

crônos

ISSN 1518-0689

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

v. 15 nº2
jul/dez 2014

Dossiê
**Narrativas e
materialidades
em formas
expressivas
das culturas
populares**



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

A publication of the Post-graduation Program
in Natal-RN

SUMÁRIO

Cronos - Volume 15 - Número 2 - julho/dezembro 2014

DOSSIÊ: NARRATIVAS E MATERIALIDADES EM FORMAS EXPRESSIVAS DAS CULTURAS POPULARES

Editorial: Luiz Assunção (UFRN) e Beliza Áurea de Mello (UEPB)

Gilmar Rocha (UFF) – A roupa animada – *persona* e performance na jornada dos santos reis

Anselmo do Amaral Paes (SIM/SECULT-PA) – Coisas são mais que coisas: ex-votos no Círio em Belém do Pará, expressividades e materialidades do sagrado

Marielson Carvalho (UNEB) – Cancioneiro visual de uma Bahia negra: desenhos e pinturas de Dorival Caymmi

Maria das Graças de Oliveira Costa Ribeiro (IFC) e **Luiz Assunção** (UFRN) – As dores no discurso epistolar dos romeiros do Padre Cícero

Rafael José de Melo (UEPB) – Voz e cozinha dos orixás nos terreiros campinenses

João Irineu de França Neto (UEPB) – Rezas de olhado e quebrante: aspectos simbólicos e performáticos

Roncalli Dantas Pinheiro (UEPB) – O lugar do santo: deslocamentos do mito de São Jorge entre arquiteturas e liturgias nos terreiros de umbanda em João Pessoa

Artigos

Laura Senna Ferreira (UFSM) - Trabalho, estigmas e trapaças: a profissão do mecânico automotivo

Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali (UNIVAP), **Flávia Ribeiro Cunha** (UNIVAP), **Valéria Regina Zanetti** (UNIVAP) - Memória, espaço e ressignificação: o Sanatório Vila Samaritana em São José dos Campos, SP

Amanaiara Conceição de Santana de Miranda (UFBA) - Gênero/sexualidade/diversidade sexual no âmbito da educação infantil.

Entrevista

Uma mala cheia de brincadeira e representações

Mestre José Targino entrevistado por Luiz Assunção (UFRN) e Maria das Graças Cavalcanti Pereira (PPGCS-UFRN)

Poiesis

Ensaio em imagem – José Bezerra

Resenhas (Reviews)

Palavras Úmidas – Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)

Políticas culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo – Maria das Graças Cavalcanti Pereira (UFRN-PPGCS)

Mitologia: da Mata ao Sertão – Maristela Oliveira de Andrade (DCS/PPGA/PRODEMA-UFPB)

Dossiê dos Autores

Normas para publicações de artigos

EDITORIAL

Luiz Assunção (UFRN) e Beliza Áurea de Mello (UFPB)

O Dossiê Narrativas e materialidades em formas expressivas das culturas populares é dedicado ao Mestre José Targino Filho, 88 anos de vida, morador na cidade potiguar de Lagoa Salgada, casado, pai de três filhos. Uma vida dedicada ao teatro de bonecos – a brincadeira do João Redondo, como ele prefere fazer referência à atividade, criador de bonecos, personagens e de muitas histórias.

Mestre José Targino, em sua arte de narrar e dar forma (e porque não dizer vida?) aos bonecos, foi também uma de nossas inspirações para pensar as culturas populares contemporâneas, em especial, a reflexão sobre as culturas materiais e artefatos produzidos no âmbito de diferentes culturas. Tema clássico nos estudos da antropologia, notadamente nas pesquisas iniciais em que objetos materiais, enquanto expressões da existência de determinados povos, se deslocavam para contextos de colecionamento e exibição, nos últimos anos retorna ao campo da antropologia, da arte e das ciências sociais, a partir de uma reflexão conceitual que pensa os objetos, como todas as coisas dotadas de valor e significado cultural, como investidos de vida e, portanto, portadores de sentido e agência, conforme os estudos de Roy Wagner, Tim Ingold, Arjun Appadurai, Alfred Gell, Igor Kopytoff, é, de certo modo, um caminho para compreender a dinâmica da vida social e cultural. A perspectiva de pensar a vida atravessando coisas – processos, em permanente formação, fluxos, trânsitos, circulação, movência, mas também relações, expectativas, devires, é o fio que conduz as reflexões dos textos que compõem o presente Dossiê.

O Dossiê é aberto com o texto intitulado “A roupa animada – persona e performance na jornada dos santos reis”, escrito por Gilmar Rocha (UFF). Trata-se de um estudo etnográfico sobre o significado da indumentária nas folias de reis, da cidade de Vassouras (RJ). Na reflexão desenvolvida, a indumentária é concebida como parte de um sistema de objetos que desempenha papel central no processo de constituição das identidades culturais de populares e grupos artísticos e folclóricos. A análise realizada procura destacar o objeto como portador de agência, demonstrando que sua utilização estimula as emoções, induz a modos de pensamento, provoca mudanças comportamentais, sugerindo uma estreita relação com as performances rituais.

A expressividade e materialidade do sagrado, centrado no cosmos dos ex-votos da procissão do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará é o objetivo principal de pesquisa e do relato contido no texto “Coisas são mais que coisas: ex-votos no Círio em Belém

do Pará, expressividades e materialidades do sagrado”, escrito por Anselmo do Amaral Paes (SIM-SECULT-PA). Ao acompanhar a procissão do Círio e o pagamento das “promessas” feitas pelos devotos, o pesquisador procura compreender o evento e os artefatos votivos como produção e expressão da vida humana; a vida e sobre como as coisas circulam.

Música, desenho e pintura; técnica e estética. Estes são os principais elementos que compõem o texto “Cancioneiro visual de uma Bahia negra: Desenhos e pinturas de Dorival Caymmi”, escrito por Marielson Carvalho (UNEB) ao procurar desenvolver o argumento sobre a importância do conjunto da obra musical e visual do cantor e compositor Dorival Caymmi, na construção de representações de uma ideia de Bahia negra. O autor procura destacar a relação existente entre essas duas linguagens na obra caymmiana e como esse conjunto de elementos simbólicos e materiais são alimentados pela memória do artista. A pesquisa selecionou os desenhos impressos que compõem as obras *Setenta Anos: Caymmi* (FUNARTE, 1984) e o calendário *Cancioneiro da Bahia* (Grupo Halles, 1971), como o material visual produzido como tema para o carnaval de Salvador (“Bahia Negra – Caymmi e Ilê”, 2014).

As cartas que os devotos escrevem para o padre Cícero do Juazeiro do Norte-CE são o objeto de reflexão central do texto “As dores no discurso epistolar dos romeiros do Padre Cícero”, de Maria das Graças de Oliveira Costa Ribeiro (IFCE) e Luiz Assunção (UFRN). O estudo ocupa-se em analisar as cartas que os devotos enviam para o patriarca religioso, padre Cícero, verificando como se constitui a relação das trocas linguísticas entre os romeiros e o padre Cícero através da emissão de cartas. O propósito principal reside em entender as causas que levam à produção das cartas pelos devotos, detendo-se nas súplicas de intercessão ao padre Cícero. Assim é que, à busca pela proteção e por resposta para seus problemas existenciais e religiosos, os romeiros percorrem estradas, num verdadeiro desafio para encontrar alento junto ao seu referencial divino, ou seja, a própria figura do padre em questão. Daí, as inúmeras manifestações de fé que vão desde promessas a incansáveis viagens em paus-de-arara ou ônibus, trazendo consigo o reconhecimento do milagre recebido através dos ex-votos, até, por fim, a escritura e entrega de cartas dirigidas ao padrinho, numa comprovação da consciência existencial do sacerdote por parte daqueles escreventes e emissários.

No texto “Voz e cozinha dos orixás nos terreiros campinenses”, Rafael Melo (UEPB) realiza uma reflexão sobre as vozes que perpassam a cozinha de santo nos terreiros de Campina Grande (PB). A partir de uma perspectiva conceitual da oralidade, vocalidade e do imaginário, o autor mostra as vozes presentes nos espaços das cozinhas através dos utensílios, ingredientes, o fogão, as receitas e suas relações com a religião. Como afirma o autor, a comida é ditada pelos pedidos aos santos e neste espaço de percepções, são os orixás as vozes e os quereres a partir de uma mediação dos filhos de santo. A pesquisa sobre o banquete dos orixás abarca duas tradições a partir de elementos pontuais do religioso-imaginário e de dados etnográficos coletados em cinco terreiros campinenses, sendo três afro-brasileiros nagôs e dois de Nação queto.

“Rezas de olhado e quebrante: aspectos simbólicos e performáticos” é o nome do texto apresentado por João Irineu de França Neto (UEPB). Este trabalho analisa os aspectos simbólicos e performáticos nas práticas das rezas de olhado e quebrante, realizadas por rezadeiras e rezadores da Paraíba, a partir de pesquisa etnográfica, mediante gravações audiovisuais. A pesquisa fundamentou-se na teoria sobre a vocalidade e performance, estabelecida por Paul Zumthor, em diálogo com a teoria do imaginário, postulada por Gilbert Durand. As análises são de caráter qualitativo, direcionando-se às apreensões de sentidos das vozes das rezadeiras, registradas nas entrevistas, e suas performances em circunstâncias ritualísticas de seu fazer religioso popular.

“O lugar do santo: deslocamentos do mito de São Jorge entre arquiteturas e liturgias nos terreiros de umbanda em João Pessoa”, texto escrito por Roncalli Dantas Pinheiro (PROLING-UFPB), está centrado na compreensão da história de São Jorge como deslocamento, tradução e circularidade da cultura. O autor percorre a religiosidade católica portuguesa, por meio da tradição oral das festas de Copus Christhi, e, a religiosidade afro-brasileira, nas casas de umbanda de João Pessoa (PB), com o objetivo de descrever as relações interculturais existentes na expressão religiosa deste personagem híbrido, revelador da complexidade das interações entre os diversos matizes étnicos formadoras da religiosidade popular.

O presente volume da Revista Cronos conta, ainda, com os tópicos denominados de artigos, entrevista, poiesis e resenhas. Os artigos e as resenhas encaminhados a Revista e aprovados para publicação se inserem no campo das humanidades, enfocando temáticas relacionadas à filosofia, religião, sexualidade, memória e espaço, política cultural.

Em relação à entrevista e ao tópico poiesis, procuramos manter, em seu conteúdo, uma aproximação com a temática do Dossiê, publicando uma entrevista realizada por Luiz Assunção e Maria das Graças Cavalcanti Pereira com o Mestre José Targino, brincante do João Redondo potiguar, a quem este Dossiê é dedicado, como enunciamos no início desta apresentação. Na entrevista, o Mestre fala de sua trajetória de vida, o processo de trabalho, a ideia de dar vida aos bonecos e como pensa as perspectivas para a sua arte.

O tópico Poiesis apresenta em imagens, expressões e estéticas que habitam o movente campo das culturas populares, visitadas através das lentes do fotógrafo potiguar José Bezerra. Movido por uma perspectiva antropológica de compreensão do mundo cultural sertanejo, potiguar, nordestino, o olhar apurado do fotógrafo aponta a vida de diferentes sujeitos em singulares expressões cotidianas, provocando o leitor a pensar questões universais sobre a existência humana.

Por último, gostaríamos de destacar que este Dossiê Narrativas e materialidades em formas expressivas das culturas populares é resultado da ação de um projeto coletivo envolvendo dois grupos de pesquisa: o Grupo de Estudos sobre Culturas Populares, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e, o Grupo de Pesquisa Memória e Imaginário das Vozes e Escrituras, da Universidade Federal da Paraíba.

A roupa animada – *persona* e performance na jornada dos santos reis

Gilmar Rocha - UFF

RESUMO

A indumentária, entendida como parte de um sistema de objetos (vestuário, máscaras, adereços), desempenha um papel central no processo de constituição das identidades culturais de tipos populares e grupos artísticos e folclóricos. Objeto portador de agência, sua utilização estimula as emoções, induz a modos de pensamento, provoca mudanças comportamentais, sugerindo uma estreita relação com as performances rituais. Este texto apresenta os primeiros resultados de um estudo etnográfico, em desenvolvimento, sobre o significado da indumentária nas folias de reis, da cidade de Vassouras (RJ).

Palavras-chave: Folia de reis; Indumentária; Performance;

ABSTRACT:

Clothing, conceived as part of a system of objects (clothing, masks, ornament) plays a central role in the process of constitution of cultural identities of popular types of artistic and folkloric groups. Object holder of agency, its use stimulates emotions, induces modes of thinking, causes behavioral changes, suggesting a close relationship with the ritual performances. This text presents data of the ethnographic study, in course, about the meaning of clothing in folia de reis in the town of Vassouras (RJ).

Keywords: Folia de reis; Clothing; Performance;

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tem crescido o número de estudos sobre as folias de reis nas mais diferentes localidades do país com fins a desvelar os seus múltiplos sentidos e significados. Alguns desses estudos acadêmicos destacam o sistema de circulação dos objetos como o fundamento das folias (BRANDÃO, 1981; BITTER, 2010); outros colocam em evidência o esforço de manutenção da tradição e dos costumes frente ao processo de modernização das cidades (OUROFINO, 2009; KODAMA, 2009; MACHADO, 2010); também há aqueles cuja ênfase recai sobre os processos de transmissão e “reprodução” da cultura das folias (BRANDÃO, 1983; CHAVES, 2003; SOARES, 2006); outros ainda analisam a intercambialidade da religião na vida cotidiana (SILVA, 2006; MENDES, 2007); estudos sobre a eficácia musical (CARVALHO, 2009; GOLTARA, 2010) e festiva (CORNELIO, 2009) não estão ausentes dessas análises; de resto, o tema da identidade cultural também tem vez (GUEDES, 2003). Contudo, o tema da indumentária carece ainda de aprofundamento analítico.

Apresentar, ainda que de maneira sucinta, a importância da indumentária nos grupos folclóricos de Folia de Reis é o objetivo principal deste texto. Os dados apresentados são, basicamente, referentes ao levantamento bibliográfico e ao trabalho etnográfico realizado em 2011, junto à folia de reis do “Randolfinho”, considerada uma das mais tradicionais da cidade de Vassouras (RJ). Antes, porém, são elaboradas algumas considerações teórico-metodológicas em torno do significado da identidade cultural e da indumentária no contexto das culturas populares o que nos leva a pensar a “roupa” como *persona*; na sequência, é apresentado o cenário histórico-cultural no qual se realiza a performance ritual da bandeira *Estrela Guia*.¹

1. A IDENTIDADE COMO PERFORMANCE

Para muitos, a indumentária pode ser vista como uma espécie de “segunda pele”. Significa dizer, então, que a indumentária, entendida em sentido amplo como sistema de objetos constituído de vestuário, máscaras e adereços, desempenha um papel central no processo de construção das identidades sociais e/ou culturais dos indivíduos e grupos humanos (Bollon, 1993). Mais do que um fenômeno relacionado à moda, a indumentária pode ser vista também como um convite à análise simbólica dos objetos (Gonçalves, 2007) e das identidades culturais no âmbito das manifestações folclóricas às artístico-culturais populares e eruditas

¹ Originalmente, criada por José dos Santos, a bandeira foi transmitida ao compadre “Randolfinho”, após a descoberta de doença que o vitimou. Randolpho Lopes Filho importante e respeitado mestre folião do distrito de Massambará (RJ) também apresentando a morte, legou a bandeira e a folia ao amigo Antônio Venâncio que cumprindo 7 anos da promessa, a depositou no Santuário de Bom Jesus de Matosinhos (RJ), no dia 06 de janeiro de 2013, dia de Reis, para lá permanecer definitivamente na sala dos milagres.

(Burgelin, 1995). É o que também se pode observar na representação de alguns tipos populares brasileiros. Assim, não é preciso muito esforço para se perceber que o malandro, a baiana, o sertanejo, entre outros, ultrapassam os limites simbólicos de seus “territórios originais” para se revelarem portadores de qualidades culturais mais universais. Inicialmente, representantes simbólicos de estilos de vida e visões de mundo restritas ao universo rural, urbano-industrial ou regional, não demorou muito para que tais personagens invadissem os imaginários artístico, religioso, político, em escala nacional. No caso da baiana, isso parece ficar mais claro ainda, se considerarmos a utilização de sua imagem no âmbito da política de boa vizinhança durante o governo Vargas. Carmen Miranda, a baiana para inglês ver é, nesse caso, exemplar (Garcia, 2004).

À exemplo dos “fatos sociais totais” (MAUSS, 2003), a indumentária nos revela aspectos culturais, político, econômicos, estéticos, morais etc., das culturas nas quais estão performatizando comportamentos, agenciando poderes, dramatizando valores, comunicando sentimentos, enfim, ritualizando identidades. Nestes termos, ela constitui um dos componentes mais importantes na caracterização das identidades culturais de tipos populares, movimentos culturais e/ou grupos folclóricos, sejam rurais ou urbanos, tais como: o orixá Omulu (ABRANTES, 1999), o malandro (ROCHA, 2006), a baiana (ROCHA, 2007), o funk (MIZRAHI, 2007), o bate-bolas (GUALDA, 2008), o bumba-meu-boi (MOURA, 2010), entre outros.²

A importância da indumentária no processo de constituição das identidades culturais reside no fato de estimular a performance na qual, pode-se dizer, mais do que vestir ou portar certas roupas e objetos, se é investido de significação comportamental. Parafraseando Weiner, nos lembra Gonçalves que,

nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos, e mesmo nossas fantasias. Através dessa tendência humana a atribuir significação aos objetos, aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre o que buscamos ser (...) Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós (...) não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro (2007, p. 26).

Vestir uma roupa é investir-se de uma performance, o que nos termos de Turner (1988) se traduz, ritualmente, em uma sequência complexa de atos simbólicos. Assim, quando vestimos uma roupa somos investidos de expectativas, subjetividades, pensamentos, enfim,

² Ver o belo estudo de Schaden & Mussolini (s/d), sobre os trajes dos povos latino-americanos. A título de ilustração vale a pena citar o caso das Tabancas, de Cabo Verde, que também apresentam elaborado sistema vestuário em sua manifestação ritual, ver Trajano Filho (2009).

“agência”. Segundo Alfred Gell (1998), os “objetos de arte” podem ser vistos como “agentes”, “pessoas” portadores de intencionalidades e significados. Nessa perspectiva, podemos ver na indumentária uma forma de mediação no processo de construção da identidade como gênero de performance cultural.³

A construção de uma identidade é, na verdade, a produção de uma diferença; o discurso da identidade deve ser visto como uma narrativa sobre a diferença. Muito embora Levi-Strauss (1981) veja na identidade uma espécie de “ilusão totêmica”, o conceito remete a uma gama de possibilidades de identificação que denunciam a sua vitalidade e possibilidades analíticas, sugerem Poutignat & Streiff-Fernart (1998). Na era moderna, a identidade ganhou contornos políticos a partir da formação dos Estados modernos e da intensificação dos processos de imigração no contexto pós-colonial. Será em meio aos movimentos políticos e culturais à favor das mulheres, dos negros, dos índios, dos loucos, que a questão da identidade social emerge como problema teórico no contexto pós 1960.

Os trabalhos seminais de Fredrik Barth (2000) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976), originalmente publicados em 1969 e 1973, respectivamente, são fundamentais para legitimação da identidade como problema antropológico. Tomando como objeto de análise situações de conflitos étnicos, os autores colocam em evidência a estrutura e a dinâmica dos processos de construção das identidades sociais e/ou culturais. Sem pretender aprofundar, ou expor em detalhe a abordagem desses autores, podemos extrair de suas análises algumas sugestões: primeiro, identidades são resultantes de processos de auto-identificação de um grupo em contraposição a outro; segundo, expressam uma forma de organização social de um grupo qualquer; terceiro, são construções simbólicas na medida em que definem fronteiras entre o “eu” e o “outro”; quarto, enquanto sistema ideológico e de representações coletivas podem ser vistas como prática discursiva; cinco, são o resultado de ações político-culturais que visam a construção de uma diferença; por fim, os rituais são momentos privilegiados para se apreender as identidades sociais e/ou culturais como processos. Assim, as identidades podem ser vistas como performances culturais exemplarmente dramatizadas nos rituais.

Nestes termos, podemos sugerir uma definição conceitual da identidade social e/ou cultural, lembrando que a definição nos termos de Mauss (2003) visa somente circunscrever o campo de observação e não a coisa em si, trata-se, antes de tudo, de um processo político, social e histórico de representação pessoal e/ou coletiva no qual os indivíduos e/ou grupos sociais em situação de interação social e/ou contato cultural performatizam a construção de uma diferença simbólica entre o “eu” e o “outro”, nós e eles, elegendos alguns objetos, valores

³ É também crescente o número de estudos que apontam o fato dos objetos, culturalmente instituídos, serem portadores de valor e agência, dentre os quais destaco Kopytoff (2001), Heinich (2009).

e práticas como fundamentais à produção de um sentido étnico-histórico, de uma memória social e/ou de uma tradição cultural dos agentes da relação.

Em nosso caso, a indumentária se apresenta como o meio, o caminho, a partir do qual se pode buscar apreender o processo de mediação e construção da identidade na folia de reis a partir de suas performances rituais.

A MEDIAÇÃO DA INDUMENTÁRIA E SUA AGÊNCIA

A indumentária ocupa lugar especial nas festas populares, mesmo não sendo este o seu único lugar de significação. Haja vista o caso da moda. Sem pretender fazer história da indumentária, é suficiente lembrar a importância do estudo clássico de Simmel (2005) sobre a moda como elemento de distinção social. É o que também nos mostra Gilda de Melo e Souza em seu magnífico *O espírito das roupas* (1987).

A relação indumentária, performance e identidade parece evidente quando se pensa nas mediações que ela promove entre a natureza e a cultura, o sagrado e o profano, o corpo e a alma. Por exemplo, pense na mediação entre o ordinário e o extraordinário que as roupas dos super-heróis performatizam. A indumentária e a performance do toureiro na arena, por sua vez, apresenta dimensões cosmológicas na medida em que dramatiza o embate entre o homem e o animal, o trágico e o sublime, numa “dança viril”. Por outro lado, vestir uma roupa de mulher ou de homem pode ser mais do que um ato de travestimento, pois não se está apenas “desnaturalizando” o sexo, mas se “inventando” um gênero. As roupas, sugere Stallybrass (2004), são um “tipo de memória” social, carregam marcas e cheiros, estimulam emoções, evocam lembranças de quem as usou. Em suma, são inúmeras as possibilidades de mediação e performance da indumentária na construção das identidades culturais.

Alguns pesquisadores reconhecem na indumentária forças imanentes capazes de alterar a natureza das coisas ou evocar outras mais poderosas. De certa forma é o que destaca Regina Moura quando lembra que “*Artaud traduz a indumentária-figurino em objeto imantado, uma vestimenta cerimonial – signo sagrado –, cujos poderes mágicos o ator deveria multiplicar. Nessa perspectiva coloca o teatro e a indumentária cênica no patamar do mágico*” (...) como se a indumentária possuísse “aura” ou dela emanasse uma carga simbólica e mitológica.” (2010, p. 104). Ampliando as perspectivas abertas por Austin, Gell, Taussig, antropólogos como Chaves (2003), Mizrahi (2007), destacam o efeito mimético do qual a indumentária é portador. Por exemplo, em sua análise do figurino no baile funk, Mizrahi observa que “*a calça moleton stretch (...) não é somente importante por representar as meninas funk, ou a atmosfera e o desejo de*

sedução que se presencia no baile, mas ela efetivamente carrega esse poder. Poder do erótico, da sedução, da provocação. É a calça que é dotada da qualidade da agência tal qual, como dizem as moças, por onde ‘a gente passa, todo mundo olha’” (p. 234). No mundo das folias não parece ser diferente. Também os objetos, a indumentária, são portadores de sentidos agenciadores.

No caso da folia, vestir o uniforme ou a farda significa realizar um ato ritual no qual o indivíduo penetra, temporariamente, num outro mundo passando a viver, fenomenologicamente, uma história mítica permeada de obrigações, tabus, perigos, emoções, sacrifícios, aventuras. E, se admitimos com Roy Wagner que “*objetos e outros fenômenos humanos que nos cercam -na verdade, todas as coisas dotadas de valor ou significância cultural- são nesse aspecto “investidos” de vida; fazem parte do eu e também o criam*” (2010, p. 130), então, podemos dizer que a indumentária do folião é uma espécie de “coberta d’alma” que lhe dá proteção e lhe impõem uma *persona*. Assim, vestir o uniforme ou a farda na folia, portanto, uma “roupa especial” investida de valor simbólico e ritual é, na verdade, vestir um tipo de “pessoa”.⁴

2. PESSOAS E OBJETOS EM CIRCULAÇÃO

Folias de reis são, por excelência, manifestações de cunho religioso do catolicismo popular brasileiro. Presente em vários estados da nação, apresentam grande variedade de organização, estrutura e ritual. Dentre muitas possibilidades de definição, Carlos Rodrigues Brandão (1983), um dos grandes estudiosos do assunto, as concebe como expressão ritual de grupos viajeiros precatórios devotos, principalmente, dos três Reis Magos, que percorrem longas jornadas entre os dias 25 de dezembro e 06 de janeiro, visitando casas, recebendo dádivas, renovando promessas, anunciando festejos. Numa apropriação da linguagem de Mauss (2003), a forma e a razão das folias é a circulação de bens e pessoas durante o tempo da jornada dos Santos Reis. Nestes termos, as folias colocam em movimento um complexo sistema de trocas simbólicas em que o que se troca “*não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente úteis. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos do contrato bem mais geral e bem mais permanente*”, pensa Mauss (2003, p. 191). Nesse mundo de trocas simbólicas, objetos e pessoas se misturam. O que as folias fazem circular são bençãos, gentilezas, sentimentos, histórias, esperanças, promessas etc.

⁴ Na origem, *persona* é máscara. Nesse sentido, a roupa sugere uma moralidade e comportamento, o que se aproxima da idéia de performance em Schechner (2012) como “comportamento restaurado”.

A importância das folias na vida dos devotos e dos foliões ultrapassa o tempo ritual da jornada dos Santos Reis para se revelar elemento fundamental no mundo da vida cotidiana. É o que faz com que as folias não sejam reduzidas a expressão de uma “sobrevivência folclórica” desatualizada no tempo. Na verdade, o ritual da jornada dos Santos Reis constitui uma forma de atualização e reinvenção da viagem bíblica dos Reis Magos. Não se trata, portanto, de mera repetição ou reprodução de estrutura passada, mas antes um processo simbólico de reinvenção histórica do mito. Faz-se necessário apresentar o cenário no qual se desenvolve esse “auto natalino”.

VASSOURAS - CIDADE PRESÉPIO

Vassouras é uma cidade histórica com vocação turística localizada no Vale do Paraíba, distante cerca de 110 km da capital do Rio de Janeiro. Elevada à cidade em 1857, foi uma das principais produtoras de café até o início do século XX. Conhecida como “Cidade dos Barões”, Vassouras tem, aproximadamente, 35 mil habitantes. Embora a população tenha permanecido próxima ao censo de 1870, nas últimas décadas tem vivido intenso processo de urbanização numa economia de serviços crescente. Cidade imperial, Vassouras guarda um rico conjunto histórico arquitetônico e paisagístico tombado pelo IPHAN em 1958, no âmbito do patrimônio imaterial se destacam as folias de reis. Ao tempo do ciclo natalino, a cidade parece se transformar em um presépio à céu aberto.⁵

Em trabalho clássico sobre Vassouras, Stein (1990) não faz referência às folias de reis, mas coloca em destaque três condições favoráveis ao seu desenvolvimento no século XX: 1) a intensa e extensa presença do imigrante português na região que, como se sabe, introduziu as folias no Brasil; 2) o desenvolvimento de festividades religiosas católicas e afro-brasileiras como, por exemplo, o Caxambu e o Jongo, nas quais “reis” e “santos” são referências paradigmáticas; 3) por fim, a grande presença de pobres que saíam em grupos, aos sábados, pedindo esmolas nas fazendas de café da região. Por certo a presença das folias na cidade é anterior a essa data, ainda que, com ares de uma narrativa mítica de fundação, alguns digam ter sido nos idos de 1960 que uma folia oriunda de Mesquita, região da baixada fluminense, conduzida por um certo “Ernesto”, estimulou as mudanças nas folias de então. As folias não apresentavam uniformes (roupa dos foliões) e fardas (roupa dos palhaços) elaboradas como as de hoje; também os palhaços não tinham a mesma performance corporal, embora se destacassem pela

⁵ Segundo informação de um mestre folião, cerca de 10 grupos estão inscritos na associação criada recentemente, porém sem sede própria ainda. Mas, a cidade recebe a visita de muitas folias da região durante o ciclo natalino.

performance verbal. Até aquele momento, dizem os foliões e devotos, a indumentária básica das folias se parecia, com um “vestido”.⁶

Normalmente, as folias são compostas por 30 pessoas, em média. É comum a participação de crianças, além dos jovens, dos homens adultos e dos velhos. De origem humilde, os foliões são residentes na cidade ou de distritos próximos, ocupam profissões diversas como as de pintor, pedreiro, enfermeiro, auxiliar de serviços diversos, aposentados. A reunião dessas pessoas forma, no dizer de Brandão (1983), uma espécie de confraria ambulante de devotos hierarquizados que ocupam posições distintas em razão do saber/poder que detêm. De um modo geral, as folias são hierarquicamente constituídas pelo mestre folião (em outras localidades conhecido também como “embaixador”, “capitão”, “chefe”, “guia”), contra-mestre, bandeireiro (“alferes”), gerente, instrumentistas e palhaços (“gigante”, “boneco”, “bastião”). Durante a “jornada” ou o “giro”, observa-se na organização da folia a formação de uma espécie de comissão de frente constituída pelo mestre, contra-mestre, bandeireiro e instrumentistas que tocam sanfona e violão, normalmente, são eles os que adentram o ambiente da casa; os demais, os foliões da percussão (“bateria”), permanecem, sempre fora da casa, junto com os palhaços. É vedada a entrada dos palhaços nos espaços das residências e igrejas devendo permanecer na rua. Para alguns estudiosos, a bandeira (Bitter, 2010) constitui o objeto, se se pode dizer “totêmico” mais importante da folia, exatamente porque representa simbolicamente o “fundamento” da forma e razão de sua existência.⁷ Haja vista, a narrativa bíblica.

Tendo nascido Jesus na cidade de Belém, na Judéia, no tempo do rei Herodes, alguns magos do Oriente chegaram a Jerusalém, e perguntaram: “Onde está o recém-nascido rei dos Judeus? Nós vimos a sua estrela no Oriente, e viemos para prestar-lhe homenagem”.

Ao saber disso, o rei Herodes ficou alarmado, assim como toda a cidade de Jerusalém. Herodes reuniu todos os chefes dos sacerdotes e os doutores da Lei, e lhes perguntou onde o Messias deveria nascer. Eles responderam: “Em Belém, na Judéia, porque assim está escrito por meio do profeta: E você, Belém, terra de Judá, não é de modo algum a menor entre as principais cidades de Judá, porque de você sairá um Chefe, que vai apascentar Israel, meu povo”.

Então Herodes chamou secretamente os magos, e investigou junto a eles sobre o tempo exato em que a estrela havia aparecido. Depois, mandou-os a Belém,

⁶ Trata-se de uma túnica que se estreitava na cintura para em seguida abrir formando um movimento circular. Basicamente, se usava tecidos de cetim para a roupa dos palhaços e chitão para as dos foliões. Traje semelhante ainda pode ser encontrado em folias de cidades da região como Valença. Ver fotos 6 - Indumentárias.

⁷ O totemismo pode ser entendido como operador simbólico fundamental aos processos de classificação social e de identificação cultural (Lévi-Strauss, 1989).

dizendo: “Vão, e procurem obter informações exatas sobre o menino. E me avisem quando o encontrarem, para que também eu vá prestar-lhe homenagem”.

Depois que ouviram o rei, eles partiram. E a estrela, que tinham visto no Oriente, ia adiante deles, até que parou sobre o lugar onde estava o menino. Ao verem de novo a estrela, os magos ficaram radiantes de alegria.

Quando entraram na casa, viram o menino com Maria, sua mãe. Ajoelharam-se diante dele, e prestaram homenagem. Depois, abriram seus cofres, e ofereceram presentes ao menino: ouro, incenso e mirra. Avisados em sonho para não voltarem a Herodes, partiram para a região deles, seguindo por outro caminho (2002, p. 1239-1240).

Eis a passagem bíblica do *Evangelho Segundo São Matheus*, na qual se narra o “fundamento” das folias de reis. Do ponto de vista antropológico, essa passagem pode ser vista como um mito de origem sobre o qual se erige a história da civilização ocidental, pois representa a fundação da cristandade. Mito contado e recontado a cada vez que a folia sai, ritualmente, em peregrinação pelas cidades e interior do país levando a mensagem de nascimento do filho de Deus. Aqui, mito e rito se complementam na medida em que colocam em movimento, vertical e horizontalmente, alguns elementos da cosmologia católica. Em outras palavras, o rito aciona o mito que, por sua vez, se reatualiza através do rito. Assim, o deslocamento espacial da jornada pelas estradas do interior e ruas das cidades representa, ao mesmo tempo, uma viagem vertical, no tempo, no qual se encontra o mito de origem e/ou fundação. A jornada, portanto, realiza um duplo movimento, espacial e temporal, circular e vertical. Isso fica claro nas cantorias criadas pelos mestres foliões. Uma pequena passagem extraída da toada de fechamento da folia *Estrela Guia*, ilustra de maneira exemplar a “presentificação” dos Santos Reis durante o ritual:

É hora de agradecer

Os três reis da adoração

Jesus, José, Maria (repete seguido de Ai, Ai...)

Os soldados de Herodes

Vocês estão me escutando

Jesus, José, Maria

Tire seus capacetes

Venha cá que eu vou chamar

Embora mitos e ritos possam ser estudados em separado, no caso das folias, isso parece impossível. Muitas vezes, não se sabe onde termina o mito e começa a história e vice-versa (Rocha, 1998). Ao contrário das concepções de que mitos e ritos são fenômenos extemporâneos, frutos da imaginação ou eventos sem relação com a vida prática, eles apresentam estreita relação com a vida cotidiana. Mitos e ritos não operam com a lógica utilitarista que rege a visão economicista predominante das sociedades capitalistas, e sim com uma lógica simbólica na qual as contradições alimentam os mitos, pois a realidade não se opõe ao imaginário, e, os ritos, promovem formas de sociabilidade regida por outras temporalidades e espacialidades. Como observa DaMatta acerca do ritual:

O ritual, então, tem como traço distintivo a dramatização, isto é, a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, tal como ocorre nos desfiles carnavalescos e nas procissões, onde certas figuras são individualizadas e assim adquirem um novo significado, insuspeitado anteriormente, quando eram apenas partes de situações, relações e contextos do cotidiano. O rito não se define por uma repetição, pois isso é um dado de toda vida social, nem por uma fórmula rígida, pois existem rituais que abrem o mundo, pulverizando todas as regras. O rito também não é marcado por qualquer substância especial, que o transforma substantivamente em algo individualizado e reificado. Ao contrário, tudo pode ser colocado em ritualização porque tudo que faz parte do mundo pode ser personificado, colocado em foco e reificado (1983, p. 30).

É sabido que a jornada das folias constitui um movimento em que estão em circulação bens e pessoas. Nesse sentido, vemos na jornada realizada pelos foliões o “fundamento” sociológico da estrutura e organização social das folias. O modelo dos ritos de passagem elaborado por Van Gennep (1978) serve de inspiração para analisarmos a “jornada” da folia tendo por base, quatro momentos fundamentais de seu funcionamento, sem contar os ritos de abertura e o de fechamento, a saber: a marcha, a visita, a roda, o pouso. Do ponto de vista geométrico, essa sequência ilustra duas formas básicas de comportamento ritual da folia, de um lado, movimento e repouso, do outro, organização retilínea e circular. Ao final da jornada, a folia retorna ao lugar de onde partiu, formando um circuito. Esse processo é ilustrado nas fotos 1, 2, 3 e 4, à frente.

A PEREGRINAÇÃO ENTRE A CASA, A RUA E O OUTRO MUNDO

A ideia de “sistema complexo de atos simbólicos” define a jornada dos Santos Reis como ritual de longa duração constituídos de vários pequenos momentos ou situações rituais carregadas de grande significação sociológica. A jornada começa nos bastidores, ou seja, como nos ritos de investidura em que de posse do hábito, da armadura, o agente assume nova *persona*, nas folias a condição primeira para que o ritual seja deflagrado consiste na ação do folião vestir o seu blusão ou a sua farda.

“Ah, eles ficam assanhados”. Foi com essas palavras que o mestre Antônio Venâncio, da folia *Estrela Guia*, se referiu ao comportamento dos palhaços quando me explicava a eficácia ritual da farda durante a “chula” dos palhaços. Mas, já no momento de saída da folia se observa a alteração no comportamento dos membros da folia: os foliões, principalmente, os componentes que formam a “comissão de frente”, mudam o semblante, a “partida” (cantoria) acompanhada de gestualidade comedida ganha tom de lamento como nas ladainhas; em contrapartida, os palhaços são tomados de um frenesi, ficam agitados, proferem palavras incompreensíveis, emitem gritos e sons guturais, agem como se tivessem “possuídos” por alguma entidade sobrenatural.

Seguindo as formulações de antropólogos como Victor Turner (1974), o ritual cria abertura para a instauração de uma situação de liminaridade que acaba por promover a *communitas*. Nesse momento, prevalece a ambigüidade, a mistura das fronteiras, a inversão dos poderes, a possibilidade de renovação do sentido e da ordem do mundo. O sagrado se mistura ao profano, a fé e a festa, instaurando um novo mundo de significados. Tão logo as pessoas tenham vestido sua indumentária e o mestre dá início ao ritual, a marcha ganha as ruas e as estradas com a promessa de que a aventura vai começar.



Figura 1 – A marcha
(Foto do autor)

Para Wagner Chaves (2003), a jornada é um elemento estrutural na folia. Numa perspectiva comparada, vemos na jornada das folias semelhanças com as viagens de circo (Rocha, 2013) e o estudo de Mauss (2003) sobre as variações sazonais das sociedades esquimós ilumina a questão. Assim, à exemplo da dupla organização social vivida pelos esquimós no verão e no inverno, as viagens do circo sugerem um significado mais amplo quando vistas como dois momentos ou movimentos complementares: horizontal, quando se realiza nas estradas, envolvendo perigos e riscos de vida, negociações com a polícia etc; vertical, quando faz a montagem da lona, o levantamento do mastro promovendo uma conexão cosmológica entre o céu e a terra, onde todo mundo volta a ser criança, onde o corpo do espetáculo apresentado como arte sublime, não é o mesmo dos bastidores, da viagem, objeto brutalizado, fabricado, domesticado. O circo em movimento é um, estacionado e montado, é outro. Nessa perspectiva, a jornada das folias parece seguir, movimento semelhante com suas “marchas” e “pousos” no curso das “visitas” feitas de casa em casa.⁸

O movimento da “marcha” pressupõe uma formação retilínea que só é quebrada com o momento da visita e, na sequência, com a formação da roda na hora de realizar a “chula” dos palhaços. Durante a marcha, a folia segue pelas ruas, com os foliões caminhando em fila dupla, seguido pelos palhaços nas laterais. Curiosamente, a formação retilínea de inspiração militar parece reafirmada com a indumentária dos foliões que trajam o uniforme, comumente chamado de “blusão”. Embora a marcha se apresente como uma variação da peregrinação, o uso de *cap* e do jaquetão, muitas vezes, adornados com galardões nos ombros, reforçam a imagem militar e disciplinar da folia. Apesar da indumentária do palhaço ser chamada de “farda”, na verdade, se apresenta mais como fantasia se pensarmos aqui na oposição uniforme/fantasia analisada por DaMatta em *Carnavais, malandros e heróis* (1983).

Em sintonia com o espírito religioso, a “marcha” é parte da jornada, e apresenta grande parentesco com o movimento de romaria e procissão. Um reforço a essa idéia pode ser evocado a partir da análise de Turner (2008) sobre as peregrinações como processos sociais, diz o antropólogo inglês:

O compromisso de um peregrino, em sua total fisicalidade, com uma viagem árdua, porém inspiradora, é para ele ainda mais solene, no terreno simbólico, do que os símbolos visuais e auditivos que dominam as liturgias e cerimônias de religiões estruturadas por um calendário. Estas últimas, ele somente as **observa**; ele **participa** no caminho da peregrinação. O peregrino torna-se, ele mesmo, um símbolo total, de fato, um símbolo da totalidade; geralmente ele é encorajado a meditar, durante a peregrinação, sobre os atos criativos e

⁸ Gonçalves e Contins (2009) em análise da *Festa do Divino* também sugerem um duplo movimento de deslocamento no espaço e no tempo onde o rito e o mito se fundem para promover, temporária e liminarmente, uma nova realidade.

altruístas do santo ou divindade, cuja relíquia ou imagem configura o objeto de sua jornada (p. 193).

Também César Fernandes, inspirando-se no antropólogo inglês, é quem lembra a proximidade da romaria com a peregrinação, destacando o significado simbólico da viagem:

Em outros termos, a romaria faz no espaço o que a mística realiza no tempo, ultrapassando ambas os limites do profano e aproximando o devoto do domínio do sagrado. Enquanto a viagem mística se manifesta por uma série de transformações psicológicas, a romaria expressa o mistério de uma forma objetiva, conduzindo as pessoas por uma viagem no sentido literal, onde é a paisagem que se transforma. Tem por isso as atrações de uma aventura, cujo fim, no entanto, é predefinido, fechando ao viajante o fascínio da estrada e impondo-lhe o reconhecimento de um destino que tem para ele uma significação interior (1982, p. 43).

Do ponto de vista sociológico, o momento da “visita” pode ser visto como um processo de interação ou diálogo entre os espaços da casa e da rua e do outro mundo, como sugere ainda o antropólogo Roberto DaMatta:

Se na *casa* e na *rua* utilizamos o idioma do dinheiro e a linguagem das cifras, dos números, dos salários, dos cálculos e das coisas práticas deste mundo, no universo da religião estamos muito mais interessados em conversar com Deus, com os santos, com a Virgem Maria e Jesus Cristo, e com toda a legião de entidades que ali habitam. Nosso modo de relacionamento aqui é diferente. Em vez de discursar, rezamos; em vez de ordenar, pedimos; em vez de simplesmente falar, como fazemos habitualmente, conjugamos a forma da mensagem com seu conteúdo, suplicamos. O modo de comunicação com o além e seus habitantes, assim, é formalizado e suplicante. Feito de preces, rezas e discursos onde se acentuam a cândida sinceridade, a honesta súplica, a nobre humildade e, naturalmente, a formidável promessa de renunciar ao mundo, com suas pompas e honras (1986, p. 111).

Normalmente, a “visita” é agendada previamente, mas pode surgir um convite no meio do caminho, e a folia não se furta a atender o pedido do devoto. Um conjunto de gestos e símbolos elaborados tem lugar durante a visita. Neste momento, tem lugar o que podemos chamar de, numa alusão aos trabalhos clássicos de Durkheim e Lévi-Strauss, os “gestos elementares da reciprocidade”.⁹

⁹ Não me é possível, nesse momento, descrever de forma densa o sistema gestual que se desenvolve durante a visita; objeto de reflexões em curso.



Figura 2 – A visita
(Foto do autor)

Ao termino da “visita” ocorre, sem dúvida alguma, o momento mais esperado pelos devotos e espectadores da cidade: a “chula”. É quando então, se forma uma grande “roda”, e no meio, orquestrando tudo, está o mestre dos palhaços que após declamar seus versos de apresentação, convida seus palhaços para entrarem na roda. Por sua vez, cada palhaço declama alguns versos e passam então a apresentação de suas habilidades corporais. Neste momento, é comum o uso do “martelo”, ou seja, as provocações feitas entre os palhaços através dos versos que declamam. Também é comum a participação de maneira bastante festiva da população local que instiga, provoca, ri, grita, vaia, saúda, aplaude os palhaços e, no fim, os oferta com algumas moedas. A formação da “roda” traduz com precisão o espírito interativo deste momento.



Figura 3 – A roda
(Foto do autor)

Nota-se que o ambiente influencia na performance dos foliões e dos palhaços. É visível a diferença de comportamentos e de performances dos foliões, dos palhaços, dos devotos e dos espectadores quando a folia se encontra na cidade ou no interior. Os foliões confirmam a diferença da recepção das jornadas nos meios urbano e rural. De um modo geral, no meio rural, atenção maior parece ser dedicada aos foliões ao passo que, no meio urbano, são os palhaços os merecedores da atenção. Assim, as cantorias, as rezas, a recepção da bandeira, ganham atenção especial nos pequenos distritos; no meio urbano, a atenção se dirige, principalmente, para os palhaços no momento da chula. Sem exagero, pode-se dizer que as performances dos palhaços estão se tornando um espetáculo à parte nas folias.

Nas palavras de um folião, as folias estão passando por um processo de transformação no qual deixam de ser “religião” para se tornar “folclore”. Assim, a dimensão simbólica e sagrada, o sistema de crenças e de rituais, a disciplina e os valores tradicionais, estão se ‘laicizando’, enfraquecendo, se “modernizando”. A disciplina (militar e devocional) de outrora, com suas proibições e tabus, relaxou; agora, a devoção cede espaço à diversão e a religiosidade cede lugar ao espetáculo, a festa.¹⁰

Normalmente, são visitadas entre 5 a 10 casas por dia, sendo o tempo de permanência variável de 00: 30 min a 01:30 hs, em média. Muitas vezes é oferecida somente água aos foliões e se faz uma pequena doação à folião. Os momentos de lanche, almoço ou a janta são acompanhados de descanso.



Figura 4 – O pouso
(Foto do autor)

¹⁰ Mudança essa percebida, segundo Zaluar (1983), também pelos pesquisadores dos anos 1950, em seus estudos de comunidade. O que aponta para a dinâmica da cultura popular, contrariando a visão do folclore como fenômeno imóvel, “fato morto”.

Trata-se do “pouso”, momento de parada da folia, quando se vai jantar, tomar banho, dormir; pequenos pousos são realizados no momento de uma visita quando é ofertado um lanche ao grupo. Momento em que, muitas vezes, torna-se visível a dimensão da festa no movimento das folias, em meio às expressões de devoção.

A FOLIA, ENTRE A FÉ E A FESTA

Alba Zaluar, analisando a relação cultura popular e religião a partir dos estudos de comunidade, desenvolvidos nos Brasil dos anos 1940/1950, chama a atenção para o papel das folias, romarias, peregrinações, enfim, das manifestações religiosas do catolicismo popular na vida social das comunidades rurais de outrora. E, ao que tudo indica, ainda hoje, pois:

...a folia era bem-vinda porque reunia as pessoas, dava ‘alegria para o povo’; era tempo de cantar música para o Divino e depois ‘folgar modas de viola a noite toda’ (...). Os foliões, em suas andanças, ligavam bairros afastados e em seus pousos reuniam de fato parentes e vizinhos do mesmo bairro rural no jantar e no baile que se seguiam à sua chegada. No plano simbólico, a união era ainda mais ampla. Os foliões representavam o *festeiro*, de quem transmitiam o convite para a festa, e o conjunto de seus devotos, cuja união estava expressa na bandeira do santo, símbolo sagrado que era tratado com o maior respeito por todos (1983, p. 83).

Uma espécie de “vasto mutirão” ganhava a atenção dos foliões e dos devotos de então. Atualmente, as dificuldades para colocar a folia na rua, cumprir a missão, ainda são muitas e, cada vez maiores. É preciso todo um trabalho de arrecadação de contribuições e de doações feitas por devotos, comerciantes e outros, para a compra dos instrumentos, para a confecção da indumentária, para a realização da jornada. É comum também, dizem os foliões, a doação de uniformes de uma folia a outra, bem como o empréstimo de instrumentos. Esses empréstimos e doações são algumas das trocas promovidas pelas folias colocando em evidência a sua inscrição no sistema da dádiva. Comum também são as festas, os bailes, os encontros, as “visitações” realizadas ao longo do ano. Trata-se de um evento que lembra os famosos *Potlach* dos índios norte-americanos, no qual os convidados se vêm obrigados a retribuir o convite no futuro. A importância dessas “festas de reis” como dizem os foliões e os devotos de Vassouras, consiste em mostrar a existência de uma rede de diálogos, sociabilidades e trocas simbólicas que ultrapassa o tempo dos festejos natalinos invadindo o curso da vida cotidiana.¹¹

¹¹ Tive oportunidade de participar, até o momento, de três desses encontros realizadas em 05/05/2012, no distrito Pedro Carlos, próximo a cidade de Conservatória, e no dia 09/06/2012, no município de Paulo de Frontin, no interior do Estado do Rio de Janeiro; e no dia 15/09/2012, na cidade de Vassouras (RJ). Esses encontros são conhecidos também como “festas de arremate” em outras localidades (Bitter, 2010).

Durante a “festa de reis” realizada em Pedro Carlos, distrito de Valença (RJ), o sentido da festa ganhou visibilidade com a passagem da experiência religiosa para a profana. Depois de servido o “banquete”, que do ponto de vista mítico remete a idéia da *communitas*, teve lugar o baile que passou a ser dirigido por uma dupla de forrozeiros. Contudo, o que na verdade os encontros e as festas sacramentam é algo mais do que a afirmação da existência de uma rede de trocas e visitas recíprocas das folias, mas também a visão cosmológica de um sistema de ideias, gestos e objetos que promovem a mediação entre os homens e os deuses, no caso, os santos.

O caráter ritual, transitório e ambulante das folias, sem dúvida, favorece a combinação de elementos diversos em sua estrutura e organização. Não por acaso, em condições normais, durante o período da jornada, as folias tendem a protagonizar um verdadeiro “carnaval devoto”, numa alusão ao belo título do livro de Isodoro Alves (1980), onde o sagrado se mistura ao profano, onde a carnavalização e a devoção se encontram na produção de uma outra “ordem social”, onde o material se mistura ao espiritual e a indumentária ganha vida.¹²

3. A ROUPA ANIMADA

A indumentária, vale repetir, constitui um sistema de objetos e de significados que nos conduz ao campo da antropologia da performance. Performance não está restrita às ações corporais pois envolve também a dimensão comunicativa, reflexiva, dramatúrgica e ritual (Turner, 1987). A eficácia simbólica da indumentária não se limita às manifestações rituais, embora seja este um espaço-tempo privilegiado para se apreender seus significados; contudo, invade também o mundo da vida cotidiana. Em particular, o que os rituais e os mitos nos deixam ver com maior clareza é que o uso especial de vestuários, máscaras, adereços e objetos, extrapola o campo das representações para se fixar no plano das ações simbólicas. Combinando a abordagem de Mauss com a perspectiva hermenêutica de Geertz, o símbolo pode ser um “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção” e, como tal, é portador de “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamento, saudades ou crenças” (1989, p.105). Os símbolos são, ao mesmo tempo, operadores de pensamento e ação, bem como veículos de emoção e comunicação. Contudo, mais do que somente um “objeto” carregado de significação simbólica, a indumentária tem “anima” (alma) e pode ser vista como *persona*.

¹² Observa Alves, em sua análise do *Círio de Nazaré*, “a expressão ‘carnaval devoto’ denota essas duas disposições percebidas ao nível da performance ritual. A noção de ‘carnaval’ está conectada às ações absolutamente informais e que invertem a ordem social. Ficou claro que esse aspecto ‘carnavalesco’ observado em vários momentos da festa, seja na procissão do Círio, seja no arraial, não é a manifestação por excelência desses eventos, pois o mesmo personagem que ‘representa’ os atos e gestos ‘carnavalescos’ é um devoto que participa de uma festa em louvor a uma Santa e sua atitude também tem que ser de respeito e devoção” (1980, p. 104-105).

Antropólogos como Lagrou (2009), Bitter (2010), apoiando-se em Mauss, Taussig, Gell e Wagner tem chamado a atenção para o “mimetismo” entre os objetos e as pessoas, sugerindo uma relação mais intensa e profunda do que o simples uso utilitário ou simbólico das coisas. Esse mimetismo pode ser observado em várias situações na folia sendo comum, por exemplo, o fato das “partidas” se anunciarem como a própria “voz” dos Reis Magos. Em outras palavras, como sugere Austin (1990) em *Quando dizer é fazer*, a cantoria é mais do que uma representação, ela é ação, performance verbal, isto é, discurso transitivo que não fala sobre, mas é a própria fala em ação.

Nesse sentido, quando os foliões e, principalmente, palhaços vestem sua indumentária, segundo as reflexões de Gilberto Velho (1994) sobre o campo de possibilidades, uma metamorfose é operada. As pessoas e os objetos deixam de ser uma representação e se tornam ação simbólica; abrem-se, neste momento, outros campos de possibilidades. Normalmente abandonado à própria sorte, sem valor e reconhecimento social, o homem simples do povo pode então construir a sua identidade de folião e a de seu grupo de viajeiros precatórios devotos dos Santos Reis. Assim, fulano de tal passa a ter seu nome associado ao da folia; e a folia, antes de ser conhecida pela bandeira passa a ser identificada pelo nome de seu mestre. Daí, as comuns referências às folias do “Randolfinho”, do “Tiagão”, do “Cabecinha” e outros. O ritual permite que se passe da visão comum da folia como expressão folclórica e/ou religiosa secular para o campo da cidadania política na medida em que o folião, num ato de “resistência cultural”, reafirma sua identidade religiosa.¹³

Outra possibilidade, de natureza mágica, é que na folia a bandeira opera milagres, realiza curas, promove graças. Os foliões têm que obedecer a preceitos e tabus, pois, vivem uma situação liminar na qual as fronteiras entre a proteção e o perigo são tênues. Antes da jornada, os homens que vivem os palhaços na folia, ainda com a cabeça descoberta se ajoelham, rezam e pedem proteção a bandeira que será cruzada sobre sua cabeça pelo bandeireiro. Ao término da jornada, o ritual é, inversamente, o mesmo. Sem a máscara o palhaço é um, com a máscara o mesmo palhaço é um “Outro”, como sugere Chaves (2008).

13 Percepção essa aguçada pelas frequentes denúncias de partidarismo religioso do governo local, por conseguinte, descaso desse mesmo poder para com as manifestações tradicionais de cultura popular.



Figura 5 – A chula
(Foto do autor)

A primeira vista, a explicação do Palhaço “Brincadeira”, para o significado da farda parece reforçar a idéia da representação em detrimento da ação, contudo, uma leitura atenta sugere que estamos no caminho certo dessa linha de interpretação. Em determinado momento de sua chula, ele declama:

Ooh!
Que há muitos e muitos anos, moçada
as histórias são contadas
Os três Reis do Oriente
pelo caminho viajava
A procura de um menino
que os profeta anunciava
Pois essa nossa missão
quando saímos de jornada
Pois nós somos a semelhança
do perseguido do Messias
Somos soldados de Herodes
pertencente à tirania
Minha máscara representa
a traição do passado
Quando Judas vendeu Cristo

para ser crucificado
Por isso eu ando na rua
trazendo o rosto tapado
Representando a vergonha
do nosso antepassado
Minha farda representa
o folclore brasileiro
Pessoas que não conhece
diz que é roupa de feiticeiro
Diz que é roupa de Exu
na casa de marombeiro
O imborná que carregamos
também tem seu fundamento
Carregou trinta moedas
Conforme o merecimento
Pois a traição de Judas
o imborná carrega a culpa
Do valor do pagamento
é obrigação carregar
Uma bengala nas estrada
representando os armamentos
Que o soldado carregava
pois tudo que trazemos (moçada)
tem o seu significado
É a máscara é o capacete
É a farda e o calçado
É o saquinho e o cacete
E o nome apelidado
eu gosto de saber de tudo
que é para não ser enganado

- ÊEEEh moleque! (Grita alguém da audiência)

Em sintonia com o que me disse um mestre folião, de outra localidade, referindo-se ao significado do vestir o uniforme: o que se “veste é a alma dos magos”, posto que “simbolicamente

são os magos fazendo caminhada de peregrinações”.¹⁴ O uso da farda e/ou do uniforme traduz uma incorporação do significado e da imagem da devoção.

Uma folia bem vestida com fardamento novo, organizada e respeitadora das normas básicas de civilidade como, por exemplo, não impedir a passagem dos carros e das pessoas nas vias públicas, é fundamental para a obtenção de reconhecimento público. Assim, vestir o uniforme e/ou a farda, o uso do *cap* militar, a bengala do palhaço, o “imborná” (também conhecido como “samburá”), enfim, cada um dos elementos que compõem a indumentária dos foliões tem significado preciso na construção da identidade cultural do grupo e da personagem. Por exemplo, em várias cantorias a referência às velas, colocadas ao lado dos Presépios, constitui a própria expressão da “estrela guia” dos Reis Magos a iluminar, no momento, o caminho e a vida do devoto. Mais do que representação, a posse desses objetos, eles mesmos carregados de valores e sentidos religiosos, políticos, estéticos, etc, se fundem com os seus portadores e expressam agência. Afinal, evocando uma vez mais Marcel Mauss, “trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam...”. (2003, p. 212). Se a indumentária é portadora de “qualidades mágicas”, também a sua posse pode favorecer a ação de “mandingas” contra o proprietário.

A performance, então, pode ser vista como extensão da indumentária. Pois, vestir um uniforme ou farda é vestir um certo tipo de comportamento. O folião se caracteriza por uma performance verbal, onde o canto, quase um lamento, combina-se com gestos comedidos e disciplinados. Isso, talvez, nos ajude a entender o sentido do uniforme. O palhaço, por sua vez, apresenta habilidades e técnicas corporais diferentes. Embora haja aqueles que se caracterizam pela performance verbal, principalmente, os mais velhos, chama a atenção a expressão corporal. O palhaço é, por definição, uma personagem da rua, tanto que não penetra o ambiente das casas; permanece sempre do lado de fora. A relação casa e rua analisada por DaMatta (1983; 1986) é mais do que oportuna nesse momento; afinal, o sentido reservado à casa e à rua na cultura brasileira, a primeira, um espaço moral reservado à vida familiar, o outro, o espaço do anonimato, do perigo, da informalidade, aberto à carnavalização. No ambiente da casa é permitida entrada somente dos foliões, o clima é de devoção manifesto nas toadas, orações e expressões dos sentimentos. O palhaço, por sua vez, se apresenta cercado de tabus e perigos. Por exemplo, não pode andar na frente da Bandeira, não pode entrar nas casas, não pode distanciar-se demasiado do grupo, entre outras coisas. Ao vestir a farda, deve fazê-lo de modo a cruzá-la, como se formasse uma cruz; contudo, na prática, já não se observa mais

¹⁴ Agradeço a Ronalt Aguiar Santiago, palhaço “Roninho” de Casimiro de Abreu (RJ), as primeiras de, certamente, muitas outras lições de folia de reis.

esse código gestual. Sobre ele, contam-se muitos “causos”, histórias que se confundem com os mitos. Um velho palhaço me disse que a origem das máscaras deve-se ao fato dos soldados de Herodes terem escondido o rosto cobrindo-o com um pano. Mas, todas essas considerações provocam pensamentos, levantam questionamentos. Assim, se se considera que o uniforme lembra um tipo de fardamento militar e a indumentária do palhaço também é um tipo de farda, haveria então dois tipos de fardamentos, representando dois comportamentos diferentes: um de proteção e o outro de perseguição? É o que faz dessa indumentária um objeto portador de qualidades liminares.

Na “festa de reis” em Pedro Carlos, distrito da cidade de Valença (RJ), me chamou a atenção a diferença das indumentárias e das performances executadas pelos palhaços de ambas as folias. Enquanto a folia daquela localidade apresentava a “farda lisa” (categoria nativa), a de Vassouras, a farda é de tiras.¹⁵



Figuras 6 e 7 – Indumentárias
(Foto do autor)

A diferença maior encontra-se nas máscaras. A primeira vista, essas diferenças parecem “condicionar” as performances dos palhaços. E de fato, a julgar pelas apresentações dos palhaços de Pedro Carlos, os movimentos se mostram bastante “limitados” sendo valorizada a performance verbal; no caso dos palhaços de Vassouras, ocorre o contrário, com maior valorização das performances corporais, embora as performances verbais sejam destacadas em alguns palhaços. Contudo, sob essa visível diferença, hoje, esconde-se historicamente uma mesma origem, ou seja, a indumentária apresentada pelos foliões de Pedro Carlos é, basicamente, a mesma que outrora utilizavam os palhaços de Vassouras. Tal mudança, já foi dito, se

¹⁵ Numa o tecido básico da confecção é o cetim, na outra, é a malha. A foto da direita é da bolsista Melina de Araújo.

deu a partir dos anos 1960, com a passagem de uma folia da baixada fluminense pela cidade. O que reafirma a ideia das folias como sistemas de circulação de objetos e pessoas.

A propósito, essa é uma informação de grande relevância, posto que mais de um palhaço em Vassouras, chamou a atenção para uma tipologia em torno dos palhaços que apresentam performances diferenciadas, em que se observa uma maior disposição verbal em uns e propensão corporal em outros. Haveria, portanto, não quatro tipos de palhaços como me foi comunicado, mas quatro estilos de performances protagonizadas pelos palhaços: 1) o mestre dos palhaços, orquestra a apresentação dos outros palhaços da folia; 2) o poeta, normalmente, mais velho, é um exímio “contador de causos”; 3) o verseiro, alia um pouco de performance verbal com a performance corporal; 4) o saltador, basicamente, se dedica a realizar performances corporais. O fato é que, as fronteiras entre uma e outra dessas categorias ou performances, não fica muito clara, merecendo ainda maior aprofundamento.¹⁶

Em suma, como nas experiências e realidades afro-ameríndias brasileiros (Abrantes, 1999; Teixeira-Pinto, 2009), vestir determinada indumentária significa realizar uma ação ritual com implicações sociológicas e cognitivas na construção das identidades sociais e/ou culturais. A verdade é que o ato de vestir o blusão (ou uniforme do folião) e a farda (a indumentária do palhaço), não significa usar uma roupa diferente somente, trata-se antes de uma experiência com características cosmológicas.

Ao final da jornada, a folia volta ao ponto de partida e completa o circuito; volta para a “morada da bandeira” como dizem os mestres em suas “partidas” (cantorias e/ou toadas). A mesma emoção que se assiste na saída da folia, se encontra no ritual de fechamento. Os foliões são, visivelmente, tomados de emoção, cantam, rezam e choram. Aos poucos, então, cada palhaço vai entregando a farda, tira a máscara, ajoelha-se, reza, pede perdão e proteção à Bandeira dos Santos Reis. Sem dar as costas, se afastam e tiram a farda. Os foliões, gradativamente, vão abandonando seus instrumentos. Até que a bandeira é depositada no lugar que lhe foi reservado pelo Mestre folião. Por fim, todos saem da sala da casa e se dirigem para o lugar onde será servida a ceia. É a hora do “banquete”.

Por certo, uma vez mais o folião pôde contar com a proteção dos Reis Magos e do menino Deus; a missão foi cumprida. A folia termina com a esperança e a promessa de uma nova jornada para o próximo ano. E assim, seja.

¹⁶ “Quebra” é uma variação na dança dos palhaços, o que pode ser visto como uma espécie de estilo do palhaço na hora de realizar a chula. A categoria “saltador”, categorizada por um mestre folião da região dos Lagos (RJ) como “capoeirista”, não representa um tipo propriamente dito, mas sim uma condição comum aos palhaços novos que, com o tempo, vencidos pelas mudanças corporais se dedicarão à performance verbal.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, S. **Sobre os signos de Omolu**. Rio de Janeiro, Ágora da Ilha, 1999.
- ALVES, I. **O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis, Vozes, 1980.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer – palavras e ação**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. LASK, Tomke (org.). Rio de Janeiro, Contra capa, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA – edição pastoral**. 46ª ed. São Paulo, Paulus, 2002.
- BITTER, D. **A bandeira e a máscara – a circulação de objetos rituais nas folias de reis**. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2010.
- BOLLON, P. **A moral da máscara – merveilleux, zazous, dândis, punks, etc**. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- BRANDÃO, C. R. **Sacerdotes da viola – rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais, s/ref.**, 1981.
- BRANDÃO, C. R. “Os mestres da folga e da folia”. In: SAMPAIO, Áurea *et al.* **Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular – como o povo aprende? - 2º volume**. Campinas, 1983.
- BURGELIN, O. “Vestuário”. **Enciclopédia Einaudi 32: soma/psique – corpo**. Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1995, p. 337-363.
- CARVALHO, E. J. **Estrela do Oriente – uma folia de reis do setor Pedro Ludovico, Goiânia, Goiás**. Dissertação de mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural, 2009.
- CHAVES, W. **Na jornada de Santos Reis – uma etnografia da folia de reis do mestre Tachico**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, MN-UFRJ, 2003.
- CHAVES, W. “**Máscaras, performances e mimesis – práticas virtuais e significados dos palhaços de santos reis**”. *Textos escolhidos de cultura e artes populares*, Rio de Janeiro, v. 5. n. 1, p. 75-88, 2008.
- CORNELIO, P. **Reisado careta – brincadeira para louvar Santos Reis**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UFMA, 2009.
- DaMATTÁ, R. **Carnavais, malandro e heróis – para uma sociologia do dilema brasileiro**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- DaMATTÁ, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro, Rocco, 1986.

- FERNANDES, R. C. **Os cavaleiros do Bom Jesus** – *uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- GARCIA, T. C. **O “It Verde e Amarelo” de Carmen Miranda** – 1930-1946. São Paulo, Annablume-Fapesp, 2004.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GELL, A. **Art and Agency** – *an anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- GOLDENBERG, M. (org.). **O corpo como capital** – *estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. 2ª Ed. São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2010.
- GOLTARA, D. B. **Santos guerreiros** – *relatos de uma experiência vivida nas jornadas das folias de reis do sul do Espírito Santo*. Dissertação de mestrado em Antropologia, UnB, 2010.
- GONÇALVES, J. R. **Antropologia dos objetos** – *coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro, IPHAN, 2007.
- GONÇALVES, J. R. e CONTINS, M. “A escassez e a fartura – categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santos entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro”. In: GONÇALVES, J. & CAVALCANTI, M. L. (orgs.). **As festas e os dias** – *ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2009, p. 11-35.
- GUALDA, A. “As turmas de bate-bolas do carnaval contemporâneo”. **Concinnitas**, ano 9, v. 2, n. 13, dezembro 2008.
- GUEDES, L. M. **A folia do divino e identidade cultural** – *o caso da comunidade em Jaraguá em Goiânia*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, UFG, 2003.
- HEINICH, N. “Os objetos-pessoas – fetiches, relíquias e obras de arte”. **Ciências Humanas e Sociais**. Seropédica, v. 31, n. 1, p. 159-179, 2009.
- KODAMA, K. M. **Iconografia como processo comunicacional da folia de reis** – *o avatar das culturas subalternas*. Tese de doutorado em Ciências da Comunicação, USP, 2009.
- KOPYTOFF, I. The cultural biography of things - commoditization as process. In: APPADURAI, A. (Ed.). **The social life of things**; commodities in cultural perspective. Cambridge University Press, 2001.
- LAGROU, E. **Arte indígena no Brasil**. Belo Horizonte, C/Arte, 2009.
- LEVI-STRAUSS, C. **La identidad**. Madrid, Petrel, 1981.
- LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas, Papyrus, 1989.

- MACHADO, C. C. **A folia de Santos Reis – Valores e manutenção de costumes**. Dissertação de Mestrado em Psicologia, UFG, 2010.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- MELLO E SOUZA, G. **O espírito das roupas – a moda no século XIX**. São Paulo, Companhia das letras, 1987.
- MENDES, L. A. **As folias de reis em Três Lagoas – a circularidade cultural na religiosidade popular**. Dissertação de Mestrado em História, UFGD, 2007.
- MIZRAHI, M. “Indumentária Funk – a confrontação da alteridade colocando em diálogo o local e o cosmopolita”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 231-262, 2007.
- MOURA, R. “Sobre a indumentária na festa popular - imagens, signos e fantasias”. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 101-108, mai. 2010.
- OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.
- OUROFINO, J. V. **A folia de Reis em São Braz de Minas – a migração, as transformações locais, e o imaginário religioso**. Dissertação de mestrado em História, UnB, 2009.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo, UNESP, 1998.
- ROCHA, G. “O mito é bom para pensar – diálogos entre antropologia e história”. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 47-59, 1998.
- ROCHA, G. “Navalha não corta seda – Estética e Performance no vestuário do malandro”. **Tempo – Revista de História da UFF**, n. 20, p. 12-142, 2006.
- ROCHA, G. “O que é que a baiana tem? - a etnopoética folclórica de Cecília Meireles”. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 4, n. 8, p. 61-87, 2007.
- ROCHA, G. **A magia do circo – etnografia de uma cultura viajante**. Rio de Janeiro: Lamparina-FAPERJ, 2013.
- SCHADEN, E. & MUSSOLINI, G. **Povos e trajés da América Latina**. São Paulo, Melhoramentos, s/d.
- SCHECHNER, R. **Performance e antropologia de Richard Schechner**. LIGIÉRO, Z. (org.). Rio de Janeiro, Mauad, 2012.

- SILVA, M. L. **Folia de reis da família Corrêa de Goianira – uma manifestação da religiosidade popular**. Dissertação de mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural, 2006.
- SIMMEL, G. **Sociologia**. São Paulo, Ática, 1986. (Grandes Cientistas Sociais)
- SIMMEL, G. **Philosophie de la modernité**. Paris, Editions Payot, 2005.
- SOARES, M. A. **Entre sombras e flores – continuidades e rupturas na educação estética de devotos-artistas de Santos Reis**. Tese de doutorado em Educação, UFG, 2006.
- STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx – roupas, memória, dor**. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- STEIN, S. **Vassouras – um município brasileiro do café (1850-1900)**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- TEIXEIRA-PINTO, M. “Sobre saias, perucas e apitos – notas etnográficas sobre disfarce ritual e sociabilidade humana entre os Arara (Karib, Pará)”. In: GONÇALVES, J. & CAVALCANTI, M. L. (orgs.). **As festas e os dias – ritos e sociabilidades festivas**. Rio de Janeiro, Contracapa, 2009, p. 197-206.
- TRAJANO FILHO, W. “Os cortejos das tabancas – dois modelos da ordem”. In: GONÇALVES, J. R. & CAVALCANTI, M. L. (orgs.). **As festas e os dias – ritos e sociabilidades festivas**. Rio de Janeiro, Contracapa, 2009, p. 37-73.
- TURNER, V. **O processo ritual – estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.
- TURNER, V. **Anthropology of performance**. New York, PAJ Publications, 1988.
- TURNER, V. **Dramas, campos e metáforas – ação simbólica na sociedade humana**. Niterói, EDUFF, 2008.
- VAN GENNEP, A. **Ritos de passagem**. Petrópolis, Vozes, 1978.
- VELHO, G. **Projeto e metamorfose – antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac & Naify, 2010.
- ZALUAR, A. **Os homens de Deus – um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Coisas são mais que coisas: ex-votos no Círio em Belém-PA, expressividades e materialidades do sagrado

Anselmo do Amaral Paes(SIM/SECULT-PA)

RESUMO

A expressividade e materialidade do sagrado é objetivo principal deste esforço de pesquisa, centrado no cosmos dos ex-votos (considerando práticas e lógicas) e segue estes artefatos durante a “paisagem devocional” da procissão do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará. Durante a principal procissão, chamada Círio, os ex-votos são levados por devotos como pagamento de “promessas”. A ação de prometer, de compromisso e de diálogo, a perspectiva da obrigação mútua, insere-se na dramaticidade e densidade da produção de artefatos votivos que buscam expor os dramas que compõe a vida humana. Para compreender este evento criador investe-se teoricamente na busca de dissolver suas fronteiras - enquanto “objetos” e teoricamente, dialogando com concepções teóricas que permitem aproximação de sua materialidade e fenomenologia. Conclui-se que coisas são mais que coisas e os ex-votos expressam cosmos e, somente assim, podem ser compreendidos em sua complexidade e beleza.

Palavras-chave: *Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Ex-votos. Cultura material. Paisagem. Assemblage.*

ABSTRACT

The expressiveness and materiality of the sacred is main goal of this research effort, centered in the cosmos of ex-votos (considering the practices and logics) and follows these artifacts during the "devotional landscape" of the procession of the Círio of Our Lady of Nazareth in Belém do Pará. During the main procession, called Círio, the ex-votes are taken by devotees as payment of "promises". The action of promise, of commitment and of dialogue, the prospect of mutual obligation, in drama and density production of votive artifacts that seek to expose the dramas that make up human life. To understand this event creator invests theoretically in search of dissolve its borders (as "objects" and theoretically), dialoguing with theoretical concepts that allow approximation of their materiality and phenomenology. It is

concluded that things are more than things and the ex-votos express cosmos and only in this way can be understood in its complexity and beauty.

Keywords: Círio of Our Lady of Nazareth. Ex-votos. Material culture. Landscape. Assemblage.

1. APRESENTAÇÃO

Os ex-votos são “artefatos-testemunhas”, “artefatos-orações”, “artefatos-performances”, neles se encontram as dimensões “materiais” e “imateriais” da crença de forma dramática, inseridas na paisagem da devoção do Círio (PAES, 2013). Como parte e etapa de um processo criador, a circulação de votos e ex-votos se dá no espaço urbano de Belém durante as procissões e festas devotas do Círio, no qual se destaca como “principal” a procissão do segundo domingo de outubro. A grande multidão (um rio de gente, expressão comum, imagem sempre repetida) que se reúne diante da Catedral da Sé, no centro histórico, ponto do início histórico da cidade, para o princípio da caminhada que levará a imagem da Santa e seus fiéis até a Basílica Santuário de Nazaré, no bairro de Nazaré. Este evento muda o “clima” da cidade. Podemos, assumindo esta direção, considerando os diálogos teóricos empreendidos neste artigo, analisar aspectos da materialidade do sagrado no complexo ritual do Círio de Nossa senhora de Nazaré em Belém do Grão Pará, em destaque o aspecto dos chamados ex-votos, como eixo expressivo de religiosidade popular no Brasil e na Amazônia.

Proponho, para que possamos seguir os ex-votos, refletir com auxílio de diálogos teóricos que apresentem abordagens que permitam a superação de dicotomias como sujeito-objeto, material-imaterial, indivíduo-paisagem, de forma a integrar as coisas nos fluxos da vida.

Como auxílio a esta apreensão, um dos diálogos propostos apresenta o paradigma fenomenológico para o estudo da cultura material religiosa. Morgan (2010a, 2010b) nos fala sobre a matéria da fé e propõe que é necessário atender a questão da crença e entendê-la sem negarmos seus termos somáticos ou materiais. Ou seja, ele argumenta que é necessário olhar para as estruturas materiais, de sentimento e de práticas que compõem a própria crença. Outra de nossas referências, para ampliar e compreender a materialidade do sagrado, inspira-se em Ingold (2000, 2011, 2012) em seu projeto amplo de reconsiderar as perspectivas dicotômicas frequentemente fundantes de nosso pensamento como paisagem/indivíduo, objeto/sujeito e humano/não-humano.

Em “*Being alive*”, Ingold (2011) tem apresentado reiteradamente sua concepção em apreender a experiência comum a todos os seres como organismos, não limitado às fronteiras de corpos, objetos, paisagens, invólucros com barreiras duras que impõem rupturas aos chamados que comporiam a vida. Em seu trabalho “*The perception of the environment*” (INGOLD, 2000) expõe percepção de ambiente ou paisagem, no qual contrapõe *landscape* a *taskscape*, operação que envolve a tarefa de não simplesmente pensar paisagem como envolvendo corpos e objetos, mas pensá-la como organismos-pessoas, em constante imersão, como condição essencial da existência (*dwelling*) (Idem, p.153), constituindo-os, ao mesmo tempo em que suas trajetórias os constituem, assim a ênfase é na ação e movimento.

Uma paisagem, em consonância com nossas intenções analíticas, é unidade coerente do visível, campo de percepção de todos os seres que a habitam, a constituem e são por ela constituídos, fenômeno complexo, não uma moldura, ou palco para inscrição da cultura, um mero substrato material para fluxos imateriais, mas fluxos e contra fluxos de um campo relacional que engloba o mundo (INGOLD, 2000; SILVEIRA, 2009; entre outros).

Mundo (MERLEAU-PONTY, 2006) em cujas materialidades e fluxos vitais pretendemos mergulhar, referindo-se a esta grande festa que é o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Grão Pará. De início devemos apontar que a mesma comemoração surge oficialmente, nos relata a história, de uma promessa (MAUÉS, 1995). Teria sido a promessa (*promissum*, voto) feita pelo então governador da província que teria iniciado a procissão. Este mesmo aspecto das trilhas das promessas e das dádivas a serem retribuídas estará presente quando relacionamos Nossa Senhora de Nazaré com o primeiro milagre concedido a Dom Fuás Roupinho, na vila marítima e pescadora de Nazaré em Portugal (COELHO, 1998). Interessante, já de antemão destacar, o Círio como parte da rede de dádivas e como fruto de uma dádiva concedida, ciclicamente renovada, pois este aspecto nem sempre reverteu para um estudo mais apurado do próprio ex-voto, sempre presente ao evento, mesmo contando com importantes e refinadas análises por parte da História e da Antropologia.

O Círio como evento mobilizador e expressivo da identidade religiosa amazônica e brasileira encontra seus primeiros esforços sob a ênfase de estudo científico a partir da década de setenta, com os estudos hoje considerados clássicos de Eidorfe Moreira (1971), autor da expressão descritiva “pororoca humana”, de Isidoro Alves (1980), que o descreve apropriando-se analiticamente da imagem do literato Benedito Nunes “carnaval devoto” para apresentar ordem e desordem, lúdico e sagrado em proximidade estrutural, e Heraldo Maués (1995), que o tendo como campo, o apresenta na “tensão constitutiva do catolicismo”, porém pesquisas específicas sobre os aspectos de sua cultura material ainda não receberam maior evidência,

exceção possível para o estudo de performance e ritual empreendido sobre a corda (SARÉ, 2005), este “artefato-ação”, todavia concentrando-se nos aspectos da performance e corporeidade.

Por sua vez, os ex-votos e votos surgem nas demais pesquisas como elementos secundários no universo da crença, não tendo merecido estudos etnográficos mais aprofundados, que os tivessem como elemento principal de diálogos. Estudos, porém, no âmbito da análise museológica e em leitura semiológica, apresentam-se em evidência, sendo necessário destacar João Oliveira (2007), que junto ao “Projeto Ex-Votos do Brasil” (2014). Destaque-se o pioneirismo desta aproximação, pois elevam estes artefatos da fé a objeto legítimo de reflexão acadêmica, trazendo à tona salas de milagres, antigos centros de peregrinação e pretendendo “dar voz” à crença popular nele expressa.

Estes estudos pioneiros no âmbito das Ciências da Comunicação e Museologia se destacam no relativo, ao menos aparente, esquecimento dos ex-votos pelas demais Ciências Sociais. Convém, todavia, refletir sobre a necessidade do esforço etnográfico em ampliar leituras e trazer referências que não os isolem de seu próprio processo existencial, limitando-se a torná-lo suporte de informações e comunicação, assim inadvertidamente esvaziando-o, tornando-os simples mediadores, investindo em interpretação que orientada por consideração de correspondência entre matéria e representação, imediata, lógica, mera operação da mente.

2. VOTOS E EX-VOTOS

Ex-votos são expressões da religiosidade popular que consistem em artefatos e performances apresentados como parte de um processo relacional entre devoto e o sagrado, manifesto em deuses, santos, espíritos, medidores especiais em retribuição e pagamento de pedidos atendidos. Este momento chamado ex-voto é, porém, parte de uma relação não linear e complexa chamada voto ou promessa, que surgem e apresentam a gratidão e o compromisso solene, íntimo e público, ato que vincula os envolvidos.

Dentre as referências do estudo da cultura popular dos ex-votos é interessante sempre reapresentar a perspectiva, centrada no caráter museológico, de Maria Augusta Machado da Silva (1981) que os destaca como “(...) prática desobrigatória posterior à graça ou mercê alcançada, como testemunho público contemporâneo, não só da força milagreira da divindade (ou seus agentes), mas também da gratidão do milagrado” (SILVA, 1981, p.17). O aspecto de divulgação encontra especial força em sua análise, assim amparando a percepção do artefato votivo como meio, suporte de uma mensagem pessoal que evidencia a relação quase íntima entre devoto e devocionado.

Alceu Maynard Araújo reserva verbete para apresentação do ex-voto ou “promessa”. A promessa afirma, é fórmula mágica, consubstanciada em forma de “(...) quadro, imagem, desenho, escultura, fotografia, peça de roupa, jóia, fita, mecha de cabelo etc. que se oferece e se expõe nas capelas, igrejas e salas de milagres em regozijo de graça alcançada” (ARAÚJO, 2007, p.154). Assim, além de enfatizar o artefato votivo, também o caracteriza em movimento mesmo quando os fixa em destino final ao marcar sua presença em estradas, cruzeiros e capelas pelo Brasil afora.

Porém, cabe aqui reflexão quanto à tendência “folclorizante” da análise ao situar sua produção à impotência contra o mais comum dos males que afligem o homem, a doença, entretanto vinculando sua permanência como prática às dificuldades econômicas que impedem a intervenção da ciência ou o acesso à ação médica, produto de falta de esclarecimento, desta maneira o ex-voto é meramente um efeito conjuntural (Idem, p.154).

Julgamos que esta análise de fato permite leitura de votos e ex-votos como capazes de apresentar a ação dos povos contra suas dificuldades, apresentar suas necessidades, anunciar respostas a perguntas presentes em seu cotidiano, porém seria insuficiente para compreendê-los, além da constatação de sua ampla distribuição tanto no campo, quanto em grandes cidades, tanto em classes mais carentes, quanto nas consideradas mais instruídas e abastadas, sendo que o pensamento “racional e científico” convive nos espíritos com o sentimento “mágico e religioso”. O mundo, enfim, comporta muitas explicações.

A ação de prometer, de compromisso e de diálogo, a perspectiva da obrigação mútua, insere-se na dramaticidade e densidade da produção de artefatos votivos, como argumenta sua vocação sensível e a apresentação do que chamaríamos de situações-limite, expõem publicamente, incluindo aspectos estéticos e imagéticos, os dramas que compõem a vida humana. Ex-voto (*ex-voto suscepto* - voto realizado) é artefato que se promete ao santo de devoção para se receber uma graça, ou o que se oferece por tê-la alcançado. A prática não é exclusiva do mundo católico, pois se encontra generalizada, tendo registro desde a remota antiguidade. Os votos ou promessas (*promissum*) confundem-se como o próprio ato criador de prometer (CASCUDO, 2012, p.582-583).

Para o católico é contrato entre o fiel e a divindade via intermediação dos santos. Pela ação de prometer obtêm-se aquilo que o devoto julga não poder realizar por meio natural, apelando, então ao sobrenatural. Uma das características marcantes do Círio da capital é o grande número de fiéis que pagam, durante as procissões, promessas feitas à Santa, sobretudo na Procissão principal chamada de Círio, porém não se limitando a esta, havendo na atualidade uma grande variedade de oportunidades rituais para esta exposição da fé. Sendo comuns na paisagem do Círio artefatos como partes do corpo em cera, barcos, casas, frutas, potes de barro, ou qualquer outro objeto que represente o pedido feito à Santa.

Não se restringem os ex-votos a artefatos, mas a artefatos-ação como no caso das crianças vestidas de anjinhos que participam em cumprimento de promessas contraídas pelos pais em benefício próprio, das crianças ou mesmo de outros membros da família. A exposição dos artefatos votivos nas procissões pode ter dois significados: indicam que o pedido foi atendido e o fiel está pagando a promessa, configurando assim o ex-voto, ou que antes mesmo de receber o milagre ele já o está pagando, esperando, assim, uma intervenção futura da Santa, que se vê obrigada a tanto.

Como já dito as razões das promessas são as mais variadas: doenças, desemprego, questões amorosas, aquisição de um bem, enfim, uma infinidade de distúrbios e desordens para as quais o devoto acredita necessitar de intervenção divina para sua superação, sendo o sagrado capaz de restaurar a ordem ou justificar a desordem. Mesmo que o pagamento de promessas ocupe papel de destaque na procissão, muitos participam independente desta relação, sendo comum a participação, inclusive “indo na corda” (SARÉ, 2005). Sua presença é declaração de pertencer à Virgem, como um atestado público de fé, para que sejam “olhadas”, protegidas com certeza e continuadas.

Portanto, não se pode considerar o ex-voto sem considerar o voto, o ato criador de prometer, expressividade do mundo, celebração da saúde, riqueza, ou reflexão da vida que não se vive sozinha, cercado que estamos de anjos, deuses, agentes do maravilhoso. Não se pode considerar o voto sem lembrar-se do ordinário e do extraordinário da dor, da perda, da esperança de superação dos obstáculos da existência.

Diante do ex-voto e ao considerá-lo como aspecto da materialidade do sagrado e sendo este sagrado expressão coletiva da vida cotidiana é interessante vê-lo como parte do fluxo vital no qual cotidiano e excepcional, o especial e o ordinário já não servem como referências dicotômicas.

Nesta análise é o Círio de Nazaré que surge como evento no qual os artefatos votivos se apresentam, a “quinzena nazarena” que consiste oficial (e extraoficialmente) em procissões, festas, missas, eventos, encontros liminares nos quais todas as fronteiras demonstram-se vazadas, permeáveis ao trânsito constante. Momento excelente para refletirmos sobre a vida e sobre como as coisas do mundo circulam.

3. MATERIALIDADES DO SAGRADO, ALGUMAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS

David Morgan (2010a, 2010b), contribuindo com a linha de reflexão apresentada, quer enfatizar perspectiva de trabalhar crença e materialidade da religião, considerando que a religião

não consiste exclusivamente de razão e abstração, porém nas instâncias da vida material que desenha o mundo espiritual, pois: "(...) [t]he transcendence does not come to them as pure light or sublime sensations in most cases, but in the odor of musky shrines or moldering robes or the pantry where they pray" (MORGAN, 2010a, p. 8).

Em seu capítulo teórico chamado "Materiality, social analysis and studies of religion", Morgan (2010b, p.55-74) investe na fenomenologia do corpo e da consciência. Ele discute o que considera os temas principais no estudo da cultura material da religião: a) emoção, sentimento e sensação; b) personificação; espaço e ritual; c) desempenho e prática; e por último, d) estética. É evidente em sua análise que todos estes temas são baseados em experiência de corporal (corporeidade) dos sujeitos.

O objetivo do estudo da cultura material religiosa, a conjunção de estudos da religião e sobre cultura material, é incluir a materialidade no campo estudos sobre a crença e o sagrado. Apesar do importante trabalho nos últimos anos, a Sociologia e Antropologia das Religiões continuam a ser dominadas por abordagens que presumem abstrata a "crença", categoria central da religião, muitas vezes reduzindo a religião a um corpo de asserções que exigem parecer favorável. Práticas, sensações, emoções, espaços e coisas, quando eles são examinados, são vistos como meras manifestações secundárias ou passivas de crenças anteriores, internas e mais fundamentais.

Ora, a crença não está na "cabeça" das pessoas, mas vestida nelas, elas as habitam, a executam e as expressam e reconstituem cotidianamente por meio de performances e rituais (OLIVEIRA, A. 2011; MONTES, 2012; DAMATTA, 1986). Assim, os ex-votos nos permitem aproximação e compreensão do catolicismo popular ou devocional, dentro da perspectiva da complexidade e multiplicidade que marca a identidade religiosa e, especificamente, a identidade católica no Brasil, uma identidade barroca (MENEZES, 2008, MALUF, 2001).

O sentido de cada voto (e ex-voto) é, ao mesmo tempo, único e coletivo, tanto expressa o conjunto dos problemas e das aflições que marcam a trajetória do devoto, quanto questões comuns à experiência e sentidos referidos à coletividade, dos paraenses e dos brasileiros. Identificam-se na devoção elementos comuns à cultura nacional, tais como a religiosidade popular marcada por característica relação sagrado-profano, público-privado, junto ao culto dos santos, um misto de distância respeitosa e íntima familiaridade (MONTES, 2012).

Diz Damatta (1986) o voto é pacto que obriga ambos, devoto e objeto de devoção, em uma relação que supera a aparente contradição entre a experiência de profunda intimidade e a reverência respeitosa, no sentido de resolver o problema apresentado. Ao pedir e oferecer sacrifício, algo precioso eu obrigo a retribuir (MAUSS, 2003). Frequentemente o pagamento é feito antes mesmo de recebê-lo de forma a aumentar o poder de persuasão sobre o divino. Maria, mãe de Jesus, figura proeminente no cosmos católico, destaca-se

neste contexto, pois o imaginário de dores e perseguições a tornam a mediadora excelente para as inúmeras dores e aflições humanas.

Para tanto, devemos pensar na própria categoria “paisagem” e em como ela instrumentaliza nossa compreensão sobre o Círio e seus ex-votos. Na procissão vêem-se os promesseiros carregando ex-votos representando casas, barcos, animais, materiais de construção, os corpos e partes do corpo - esculpidas em cera, miriti, gesso ou em madeira, mostrando ao mesmo tempo os males e as alternativas encontradas para a resolução de seus problemas.

A paisagem devocional impõe tempos diversos, sobrepõem experiências espaciais e temporais e constrói-se sob a marca dos corpos, como dito, produzindo corpografias (JACQUES, 2009). Memórias dos corpos que se movimentam no cumprimento do voto e em performance realiza o ex-voto, o publicizando, ao pagar a promessa, apresentando o corpo curado para satisfação de homens e divindade, em uma relação que é literalmente “visceral” como é visto na corda, “artefato-ação”.

Isto considerado, para melhor compreendê-los é necessário pensar estes artefatos em conexão com sua paisagem e corporeidade. Os fluxos no emaranhado de nós vitais, como os considerados, requisitam que consideremos seu movimento, seus processos, segui-los tanto intelectual quanto fisicamente, pelo tecido da cidade, outro e, outro emaranhado em fluxo. Uma proposição que surge do esforço de pesquisa sobre os ex-votos é que estes consistem uma etapa de um processo ritual que envolve o voto e ex-votos em uma etapa de sua “biografia” (KAPYTOFF, 2011), porém, mesmo considerando a grande utilidade de traçar uma “biografia”, deve-se reconhecer que as coisas não apresentam uma trajetória óbvia e linear, pois não há de fato como achar um início, pois não se trata de linha, mas de rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 17-49).

Na abordagem, o conceito de rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 43) é modelo de realização, cujos elementos configuram territórios onde as relações são agenciadas (assemblage) e novas formas de significação são produzidas. Um sistema que se caracteriza por princípios de heterogeneidade, porém plenamente relacional, no qual todos os pontos são fundamentalmente (e necessariamente) interconectáveis, não apresentando nem pontos fixos, extremidades ou hierarquias (como veríamos em um sistema de raiz fasciculado ou numa estrutura lógica binária). O tipo de relação rizomática só se realiza no campo das multiplicidades, pois: “(...) tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’” (Idem, p. 48). O ex-voto, quando adotando essa perspectiva, produz “territórios-significados”, assim como um paralelo processo de “desterritorialização” (Idem, p. 25-26) (imagens 01).

A perspectiva de considerar a imagem, digamos, do rizoma tem como função permitir o abandono da expectativa de relações consolidadas em modelos quer sejam de dualidade, quer sejam de totalidade, enfim enfatizando a multiplicidade (e sua incompletude). Ora, esta

perspectiva está em consonância com o que será desenvolvido por Ingold (2011, 2012), pois, a vida atravessando coisas - pessoas, eventos, paisagens, apresenta-se como múltiplos fluxos, configurando estados em contínuo encadeamento de relações, e materiais, devires.

4. CAMINHOS, FLUXOS E ASSEMBLAGE

O campo de circulação dos ex-votos não se limita, nem ao universo do próprio catolicismo, nem se restringe à própria procissão do Círio. Por exemplo, quanto à área simbólica, os ex-votos estarão presentes igualmente nos espaços de expressão das devoções populares do “culto às almas” (MONTEIRO, 2012), em cemitérios e igrejas de Belém - partilhado com o universo cosmológico da umbanda. No que se refere à vida social dos artefatos, considerando a orientação apresentada por Kapytoff (2011), o esforço compreensivo sobre os ex-votos, considerados como etapa de um processo que se inicia com o voto/promessa, requisita que se registre etapas de suas trajetórias possíveis: como o local de origem, que pode ser uma loja de artigos religiosos, o momento posterior à procissão, e mesmo seu retorno ao universo “profano” como mercadoria.

Uma aproximação “biográfica” (KAPYTOFF, 2011) tem sido utilizada para, construindo a “carreira” do artefato, poder pensar-se estes em processo, verificando-se as mudanças de status que compõe a “biografia social” do mesmo, demonstrando que entidades culturalmente construídas são permanentemente classificadas e reclassificadas.

Cabe neste momento apresentar breve relato recebido sobre o poder permanente dos ex-votos, quando me referindo em diálogo com outros técnicos do Sistema Integrado de Museus (SIM/SECULT-PA), foi informalmente relatado de que um Secretário de Cultura, colecionador de arte, teria comprado uma placa votiva, um ex-voto pictórico, no qual estava representado o doente sendo curado pelo poder divino, sua representação apresentava o doente devoto com o abdômen “aberto”, indicando o lócus corporal do adoecimento. Em um momento posterior, o comprador, que o adquiriu enquanto mercadoria, assim como bem artístico, sofre acidente e se encontra adoecido (em sua própria consideração, nos foi relatado) na mesma área (abdômen, barriga). Ele teria, então, relatado à minha interlocutora, que logo após sua recuperação, este teria se “livrado o mais rápido possível” da placa pictórica. Este acreditava, conforme relato, que a placa votiva teria atraído o acontecimento e que teria se reproduzido exatamente como ele via na pintura. Ou seja, a transição entre sagrado e profano, patrimônio, mercadoria e instrumento mágico não se dá linearmente, mas sobrepõe, contrapõe e não necessariamente apresenta sucessão lógica e exclusiva. Este é ponto importante para que possamos bem utilizar a perspectiva apresentada por Kapytoff (2011).

Qualquer artefato pode ser transferido à esfera do ex-voto. Não são ex-votos, tornam-se ex-votos. Ao ponderar sobre os ex-votos, refletimos sobre os votos, ações que vinculam, transformam e acionam corpo e alma do devoto, modificam e constroem paisagens, produzindo um imaginário, materializando a memória.

Ao nos remeter a uma religiosidade popular e investir nas dimensões estéticas e lúdicas que contrapostas ao resistente logocentrismo de nossa sociedade (ESCARDÓ, 2013), expressando projetos de vida e expectativas sociais, assim como revelar dores, mazelas e necessidades no exercício de uma religiosidade popular (e suas profundas dimensões políticas) (DAMATTA, 1986), os ex-votos estão sempre apresentando novas “camadas”, requisitando novas aproximações. Não só ação ou função, mas reflexão, (re)apropriação do mundo. A atual consideração é da urgente necessidade de dissolver as fronteiras dos objetos ao considerar “corpo” e “paisagem”, de forma a nos aproximar destes artefatos em sua complexidade.

Ao pensarmos em cultura material e religião, é essencial que a concepção do “objeto” ensimesmado seja substituída por tessitura teórica na qual a fenomenologia dos artefatos culturais se destaque. Morgan (2010a) propõe compreensão da cultural material sob este aspecto: performance, corpo, espaço e coisa, as materialidades da fé.

Corpo, paisagem ou artefato não são invólucros fechados que se comunicam como outros corpos. Suas fronteiras são vazadas pelos fluxos da vida, chuva, cheiros, texturas, temperaturas, sons, são emaranhados vitais (ver imagens 1). Ingold (2012), por sua vez, busca afastar-se tanto das abordagens centradas nas pessoas e na subjetividade, assim como das abordagens centradas nos “objetos”, exatamente repensando-os como “coisas”. O processo que busca é inverso ao que aponta como representativo das abordagens sobre “objetos”, concentrados em aspectos funcionais, que sustenta a seu ver uma inadequada dicotomia entre as pessoas, coisas e mundo.



Figura 1. Fronteiras borradas. @Anselmo Paes, 2012-2013.¹

Busca Ingold (2012), concepção ontológica que enfatize os processos de formação em oposição do objeto - produto final, fato consumado. Logo o mundo é composto por coisas - processo. Esta abordagem sobre as coisas está atenta para os processos de formação, aos fluxos e suas transformações. Coisas têm vida, percepção que é trabalhada enquanto “(...) capacidade geradora do campo englobante de relações dentro do qual as formas surgem e são mantidas no lugar” (INGOLD, 2012, p.27).

Seu alerta é quanto à redução das “coisas” aos “objetos” e de sua correspondente retirada dos processos vitais, ou seja, não a materialidade, mas o fluxo de materiais (som, textura, atmosfera, líquidos, etc.). Seguir estes fluxos, trilhar os caminhos geradores, nos quais uma coisa é uma concentração destes fluxos, de linhas em uma malha que não conecta, mas aproxima-se e encontram outros fluxos vitais, estes emaranhados são, assim, momentos em fluxos. Propondo a compreensão do mundo e sua dinâmica, as “coisas” estão em fluxo, enquanto os “objetos” são autocontidos; o primeiro refere-se aos processos e o segundo oferece um resultado final; um apresenta-se como o encontro e um emaranhado de linhas de forças, o outro como produto do isolamento dos fluxos vitais; o primeiro é “vida”, o outro é “morte”.

Em contraste com os "objetos", as "coisas" não são uma “(...) entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem neles contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós” (INGOLD, 2012, p. 29) e é esta perspectiva que instrui o esforço de compreensão, do qual surge o método: seguir os processos – fluxos - ao evitar a distinção entre coisas e pessoas como fundamento analítico, a concepção de que ao invés de atentarmos para a “matéria” devemos pensar em um “mundo de materiais”, assim sugere que trazer objetos - de volta - à vida, indica inserir

¹Em sentido da esquerda para direita e de cima para baixo: terço envolvido no devoto é sendo levado em caminhada. Onde começa e onde termina a fronteira de sua pele? Carro dos Milagres com representação do milagre de Dom Fuás Roupinho e menino entre os ex-votos; livros levados sobre a cabeça de devota; água sendo distribuída aos promesseiros na corda, outra prática votiva, esta não deixa ex-voto para posterior registro, mas compartilha das mesmas lógicas.

nós em um mundo em formação, mundo animado em constante fluxo gerativo, considerando que "(...) as coisas vazam sempre transbordando pelas superfícies que se formam temporariamente em torno delas" (Idem, p. 29).

No atual momento de reflexão sobre o campo dos artefatos os olhares dos autores já apresentados pretendem quebrar as distinções duras entre campos da objetividade e da subjetividade, oferecendo-nos a perspectiva de que as coisas devem ser percebidas como compondo uma assemblage (agenciamentos) (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 18). Considerando a proposição de uma assemblage, o humano e o não-humano não se encontram separados. As coisas estão dobradas sobre si, em um "enxame" e "nós" de vitalidades, como nos indica Ingold (2012). Esta agência, remetendo e ampliando a tão debatida perspectiva apresentada por Gell (1998), não está localizada nos objetos ou no corpo humano por si só. Em vez disso, a agência é sempre confederada, múltipla, distribuídas em assemblage.

Um livro, por exemplo, como o apresentado junto as imagens 1, é um conjunto deste tipo, uma assemblage. É uma multiplicidade, apresenta estratos, que sem dúvida, tornam-no um tipo de organismo, ou significando totalidade, ou determinações atribuíveis. O livro é um misturado de peças discretas ou peças que são capazes de produzir efeitos em quaisquer números, uma vez que é um bem organizado e coerente. A beleza de sua montagem é que, uma vez que falta-lhe organização, pode dispor em seu corpo qualquer número de elementos díspares. O livro em si pode ser uma montagem, mas seu status como uma assemblage não o impede de contendo assemblage dentro de si mesmo ou entrando em novas assemblage com os leitores, bibliotecas, fogueiras, livrarias, etc.

A concepção instrumental da assemblage (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p.22), número de coisas ou partes de coisas, linhas e velocidades entrelaçadas em um único contexto, tessitura que pode trazer um número de efeitos: sejam estéticos, produtivos, econômicos, etc., assim, para alcançar as coisas, como os ex-votos em sua potencialidade, deve-se acessar essa assemblage a partir de ângulos e linhas diversas considerando nossa incapacidade de impor fronteiras, limites e distinções. Um ex-voto pode, como temos visto, participar de uma assemblage de vitalidades, pois seu status instrumental não o esgota ou o previne de conter ou participar de outras assemblage. Portanto, os ex-votos são um cosmos.



Figura 2. Fluxos da paisagem devocional. @Anselmo Paes, 2012.

Ainda em contribuição a nosso diálogo, a concepção de paisagem (landscape) apresentada por Tim Ingold (2000) igualmente rejeita a divisão entre mundo “interior” (subjetividade pura) e mundo “exterior” (objetividade pura), assim: “[t]he landscape, i hold, is not a picture in the imagination, surveyed by the mind’s eye; nor however is it an alien and formless substrate awaiting the imposition of human order” (INGOLD, 2000, p.191).

Ao referir uma paisagem (landscape) esta se contrapõe, apenas para sua reconsideração à perspectiva de uma taskscape (“tarefagem”), pois se deve adotar o termo em *task* - “tarefa”, “(...) defined as any practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life. In other words, tasks are the constitutive acts of dwelling” (idem, p.195). E ainda, dando sequências ao seu argumento e reflexão:

It is to the entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of taskscape. Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the taskscape is an array of related activities. And as with the landscape, it is qualitative and heterogeneous: we can ask of a taskscape, as of a landscape, what it is like, but not how much of it there is. In short, the taskscape is to labour what the landscape is to land, and indeed what an ensemble of use-values is to value in general (Idem, p. 195).

Para nos aproximarmos da paisagem devocional do Círio, registro, produção ou seleção de imagens não é somente instrumentalização, mas atos de reflexão contínuos às demais formas textuais (ver imagens 01, 02, 03).

5. DE EXPRESSIVIDADE E EX-VOTO

Coisas são mais que coisas, nos diz Morgan (2010a). Ingold (2000, 2011) nos mostra como os invólucros são “vazados” e as coisas “incontinentes”. Deleuze & Guattari (2011) nos apresentam os fluxos incansáveis, que constituem o próprio mundo. Qualquer tentativa de isolar ou procurar um ponto de começo tende a falhar ou se demonstrar arbitrária na assemblage do mundo.

Os ex-votos são processos, uma etapa em um processo contínuo de transformações nos fluxos da matéria e materiais. Sua “biografia” (KAPYTOFF, 2011) nos revela os caminhos e fluxos da vida, mapeiam a cidade, a constroem, produzem paisagens, entrelaçam. Há múltiplas camadas de sentidos em cada uma de suas assemblage, porém, antes de tudo, os ex-votos não podem ser pensados como invólucros fechados, suas fronteiras reforçadas, pois eles são produzidos por vários fluxos e constituem novos fluxos.

A assemblage (imagem 3) de moldura e Foto e imagens de Nossa Senhora de Nazaré, o cacho de açaí com foto do devoto e animal de estimação, sua corrente e a coleira, a reprodução em isopor de casa, novamente acompanhada de foto e coleira, oferecidos a padroeira, pelo devoto Gilson Cravo - morador do distrito de Icoaraci-PA, em agradecimento pela cura de sua cadela que foi envenenada e por ter conseguido adquirir a sua casa própria, depositados no Museu do Círio após o pagamento do voto, referentes aos Círios de 1998, 1999, 2001, 2002. Traçam percurso complexo, não linear, cujos fluxos emergem e submergem e cujas expressões são multiplicadas. O adoecimento do animal de estimação, inicia um processo de contínua lembrança, celebração e pagamento de pedidos que se unem ao desejo atendido da casa própria, a procura e entrega então Museu do Círio para publicizar estas relações criadoras.



Figura 3. Expressividade e materialidade do sagrado. Acervo de ex-votos do Museu do Círio do Pará (SECULT-SIM). @Anselmo Paes e Antonio Vander, 2007 e 2015.²

O devoto em jornada de vários anos apresenta seus pedidos em artefatos votivos que exprimem várias das esferas da vida. O animal de estimação pôde ser alvo do milagre, não será excluído da esfera da graça divina, aliás, ele é o início de um processo contínuo de agradecimento ao qual se juntarão outras questões, desejos, obstáculos superados. Agregando e ampliando sua ação, pois a vida em fluxo requer a sacralização barroca dos dramas da vida, ricos, significativos, espetaculares.

Estes artefatos expressam a perceptível “mistura” entre o sagrado e o profano, a casa habitada pelo sobrenatural, este agora familiarizado, um esforço profundo de visibilizar o invisível e de tornar sutis e translúcidas as fronteiras da matéria antes dura e impermeável. As reproduções de casas unem o animal, a santa e a família do fiel devoto em encontro. Através das imagens, da coleira, os próprios milagrados estão presentes, tanto materialmente quanto espiritualmente. Sem dúvidas todas estas fronteiras artificiais são abolidas.

Esses fluxos criacionais apresentam o barroco do ethos católico que apresentam o emocional e a teatralidade como eixo, assim como apropriações intimistas do sagrado nas quais “(...) a presença constante do sagrado, inextrincavelmente imbricada com as comezinhas

² Em sentido da esquerda para direita e de cima para baixo: cacho de açaí envolto em fitas vermelhas com imagem de N. S. de Nazaré e foto de devoto e seu animal de estimação com texto pelas “graças alcançadas (...) ano V do seu fiel devoto”; coleira e corrente fixada em cacho de açaí de açaí, imagem de N. S. de Nazaré, fitas vermelhas e texto “agradeço a graça alcançada”; reprodução de casa em isopor, com imagens do Círio e de N. S. de Nazaré e da cadela milagrada, com texto “02 graças alcançadas”; casa em isopor com coleira e fotos de N. S. de Nazaré e fotos dos familiares do devoto; ex-foto da cadela salva, cercada de imagens de N. S. de Nazaré, tendo no interior da moldura pelos do animal, acompanhado de texto “agradeço a graça alcançada”.

mazelas cotidianas da vida humana (...)” (MONTES, 2012, p.49), esse ethos lúdico, de religião íntima e de familiaridade, abundante que invade todas as esferas da vida, nos leva a considerar o barroquismo do ethos religioso brasileiro que se exprime além do seu período histórico, assim:

(...) tradução de uma experiência de mundo marcada pela contradição que cinde, sem separar totalmente, e integra, de modo precário, duas metades indissociáveis de uma vivência ao mesmo tempo moderna e arcaica: de um lado, o sentimento moderno do poder criador do indivíduo, livre das amarras teológicas e sociais que em outras eras restringiam sua capacidade infinita de experimentação e expressão; de outro, o sentimento arcaico da sua limitação radical, em face de um mundo que, material e espiritualmente, escapa ao seu controle” (MALUF, 2001, p.1).

Daí sua expressividade, sua força comunicacional, seus processos existenciais de significação. Incluso esse barroquismo nos processos de um ethos religioso popular e devocional é, portanto contraposto, combatido, pelos projetos cartesianos de uma fé pura, imaterial e cartesiana como proposto de tempos em tempos pelo catolicismo eclesiástico (MAUÉS, 1995; MONTARROYOS, s/d.).

Os ex-votos são bons para pensar, eles falam, comunicam, acionam identidades, permitem a catarse, todos estes processos de forma contínua, em encontro. Portanto, os estudos sobre as materialidades do sagrado, suas dimensões expressivas, a cultura material que compartilha das sacralidades do mundo, não os concebem mais isolados do processo performático e denso de sua criação, não mais exclusivamente depositados ou patrimonializados, voto e ex-votos constroem um cosmos.

6. BREVES CONSIDERAÇÕES

Como parte e etapa de um processo, a circulação de votos e ex-votos se dá no espaço urbano de Belém, durante as procissões e festas devotas do Círio, no qual se destaca como “principal” a procissão do segundo domingo de outubro. A grande multidão que se reúne diante da Catedral da Sé para o início da caminhada que levará a Santa e seus fiéis até a Basílica de Nazaré, agora Santuário, no bairro de Nazaré, muda o “clima” da cidade. Podemos nesta direção falar em uma “paisagem devocional” do Círio.

Quando tratamos de expressão, expressividade, consideramos que expressar não é representar, expressar é ser. O que é o ex-voto? É a dor do caminho da vida, assim como sua

felicidade, é o trajeto da loja ou banca, da casa à rua lotada, o sol da manhã e o corredor de mangueiras que alivia a caminhada, é o encontro dosromeiros e devotos, a troca de olhares e reconhecimento mútuo, a reflexão sobre a vitória alcançada, ou a esperança do pronto atendimento por parte da “milagrosa senhora”. É o encontro com o amigo ou conhecido que me vê cumprindo o ex-voto, cabeça de cera na mão, votos misturados, ex-votos colidindo, barco navegando no “rio de gente”, seguindo os fluxos, mergulhado em músicas e orações, nas confusões de um domingo sacro, em um barroquismo (MENEZES, 2008) cosmogônico, diríamos que voto e ex-voto conteriam um ethos, uma visão de mundo.

Enquanto processo, porém sem recair na fragmentação estrutural dos rituais, é na performance, na corporeidade que constitui as coisas do mundo. A performance inclui corpos, ambiente e coisas em uma assemblage, cuja imagem mais representativa deve ser a do fluxo rizomático. Muda o estatuto das coisas e constrói artefatos. Ela agencia, os artefatos agenciam, e o que é agência senão a capacidade de mobilizar sentimentos, valores, construir identidades (HOSKINS, 2013), tudo isto está presente no trajeto votivo, na biografia das coisas.

Não é possível falar de ex-voto sem falar de voto, não é possível ignorar os caminhos traçados e as marcas na cidade e da cidade, assim como de seus participantes. A jornada em torno destes artefatos, das coisas, que em meu primeiro momento de reflexão apresenta-se junto ao Museu do Círio (PAES, 2012), porém levam inevitavelmente para fora do espaço sacralizado do patrimônio museal, sem abandoná-lo, não excluindo, mas incluindo-o. Despertam memórias que incluem todas as esferas do ser. Reapresentam-se incansavelmente, tecendo novos fluxos. O mundo, os ex-votos, as coisas, pedem para serem literalmente seguidas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CASCUDO, Luís. “Promessa (verbete)”. In: **Dicionário de folclore brasileiro**. 12ª Ed. São Paulo: Global, 2012, p. 582-583.
- COELHO, Geraldo Mártires. **Uma crônica do maravilhoso: legenda, tempo e memória no culto da Virgem de Nazaré**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998.
- DAMATTA, Roberto. “Os caminhos para Deus”. In: **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 109-118.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil plátos: capitalismo e esquizofrenia 2**. V.1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- ESCARDÓ, Zenia Yébenes. “El exvoto da que pensar. Homenaje a Alfredo Vilchis”. **Jornadas de antropologia visual**. Disponível em: <http://www.antropologiavisual.com.mx/es/homenajes-y-retrospectivas/134-la-revolucion-imaginada.html?start=3>. Acesso em: 30.04.2013.
- GELL, Alfred. **Art and agency**. Oxford: Clarendon, 1998.
- HOSKINS, Janet. “Agency, biography and objects”. In: KEANE, Webb *et al.* (Ed.). **Handbook of material culture**. London: Sage, 2013, p. 74-84.
- INGOLD, Tim. **Being Alive: essays on movement, knowledge and description**, New York, Routledge, 2011.
- _____. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
- _____. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. In: **Horizontes Antropológicos**, Ano 18, N. 37, Porto Alegre, 2012, p. 25-44.
- JACQUES, Paola. “Corpografias urbanas: a memória da cidade no corpo”. In: VELLOSO, Monica Pimenta *et al.* (Orgs.) **Corpo: identidades, memórias e subjetividades**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009, p. 129-139.
- KAPYTOFF, Igor. “The cultural biography of things: commoditization as process”. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). **The social life of things: commodities in cultural perspective**. 9ª ed. New York: Cambridge University Print, 2011, p. 64-91.
- MALUF, Marcia. “O aspecto barroco das festas populares”. **Revista Olhar**. Ano 03. N 5-6. Jan-Dez/2001, p. 1-6. Disponível em: http://www.ufscar.br/~revistaolhar/pdf/olhar5-6/maluf_corrigido.pdf. Acesso em 12.01.2015.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia.** Belém: Cejup, 1995.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 185- 314.
- MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. “O Barroco como cosmovisão matricial do ethos cultural brasileiro”. **Revista de Ciências Sociais**, Volume 39, Número 1, 2008, p. 50-77.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOREIRA, Eidorfe. **Visão geo-social do Círio.** Belém: Imprensa Universitária, 1971.
- MONTARROYOS, Heraldo. **Festas profanas e alegrias ruidosas (A imprensa no Círio).** Belém: Falângola Editora, s/d.
- MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e assombrações de Belém.** 6ª Ed. Belém: Cosmos Editora, 2012.
- MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- MORGAN, David. “Introduction: the matter of belief”. In: ____ (Ed.). **Religion and material culture. The matter of belief.** New York: Routledge, 2010a, p. 1-17.
- ____. “Materiality, social analysis, and the study of religions”. In: ____ (Ed.). **Religion and material culture. The matter of belief.** New York: Routledge, 2010b, p. 55-74.
- OLIVEIRA, Anderson José de. “Corpo e santidade na América Portuguesa”. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia. **História do corpo no Brasil.** São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 45-68.
- OLIVEIRA, José Cláudio. “Semiologia dos ex-votos na Bahia: arte, simbolismo e comunicação religiosa”. **Revista internacional de folkcomunicação**, V. 5, N. 9, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=folkcom&page=article&op=view&path%5B%5D=560&path%5B%5D=395>. Acesso em: 30.05.2013.
- PAES, Anselmo. _____. “O Museu do Círio como ponto de encontro”. In: BRITTO, Rosângela *et al.* **Miriti das Águas: pesquisa etnográfica, estudo da coleção do Museu do Círio, exposição museológica.** Belém: SECULT-PA, 2012.
- _____. “Tecendo os fluxos da matéria: ex-votos no Círio de Nazaré em Belém do Pará”. **Illuminuras** (Porto Alegre), n. 34, ago./dez., 2013, p. 155-173.

PROJETO EX-VOTOS DO BRASIL. Disponível em: <http://projetoexvotosdobrasil.wordpress.com>. Acesso em: 28.02.2014.

SARÉ, Larissa L. P., **A serpente no asfalto. Estudo compreensivo do espetáculo da corda dos promesseiros no Círio de Nazaré em Belém do Pará.** Salvador: Tese de Doutorado em Artes Cênicas, UFBA, 2005.

SILVA, Maria Augusta Machado da. **Ex-votos e orantes no Brasil: leitura museológica.** Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.

SILVEIRA, Flavio Leonel Abreu da. "A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar". In: _____ & CANCELA, Cristina Donza (Orgs.). **Paisagem e cultura. Dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade.** Belém: EDUFPA, 2009, p. 71-83.

As dores no discurso epistolar dos romeiros do Padre Cícero

Maria das Graças de Oliveira Costa Ribeiro (IFCE)
Luiz Assunção (UFRN)

RESUMO

Este estudo ocupa-se em analisar as cartas que os devotos enviam para o patriarca religioso, padre Cícero, verificando como se constitui a relação das trocas linguísticas entre os romeiros e o padre Cícero através da emissão de cartas. Os nossos propósitos residiram em entender as causas que levam à produção das cartas pelos devotos, detendo-nos nas súplicas de intercessão ao padre Cícero. Assim é que, à busca pela proteção e por resposta para seus problemas existenciais e religiosos, esses romeiros percorrem estradas, num verdadeiro desafio para encontrar alento junto ao seu referencial divino, ou seja, a própria figura do padre em questão. Daí, as inúmeras manifestações de fé que vão desde promessas a incansáveis viagens em paus-de-arara ou ônibus, trazendo consigo o reconhecimento do milagre recebido através dos ex-votos, até, por fim, a escritura e entrega de cartas dirigidas ao *padrinho*, numa comprovação da consciência existencial do sacerdote por parte daqueles escreventes e emissários.

Palavras-chave: Cartas; Devotos; Padre Cícero;

ABSTRACT:

This study is concerned to examine the letters that devotees send to the religious patriarch, Father Cicero, checking as is the relationship of language exchanges between the pilgrims and Father Cicero by issuing cards. Our purposes resided in understanding the causes that lead to the production of the letters by the devotees, stopping us in intercessory prayers to Father Cicero. So it is that the quest for protection and response to their existential and religious issues, these pilgrims traverse roads, a real challenge to find encouragement from your divine reference, that is, the very figure of the priest in question. Hence, the numerous expressions of faith ranging from promises the tireless travels sticks-de-macaw or bus, bringing with it the recognition of

the miracle received through the ex-votos, until finally the writing and delivery of letters to the godfather, a proof of existential awareness of the priest by those clerks and messengers.

Keywords: Letters; devotees; Father Cicero;

1. AS DORES NO DISCURSO EPISTOLAR DOS ROMEIROS

"[...] Ao escolher palavras com que narrar minha angústia, eu já respiro melhor.
A uns, Deus os quer doentes, a outros quer **escrevendo**".

(Ex-voto, Adélia Prado)

Quem conhece a cidade do Juazeiro do Norte-CE sabe muito bem que não se pode dissociar aquele município de sua efervescente religiosidade. Desde a chegada do padre Cícero por volta de 1872, culminando com o tão divulgado “milagre da hóstia” até os nossos dias, Juazeiro passou a ser chamada a “Meca do sertão” por atrair romeiros provindos de todos os estados do Brasil na mais concreta manifestação de fé.

Nesse sentido, das diversas formas de se traduzir a devoção ao padre Cícero, a escrita das cartas foi a que mais nos intrigou; primeiro pela continuidade dessa ação, segundo, pela forma transgressiva, escolhida pelos afilhados do padre Cícero em encontrarem uma forma de ultrapassar os limites entre céu e terra, através do envio de cartas que todos os dias, e mais intensamente em tempo de romarias, são depositadas no cofre, exposto no Museu do Padre Cícero, localizado na Colina do Horto em Juazeiro do Norte-CE, ou, por vezes no seu túmulo, na Igreja do Socorro da mesma cidade.

Foi ao verificar o teor de algumas dessas missivas que nos levou a investigar o referido fenômeno, com uma pretensão de contribuir, no sentido de apresentar outro olhar para aquela prática comunicativa, vista por muitos como mais uma comum ferramenta, desconsiderando a riqueza e o valor antropológico que dali emana.

Surgiu, por conseguinte, a nossa primeira inquietação, seria que tipo de olhar deveríamos ter diante desse manancial de dados, uma vez que essas cartas suscitam uma pluralidade investigativa nas mais diferentes formas de expressão devocional e da relação estabelecida entre o romeiro e o padre. A primeira evidência é que todas as cartas revelam verdadeiras histórias de vida, de intimidades que talvez aqueles emitentes jamais contassem em outra

forma comunicativa. Mas, o mel investigativo que dali emana não para apenas nesse propósito, nem se esgota nessa perspectiva, há em cada missiva um grito apelativo o qual reclama uma maior atenção por parte do poder eclesiástico.

Quanto à composição do corpus, foram determinadas, como universo desta investigação, as cartas dos romeiros, enviadas ao padre Cícero, depositadas no seu próprio túmulo, como também na Igreja do Horto em Juazeiro do Norte-CE; além das pregações religiosas destinadas aos romeiros, no decorrer das missas em tempo de romaria. Ao todo, foram lidas em média 300 cartas, 189 selecionadas para o corpus. Dentre 65 pregações ouvidas durante as celebrações litúrgicas voltadas para os devotos

As cartas foram categorizadas, abordando as temáticas das dores, consistindo em pedidos de saúde, intervenção na vida amorosa, pluralidade de crenças, cartas de jovens e pedidos de empregos, como também as denominadas “cores”, desdobrando na escrita de si, nos testemunhos de milagres; nas cartas de agradecimentos e a devoção ao padre Cícero.

Na maioria das cartas selecionadas no corpus desta pesquisa, há um grito, um desespero, um pedido de socorro na urgência em sanar as fatalidades da vida. Falaremos, então, por essas dores vindas do âmago da alma até materializarem-se em palavras e dessas em cartas e das cartas à espera e a esperança de uma luz, ainda que no fim do túnel. Mas, quem, realmente, são esses guerreiros da escrita e da vida? Façamo-los conhecidos:

1.1. OS ESCRIVENTES DO SAGRADO

Provindos, em sua grande maioria, das cidades nordestinas, destacando principalmente o estado de Alagoas, esses romeiros, após o conhecido e divulgado “milagre da hóstia” em 1889, fazem peregrinação ao Juazeiro do Norte, inicialmente, incentivados pelos próprios párocos de suas cidades. Depois, por própria iniciativa, organizam caravanas e marcham para o Juazeiro sagrado.

Uma das primeiras motivações era a apreciação dos paninhos manchados de sangue, postos na igreja resultantes do “milagre da hóstia”. Depois do interdito eclesial, em que Dom Joaquim ordena e proíbe tais peregrinações, sem mais o “selo eclesiástico do milagre”, por determinado tempo, os padres dissidentes do padre Cícero cessaram de incentivar as romarias, ficando apenas a massa de romeiros que, independente de um aval ortodoxo não se deixou levar por correntes contrárias e passaram “a se dirigir para o Juazeiro não só em função do milagre, mas também, em busca de um lugar sagrado e do padre que tinha fama de ser santo e protetor da gente pobre do sertão” (BRAGA, 2007, p.324).

Se o padre Cícero e o falado milagre não eram bem vindos para muitos, a imagem dos seus seguidores, principalmente provindos de uma camada paupérrima, era igualmente depreciativa por extensão. Nessa época, os romeiros não olhavam, eram olhados, e olhados por civilizados que miram selvagens. Daí que, romeiros e fanáticos eram sinônimos da forma transviada de ser e de se fazer religião.

O perfil dos romeiros vai se tecendo conforme as graças pedidas e alcançadas. Os agraciados podem ser novos ou velhos, por isso não cabem num estereótipo, numa forma classificativa e típica. Cabem nas suas histórias, nas suas formas plurais de portar-se diante do sagrado, de vestir-se, de rezar e divertir-se. Assim, prazer e penitência são lados de uma mesma moeda. Claro, que os romeiros característicos, de chapéu e rosário ainda desfilam nas ruas de Juazeiro e formam o quadro do espetáculo de fé. Mas quem de nós ousaria dizer que aquele senhor bem vestido, vindo com o seu carro importado, também não foi acalentado, embalado com os benditos do padre Cícero? Por tal razão, salientamos uma leve diferença entre romeiro e devoto, já entendendo que todo romeiro é devoto, mas nem todo devoto é romeiro. O romeiro faz romaria, ao considerarmos a romaria católica como uma “distinção espacial entre a morada do Santo e a dos fiéis. É esta distinção que o romeiro dramatiza ao deixar o seu lugar de trabalho e de lazer, o espaço de sua existência cotidiana, para dirigir-se ao lugar sagrado” (FERNANDES, 1988, p.96).

O devoto se constitui na fé em padre Cícero, mas o romeiro além de devoto, é peregrino e todo ano, vem à busca de consolo e alívio para as ladeiras de seus queixumes. O que não lhes impede de apresentarem felicidade e gozo por estarem na *terra santa*. Daí que cantam, rezam, caminham, acendem velas e participam dos momentos litúrgicos.

Após a morte do padre Cícero, em 20 de julho de 1934, os romeiros continuaram por conta própria esse roteiro sagrado, agora vindo, impulsionados pelas graças pedidas e alcançadas através da intercessão do *padrinho*. A trajetória da fé adquiriu, desde então o destino certo: o Juazeiro sagrado, terra que ainda hoje recebe cerca de dois milhões de romeiros nas suas principais romarias, tornando o segundo maior centro de romaria, depois de Aparecida do Norte em São Paulo.

Ao entrarmos no *Juazeiro Sagrado*, vamos percebendo que os romeiros de hoje são os continuadores do ciclo de peregrinos, que em meio ao turbilhão da indiferença religiosa, acabaram, segundo seus próprios testemunhos, conseguindo graças. É devido a essas recebidas bênçãos que o cordão só tende a fortalecer. O chapéu vai sendo passado de pai pra filho, de avô para neto, num interminável ciclo devotivo.

É aquele fiel que muito antecipadamente, prepara-se para a travessia de sua terra natal até o Juazeiro do Norte, uma vez que a romaria começa meses antes, nos preparativos da

mesma, na convocação das caravanas; nas reservas das economias; na decisão, em grupo, de como será ornamentado o veículo.

É também através desses transportes, que chegam as cartas para o padre Cícero, discursos escritos desses transeuntes do sagrado que falam, oram e escrevem, dando um destino às suas dores, uma vez que nas cartas analisadas, há um patrimônio de petições ao patriarca protetor, que vão desde bênção e proteção à questão da saúde do corpo da alma. Rogos por milagres adoçados com promessas; pedidos inusitados e cartas longas com intermináveis histórias. Verdadeira terapia em diferentes vozes de jovens, de mães desesperadas, homens sem plume; mãos que apelam ao traçar suas linhas por um fim de suas lamúrias nesse “vale de lágrimas”. Vamos a esse vale?

1.2. DAI-ME SAÚDE, MEU PADIM PADRE CÍCERO!

“Meu padrinho padre Cícero, peço ao senhor que eu fique boa de todos os meus problemas, desse problema na língua, dos dentes e da garganta...” É assim que Z. G. inicia a sua carta e continua o detalhe de sua doença:

“a infecção urinária, que eu fique boa da bexiga, do útero, das taxas de colesterol, tigricerídios e baixe a pressão – Faça aparecer algum dinheiro atrasado [...] Faça meu marido ficar bom da coluna, da artrose, da pressão alta, fique bom da próstata ela reduza o volume e fique bom da impotência sexual”.

(Z.G. Carta sem data, nem local. Carta nº 33).

Foi muito difícil, separar desse corpus as cartas que não falam dos pedidos de saúde uma vez que em todas elas sempre mencionam esse apelo, apesar de algumas apresentarem-no como eixo principal. Na verdade, os devotos-escreventes comportam-se como se estivessem diante de uma consulta médica, detalhando todos os seus queixumes físicos ao falecido patriarca.

Ao tratarmos do aspecto da saúde, vamos observando, que ao longo das cartas, há uma evidente vinculação entre corpo e alma de modo que os sintomas físicos afetam a mente e consequentemente a forma de ver e viver a doença. Um escrevente anônimo abre sua carta já rogando por um “milagre” que seria a cura de um problema de epilepsia e continua: “... me dê a felicidade de ser uma pessoa curada, que eu mesmo possa confiar em mim, nos trabalhos, sem uso desses comprimidos”. Esse trecho ilustra bem a discussão que ora abordamos na interdependência entre mente e corpo. Embora medicado, o devoto requer a sua segurança e consequentemente a sua autoestima, uma vez que a cura implica no equilíbrio total de sua vida.

Para ilustrar ainda mais essa perspectiva sistêmica da saúde, vejamos o desabafo da escrevente:

[...] cura essa doença dos meus olhos, cura esse verme que tem dentro de mim, faça que minha menstruação passe sem em precisar de remédio [...] Meu padre Cícero, eu lhe peço do fundo do meu coração e do fundo da minha alma, tem piedade de mim. Pelo amor de Deus, traga o meu marido pra mim para me amar e nós viver juntos até o fim da vida [...].

(M.A.S. sem data, sem local. Carta nº 65).

Como vemos, há um pedido de cura da doença, mas há uma súplica maior para a volta do marido, que, do ponto de vista da medicina, trata-se da *somatização* cuja situação emocional altera o físico que por ela também é alterado. É como se não pudéssemos dissociar o físico do psicológico. É verificável, em muitas cartas, que essas dores se misturam; os escreventes, ao mesmo tempo em que relatam suas dores físicas, em meio a isto, deixam desfilhar também o rosário de problemas familiares que, a nosso ver, se não são provocadores imediatos da doença, no mínimo colaboram para a alteração do quadro.

Há nos inúmeros clamores desse gênero, também, casos fáceis de serem resolvidos com uma simples consulta ao médico. No entanto, por conta das condições financeiras, essas mesmas pessoas não podem contar com a básica assistência, acabam, desse modo, invocando as forças dos céus para tal. Numa carta datada de 16 de junho de 2010, a escrevente dirige-se assim ao padre Cícero: “Meu padre, me diga porque eu tenho medo de andar só e está entre as pessoas, medo de dormir no escuro, me ensina um remédio em sonho assim que leia esta carta” (M.C. S., São João, 2010 - Carta nº 42).

Nessa carta há duas considerações a fazer: A primeira é a dificuldade do diagnóstico da doença por parte da escrevente. Pela sua descrição, entende-se que se trata de um transtorno que pode ser controlado com medicação e psicoterapia, uma doença fácil de ser detectada por um profissional especializado; no entanto, recorrer ao santo ou pedir ajuda aos mortos “funciona como denúncia involuntária da ineficiência das instituições, (inclusive religiosas) e da solidariedade dos vivos.” (RODRIGUES 2003, p.26). Ou seja, as cartas dessa natureza, acabam por denunciar a ineficiência ou mesmo a inexistência de políticas públicas que venham favorecer a questão da saúde, principalmente para uma determinada escala social da população desprovida de assistência médica.

Numa outra carta, o devoto não anula a ajuda do médico, no entanto pede ao padre Cícero para que o mesmo seja inspirado por ele. Desse modo, faz-se a conjugação das forças celestes e terrenas em que cada segmento faz a sua parte ao mesmo tempo em que se estabelece uma interdependência:

[...] Que o senhor interceda por mim juntamente com a virgem Maria das Dores, Peço ao senhor que mim ajude no dia da minha cirurgia que eu consiga me operar justamente neste dia 26/11/, daí sabedoria ao Dr. Fernando Augusto e toda junta médica para que tudo ocorra bem. Dê a minha recuperação o mais rápido possível. [...] Peço-lhe sua bênção nesta longa jornada, meu Padrinho Cícero.(sic).
(L.M. s/local/data. Carta nº 112).

Considerações como essas nos fazem inferir que os clamores dos devotos sobre a questão da saúde, na sua acepção mais ampla, assumem, na maioria das cartas, um discurso fatalista, numa distorcida visão de Deus, na mesma instância em que evidenciam a indiferença das instituições religiosa sem comprometer-se com a causa do oprimido, no sentido de formar sujeitos pronunciadores de um novo céu e de uma nova terra, começando por realizar nesses fieis, devotos, simpatizantes qual denominação lhes é dada, um verdadeiro *parto*, no dizer de Freire, ao refletir que “a libertação é um parto doloroso: o homem que nasce desse parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressor-oprimidos, que é a libertação de todos” (FREIRE, 1987, p.19). Far-se-á desse modo, uma verdadeira romaria de sujeitos conscientes, não mais demitidos da vida, mas inseridos num plano salvífico em que suas crenças estabeleçam sistêmicas relações com o mundo de forma problematizadora. Assim, militância e fé serão conjugadas no mesmo verbo crer.

1.3. OS ROMEIROS TAMBÉM AMAM...

Se “as cartas de amor são ridículas”, conforme o discurso poético de Fernando Pessoa; seriam igualmente ridículas as cartas de pessoas que sofrem de amor?

Solidão, amor não correspondido, traição, dúvidas, decepções... são esses os maiores queixumes que rondam em torno das cartas dirigidas ao padre Cícero. Uns colocam o amor como um grande problema; outros o concebem como “uma profunda tristeza”. Outros, ainda, apesar de apresentarem o amor como marca da dor, esperam resignados a vontade Deus e a vontade de Padre Cícero. O que podemos afirmar, na verdade, é que as consequências do amor

são, muitas vezes, experiências dolorosas que abrem chagas incuráveis e só mesmo com a força do alto e do poder do “padim” podem ser aliviadas.

Primeiramente tem-se um apelo de casar-se, ter filho, perdurando ainda, aquela visão da felicidade atrelada ao casamento. Embora, muitas vezes, o casamento venha como pedido secundário, após o pedido de emprego; não deixa de ser uma necessidade premente para os devotos. Não é à toa, que na sala dos ex-votos, no museu do Horto e no museu Casa do Padre Cícero, os vestidos de casamento compõem um grande acervo como produto da promessa feita e paga. Claro que com as inovações da modernidade em que os vestidos de casamentos não são mais comprados, mas alugados, esse tipo de ex-voto aos poucos vai se escasseando, no entanto, o clamor continua o mesmo:

Meu padrinho meu sonho é noivar, colocar uma aliança no meu dedo faz esse milagre acontecer que eu prometo que quando noivar só caso no dia 20 de julho em homenagem ao senhor [...] Confio no senhor e tenho fé, mas minha promessa não será esquecida pode passar dez anos. Mas a hora que aparecer meu amor e eu noivar e arrumar serviço cumprirei minha promessa [...].

(A.C.S. Em 04/06/09. S. Miguel dos Campos – AL - Carta nº165).

Embora o sonho seja “arrumar um noivo” a escrevente deixa entrever no seu discurso, que a realização se dará também com a consecução de um emprego. Por mais fantasiosa que seja a vida a dois, ainda não é uma realidade tão tradicional assim, de modo que não se almeja ser casada e dedicar-se exclusivamente ao lar. Outra escrevente também recorre aos poderes do padre ao clamar que “peço que eu encontre uma pessoa um homem bom pra mim que eu case e seja feliz com toda minha família.” (M.R.M. Sousa-PB, 01/06/2011- carta nº 52).

Solidão, esse é o sentimento que pode traduzir a carta de uma terapeuta de 34 anos, dirigida ao padre Cícero, quando a mesma se diz realizada profissionalmente, mas se considera infeliz na vida amorosa. Na carta, vai narrando, em detalhes, os amores tidos e perdidos, confessando que fica muito triste por ver suas amigas e seus ex-namorados se casando e ela nem sequer um *paquera* tem. Nessa circunstância, desabafa:

[...] muitas vezes, à noite, choro sem ninguém vê, mas faço oração e peço a Jesus que venha me confortar e ele me conforta. Eu não vou muito pra festas, pois quando vou com minhas amigas elas conseguem namorar e eu fico sozinha, sinto-me muito mal. Peço ao Padre Cícero que interceda por mim junto a Jesus, para que ele tenha misericórdia da minha vida e me conceda a graça de ter minha família, de ter meu marido e filhos. [...].

(V.M.B.V. Sem data, sem local. Carta nº 106).

Há, entretanto, outra súplica, em termos de amor que já não mais configura um pedido de companhia, mas exatamente, o problema que essa tão almejada “companhia” ocasiona pelo delito do adultério:

Meu padrinho Cícero e minha Mãe Nossa Senhora das Dores. Vós bem sabes das provações que estou passando pela volta definitiva do meu esposo, que não toma a decisão de estar aqui e lá, na casa da amante. Fazei com que ele volte para casa, com o poder do Divino Espírito Santo e vossa intercessão.[...]

(M.G.C. s/d, s/local – Carta nº 185).

Outra escrevente assim desabafa:

“Padrinho, estou sofrendo muito O senhor sabe. Eu descobri que o homem que casei e vivi 12 anos, descobri que ele não me amava, que só me fazia sofrer. [...] Padrinho, o senhor sabe que amo o Júnior, mas se o senhor ver que ele me merece traz ele de volta. Se o senhor ver que ele não me merece, me ajude a esquecê-lo estar muito difícil.. mas eu vou conseguir. Padrinho, me ajude eu vencer na vida a dá a volta por cima e dar um bom estudo para minha filha”.

Obs: Padrinho, tira Elizangela da vida do meu marido. Arrume outro marido pra ela. Só assim esquece o meu.

(S/nome, Santana do Ipanema –AL, 28/01/08 - Carta nº 156).

Essa carta tem algo bem interessante: ela coloca duas opções da volta ou não do amado marido. No momento que assim o faz, quer consiga a graça da volta do marido ou não; em ambas as situações haverá, inevitavelmente, a intervenção do padre Cícero. Vejamos que

nesse caso, não compromete o poder do intercessor, uma vez que de qualquer modo, para a devota, haverá uma resposta dos céus.

E assim, vai se constituindo o amor, os corações estraçalhados e lá vem para o pé do ouvido do padrinho, mais lamentações de laços desfeitos: Apreciando essas cartas de frustrações amorosas, começamos a entender melhor o porquê do recurso da carta pelos devotos.

Até agora, só lemos as vítimas do adultério, mas no nosso corpus constam também cartas nas quais se evidenciam as vozes não dos traídos, mas dos traidores, que igualmente jogam-se aos pés do “padrinho”, na tentativa de justificarem seus erros e ganhar o merecimento de uma graça ou alento para seus casos complicados de amor:

Meu padrinho mim ajude e acabe com aquele casamento de João P. que ele não tenha direito de casar com aquela moça e nem também se amigar com mulher nenhuma de fora, a não ser eu. Que ele corra atraís de mim, sem sossego e sem paradeiro [...].
(Sem nome, s/d- Carta nº 97).

Nas cartas sobre essa temática amorosa, em todas as analisadas, destacam-se as vozes femininas, são assim, as mulheres as mais expansivas nos seus sentimentos. Mas dentre essas, sobressaiu uma voz masculina que confia os seus sentimentos ao seu padrinho dizendo:

Meu padrinho, estou te pedindo uma ajuda, pelo amor de Deus, estou sofrendo muito por me separar de minha esposa. [...] Meu padrinho, eu sou muito humilhado pela minha esposa e pelas pessoas até mesmo da família, estou muito triste, angustiado, decepcionado com tudo que está acontecendo comigo [...].
(J.E.N. S, Sem data, sem local. Carta nº 163).

Diante desses escritos, podemos ver que a ferida do amor torna-se um grande problema para os devotos. Ou como a carta anterior atesta uma “provação”. Provação que inquieta e chega a sufocar para daí, recorrer ao patriarca, como sendo a última tábua de salvação. Por mais que achemos que essas questões não se configuram um grande problema, as cartas provam ao contrário, é uma dor tamanha que passa a se transformar em clamor e este em esperança para o alívio quando no desabafo escrito para o padrinho. Se assim não fosse, os devotos não se voltariam e pediriam ajuda em forma de carta.

1.4. DEUS ME LIVRE DE SAIR ANTES DA BENÇA DO PADRE!

Se há uma prática contínua e atraente para o romeiro é o momento da bênção. Este tem um destaque, adquire uma relevância maior em todos os eventos da romaria. Seria o que poderíamos denominar do *capital simbólico* de maior valia. Ir ao Juazeiro já significa pedir e receber a bênção, primeiramente do padrinho, depois dos padres. Se observarmos bem, só não se trata de um rito de passagem do profano para o sagrado, por seu caráter momentâneo, uma vez que a bênção deve ser renovada e repetida, quantas vezes julgar necessário.

A bênção percorre toda a história religiosa da humanidade, desde o antigo testamento até as cartas de São Paulo faz-se menção a ela, sempre com um teor de significante valor. É o “modo de convocar as forças do bem que expulsam as do mal do fiel ou cliente, tornando-os puros e livres do pecado, da doença e da ameaça” (BRANDÃO, 2007, p.279).

Mas, por que estamos falando de bênção? Porque a maioria das cartas dos devotos ao “padrinho” inicia-se sempre com um pedido de bênção. Podemos, inclusive, detectar que já se trata de uma padronização das cartas romeiras, que na verdade, não corresponde a uma pretensão consciente do escrevente, dar-se apenas no nível fático, ou seja, seria um recurso, até linguístico, para iniciar a comunicação escrita, e não, necessariamente, uma introjeção do romeiro nesse sentido. É o que ilustra o trecho dessa missiva: “Meu padrinho, me abençoe com os meus filhos, noras e netos, mãe, meus irmãos e tia Maria com os sobrinhos [...] Me abençoe! De sua afilhada”. (T.R.S.16/10/84. Carta nº 51).

Ainda na carta citada, percebemos que o escrevente se mostra como sendo “afilhada” do padre, quando o denomina de “padrinho”. Esse dado nos é interessante, uma vez que na prática popular, na relação padrinho e afilhado há sempre esse pedido de bênção, pois o padrinho é um tipo de tutor, com as mesmas responsabilidades dos pais do afilhado, quando na ausência ou na morte desses genitores. Na realidade, passa ser alguém que protege o afilhado, que não o deixa desamparado. Semelhante relação ocorre e se estabelece entre o padre Cícero e seus devotos.

Ainda se falando de bênção, detectamos uma nítida distinção entre pedido de bênção e o pedido de proteção nos escritos dos devotos. A bênção parece ser algo mais simples, corriqueiro com pouco efeito. Já a solicitação de proteção é sempre referida como uma defesa do inimigo, das ameaças do mal. Neste último caso, o devoto- escrevente sempre se apresenta na qualidade de vítima, ele nunca causa mal a ninguém, mas sempre é perseguido, caluniado ou maltratado por outrem.

[...] Peço ao senhor, meu padrinho, que me proteja no meu trabalho e que me livre de todos os maus e que aqueles meus amigos e inimigos não me desejem o mal. Peço que o senhor proteja o meu companheiro no trabalho dele e que ninguém pense em fazer o mal a ele. [...].

(s/n e s/d – Carta nº 49).

Conforme já acenamos, a proteção é sempre associada à ação do inimigo, como pessoas do mal ou o próprio mal em forma de acidentes ou outras atribulações: “Peço muita proteção para o meu namorado [...] Peço para livrar ele de desastre (ele dirige) e tirar dele a bebida alcoólica. Padre Cícero, nos abençoe e nos proteja. (Z.P. R. Caeté, 13/02/84- Carta nº 32). Outra carta assim clama: “Meu padrinho que vós proteja os meus familiares netos, sobrinhos [...] nos defenda do perigo do mal e de tudo de ruim” (Cimon, 16/01/08 - Carta nº 31).

Recorremos, então, a Brandão (2009, p.123) quando esse autor menciona as várias fórmulas de bênçãos, tanto de igrejas, canonicamente oficiais, quanto de tradições religiosas populares em todas as situações há uma invocação do poder celestial. No entanto, casos há, segundo o autor, que a “bênção toma então uma forma bastante próxima à do exorcismo”. Compreende-se que a pessoa que requisita a bênção está dominada por forças do mal e por meio da bênção dar-se a libertação. É interessante que o autor chama a atenção para essas duas formas de bênção, em que a primeira invoca as forças do bem e a segunda invoca as “forças do mal, invasoras de alguém que sofre”. (BRANDÃO, 2009, p.123). Na verdade, o que o devoto chama de proteção nas cartas, o que eles reivindicam é justamente esse segundo tipo de bênção, que claro, não exclui a primeira, mas tem um efeito mais intenso.

Ao apreciarmos as cartas que rogam por bênção e proteção, nos defrontamos com umas dignas de uma maior atenção investigativa, por tratar-se de uma transgressão das leis e princípios divinos pelos quais regem as religiões. Uma escrevente de Sousa-PB vai, em todo momento da carta, clamando por proteção ao padrinho, também, conforme já falamos, numa postura de vítima, até no final da carta, confessar que vive de “coisas ilegais”, mas sempre se justificando que é pela busca do pão de cada dia. Em nenhum instante da carta, a escrevente pede para sair daquele caminho, ao contrário, a bênção e a proteção solicitada é exatamente para manter-se na mesma situação, só que, agora, com a proteção e o aval do padrinho. Como se a coisa profana e até desviante, passasse a ser, a partir da escrita e chegada da carta, a ser sagrada e autorizada pelo padrinho, que deve esquecer os princípios católicos e cristãos para derramar sua misericórdia sobre o aflito afilhado. Vejamos, então, trechos da referida carta:

Meu pradinho Cícero [...] eu sou órfã de pai e mãe. Eu e meus irmãos somos humilhados por todos, mas não queremos ser escoltados [...] Eu tenho um irmão que vive arriscando a vida pelo pão-de-cada dia, peço a meu padrinho Cícero que defenda-o do perigo. Rogue a Deus por mim, meu padrinho, pois sou odiada sem fazer mal a ninguém, sou jurada de morte como vós sabe [...] Nós estamos sobrevivendo de coisas ilegais, meu padrinho sabe que é um meio de vida que encontramos para viver. Peço que rogue a Jesus pra que nunca aconteça nada de mal contra nós [...]. (Grifo nosso).

(A.C. Sousa-PB, 20/05/09 - Carta nº 69)

Não dar para escondermos a curiosidade de que consiste essa prática ilegal mencionada na carta. Também esse fato deve ser exposto em discussão nesta pesquisa, uma vez que em muitas missivas, os escreventes contam sua situação em detalhes; outros há, porém, que generalizam o discurso. A nosso ver, isso ocorre por duas razões: a primeira seria o risco de alguém ler a carta e ficar inteirado de toda essa intimidade; a segunda seria a crença dos emissores de que padre Cícero, como divino que é, tem domínio do que se passa na vida e nas mentes de cada um, desse modo não há necessidade de tais minúcias. Mas, o que aqui nos interessa, é focarmos no dizer dessa escrevente, ao clamar pela legitimação de seus desvios ao *padrinho*. A subversão herética, defendida por Bourdieu (2008)¹, agora toma mais sentido. Não se trata apenas do desvio de conduta, a subversão maior reside na pretensão de adesão e absolvição do padre Cícero dessa atitude. Mais interessante, é que sabemos de padre Cícero e de seu discurso altamente conservador, próprio dos missionários da época, ou como prenuncia um dos mais conhecidos bendito, habitualmente cantado em todas as romarias, que enfatiza os conselhos do patriarca:

“Quem matou, não mate mais
Quem roubou, não roube mais.
Romeiros de verdade
vivem na fraternidade”

Continuemos, contudo, com os pedidos ao padre que violam os princípios éticos e católicos: “Meu padrinho, eu vivo casado com uma mulher que eu não quero mais viver com

¹Para Bourdieu (2008) *Ortodoxos* são aqueles que pretendem manter a doxa, no caso, a elite dominante que tem interesse em que a ordem social permaneça como está, nesse sentido, *subversão herética* são aqueles que procuram alterar a doxa, ou seja, alterar a maneira de se conceber a realidade da sociedade organizar-se.

ela. Pesso pelo sangue de São Francisco afaste ela da minha vida, mim deixando em paz [...]” (Sic). (C.R.B. Sousa-PB 09/05/2011).

Conforme sabemos, a Igreja Católica defende a indissolubilidade do casamento, segundo o Catecismo da própria Igreja: “O vínculo matrimonial é, pois, estabelecido pelo próprio Deus, de modo que o casamento realizado e consumado entre batizados jamais pode ser dissolvido” (CIC, 2000, p.448,§1640). No entanto, o devoto pressiona o padrinho para que a graça seja alcançada, ainda que contrarie os seus princípios religiosos. É o caso dessa próxima missiva que pede a bênção para sua união homoafetiva: “Peço ao senhor, padre Cícero, que a (*cita nome de uma mulher*) não me traia mais com Luís, que isto é para mim um atormenta, que ela tanto quanto eu possamos ser honestas uma com a outra, amém!” (de L., sem data, sem local – carta nº 71). Nessa perspectiva outra escrevente assim desabafa:

Meu Pe. Cícero, ajude a família de Talyta que possa me aceitar, que aceite nosso relacionamento, que ninguém coloque obstáculo no nosso namoro, que possamos ser feliz e viver até o fim de nossas vidas juntas... ajude a ficarmos sempre juntas. Estou aqui pedindo tudo isso com fé e de coração aberto, perdoe todos os meus erros [...].
(J.P.M. sem data, sem local. Carta nº 62).

Na carta acima descrita, ainda que a devota não esteja decidida a largar sua parceira em atenção aos princípios cristão-católicos, no seu íntimo, esse discurso ainda perdura, há uma espécie de autocensura, quando a mesma termina seu escrito, pedindo perdão por todos os seus erros. Seria uma espécie de assujeitamento do sujeito, do ponto de vista althusseriano, reafirmado por Fiorin ao postular que o enunciador é o “suporte da ideologia”, uma vez que esse enunciador parece ser dono do seu discurso, no entanto, é coagido inconscientemente para “dizer o que seu grupo diz”. (FIORIN, 2006, p.42).

Novamente recorramos ao Catecismo da Igreja Católica a fim de constatarmos a posição da referida instituição no que se refere à homossexualidade, quando esse compêndio acentua que “Um número não negligenciável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente enraizadas. Esta inclinação objetivamente desordenada constitui, para a maioria, uma aprovação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á para com eles sinal de discriminação. [...] As pessoas homossexuais são chamadas à castidade...” (CIC, 2000, p.610,§ 2358).Conforme podemos perceber, a compaixão eclesiástica no caso da homoafetividade vai até onde o indivíduo retém o ato. É como se distinguisse o homossexual e o exercício de sua sexualidade.

Mas, padre Cícero ficaria ainda mais estarecido, se realmente lesse a seguinte carta que nos escapa às mãos. Trata-se de um candidato a vereador:

“Que Deus me abençoe para que eu consiga realizar todas as minhas vontades e objetivos. Para mim ganhar a eleição de 2012 a vereador em 1º lugar, batendo um recorde de votos e afastando todos os meus adversários. Que a (menciona o nome da loja) venda muito e em dezembro tenha um faturamento de \$120.000,00 neste mês. [...] Que o patriarca da família seja meu de direito, enfraquecendo todos os meus irmãos que tentam me derrubar. Que Deus me abençoe sempre e enfraqueça todos os meus irmãos para que todos eles fiquem debaixo dos meus pés, principalmente minha mãe. [...] Que Deus me abençoe sempre a ter todos os meus funcionários da loja quietos e debaixo de meus pés, trabalhando com humildade e me respeitando sempre. [...] Que Deus abençoe que todos os processos judiciais e eleitorais que estão no fórum seja arquivado todos...”.

(H.A.H, sem data, sem local. Carta nº 84).

São muitos os casos flagrados desse gênero em que os fiéis recorrem ao padre Cícero, no afã de receber bênçãos e legitimarem a sua transgressão com relação à doutrina católica. Esta carta, a seguir, apresenta o mesmo teor, com um diferencial, que é a confissão de uma devota por ter cometido aborto, mas mostra-se profundamente arrependida. Vejamos a aflição dessa escrevente:

[...] eu fiz uma coisa, meu Senhor, eu interrompi a gravidez entre sete semanas (sic). Oh, meu Deus eu não queria fazer isso mas fui fraca. Não tive apoio de ninguém. Eu sinto um remorso tão grande... Meu Senhor, eu prometo, eu faço uma promessa que irei engravidar e vou ter essa criança e levar no Padre Cícero para cumprir a minha promessa. Eu irei levar o meu filho no Padre Cícero em nome do Senhor, me sinto mais aliviada meu Deus, quanto eu colocar essa carta no mural.

(S/nome, sem local. 29/06/11 - Carta nº123).

O tom confessional da carta e o desespero da emitente revela novamente a força do discurso eclesial no que se refere à ideia de pecado e de suas consequências diante do trono sagrado. Para a devota, um pecado dessa dimensão não pode ser perdoado apenas por padre Cícero, por isso que a carta é dirigida para Deus, o padre em questão, assume apenas o papel de intermediador na relação penitencial. O desespero consiste, não no aborto em si, mas no desvio da ética religiosa. Tanto é que imediatamente, é feita uma espécie de negociação, emergindo daí a promessa de rever os seus erros, na concepção e aceitação de uma nova chance através de outra gravidez. Só desse modo, é digna de ser reinserida no reino a partir de seu arrependimento.

É importante frisarmos que, ainda, existindo essas práticas ilícitas no contexto católico, deixemos claro que a bênção não discrimina as pessoas, elas são diferenciadas em outros contextos e rituais mais formais, como o direito à comunhão, a um novo casamento, quando se trata de casamento desfeito e outros. Ou seja, “no catolicismo popular a bênção é um direito de todos” (BRANDÃO, 2007, p.279). Se assim é, imaginemos no contexto fenomenal de Juazeiro do Norte, no qual se tem registro que o padre Cícero, mesmo impossibilitado de exercer suas ordens sacramentais, dava a bênção aos romeiros da janela de sua casa. Costa Guimarães (2011) no seu livro “Memórias de um romeiro”, transcreve na íntegra a bênção que, segundo ele, Padre Cícero dava ao povo:

“Mãe de Deus e Maria nossa Mãe soberana, Mãe das Dores, de hoje e para sempre nos entregamos a vós, as nossas pessoas, as nossas famílias e tudo quanto é nosso nos entregamos a Jesus Cristo [...] Abençoei nossa vinda aqui, nossa volta e de hoje para sempre... Assim seja! Joazeiro, 30 de novembro de 1916.” (GUIMARÃES F.C., 2011, p.49).

Em termos gerais, a bênção é, por assim dizer, uma das inúmeras motivações pela qual se vem ao Juazeiro e por que se escrevem cartas. Uma vez abençoado o devoto, toda situação que antes era pesadelo, adquire um novo vigor na caminhada. Assim se caracteriza a *Roma dos pobres* em que a oficialidade parece perder terreno diante da crença e práticas coletivas de se relacionar com o sagrado. Nada é substituído, tudo é acrescido, enriquecido numa pluralidade de vozes e propósitos.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme percebemos, as dores dos devotos são as que movem e regem a orquestra dos dias com tamanho poder para enfraquecer a romaria da vida. Todavia, é também esse córego de dor que conduz para outros horizontes na conquista das cores do viver, do enfrentamento

até a fé, que se não move montanhas, pelo menos traça elos entre o crente e a divindade. Assim, não é somente o sol, causador do desgaste no rosto romeiro, é a severa luta diária e dialética entre vida e morte; entre decepções e vitórias. Desta feita, as cartas servem a esses préstimos, acolhem as duas versões de um só sentimento humano, deixam-se ser usadas, riscadas, conduzidas por diferentes mãos e pouco entendem por que não chegam nunca às mãos físicas do destinatário. Não se sentem lidas por este último. Quem entenderá? Eu? Você? Quem entenderá esse código de crença romeira? A incompreensão desse ato também nos tira o direito de censurá-lo. Foi esta a nossa constante postura no trilhar desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre, 1930-2002. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. 2ª ed., 1º reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BRAGA Antônio Mendes Costa. **Padre Cícero: Sociologia de um padre, antropologia de um Santo**. UFRGS. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, Maio de 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia: EDUFU, 2007.
- CIC: **Catecismo da Igreja Católica**. Edição típica vaticana. Edições Loyola, São Paulo Brasil, 2000.
- FERNANDES R. S. **Romaria da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. **Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!** *In Brasil & EUA: Religião e identidade nacional* / Viola Sachs (et all); tradução Sérgio Lamarão – Rio de Janeiro: Graal, 1988. Pp. 85 a 111.
- _____. **Prece e bênção: Espiritualidades religiosas no Brasil**. Aparecida São Paulo. Editora Santuário, 2009.
- FIORIN, JOSÉ Luiz. **Linguagem e ideologia**. Série Princípios 137, 8ª edição, Ática, São Paulo, 2006.
- FREIRE P. **Pedagogia do oprimido**. 17ª edição – Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- RODRIGUES M. P. **Os mortos podem curar?** São Paulo: Paulus 2003.

VOZ E COZINHA DOS ORIXÁS NOS TERREIROS CAMPINENSES

Rafael José de Melo (UEPB)

É na cozinha que se sussurram os fundamentos, se escondem os segredos, mas é também de onde surgem as cores, os sabores e os perfumes que encantam as divindades e avalizam os mistérios que existem entre o orum e o aiê.

Deste local sai o ajeum, alimento e sustentáculo de homens e divindades, que congrega e une toda a comunidade.

(Marcelo Barros, In O candomblé bem explicado)

RESUMO

Sob a perspectiva da oralidade e da vocalidade (ONG, 1998; ZUMTHOR, 2010; 2007; 2005; 1993) e do imaginário (DURAND, 2002), este artigo tem por objetivo mostrar uma reflexão sobre as vozes que perpassam a cozinha de santo nos terreiros de Campina Grande – PB. Mostra-se, portanto, o banquete dos orixás em duas tradições a partir de elementos pontuais do religioso-imaginário e de dados etnográficos coletados em cinco terreiros campinenses: três afro-brasileiros nagôs e dois de Nação queto.

Palavras-chave: Oralidade; Vocalidade; Voz; Cozinha; Orixás.

ABSTRACT

This article aims to reflect about the voices of the Orixas`s cookery in Campina Grande – PB. It is showed the feast of orishas in two religious traditions and imaginary. The ethnographic data were collected in five meeting place for Afro-Brazilian cults in Campina Grande city: three of them are african-Brazilian nagô and two are keto. The analysis was based on the orality and vocality (ONG, 1998; ZUMTHOR, 2010; 2007; 2005; 1993) and imaginary (DURAND, 2002) theoretical foundation.

Key-words: Orality; Vocality; Voices; Cookery; Orishas.

INTRODUÇÃO

As religiões afro-descendentes no Brasil têm como característica, por possuírem a peculiaridade de ancorar-se numa retórica essencialmente oral, ter a voz como prática e memória os gestuais. Inseridas no contexto das oralidades de tradições africanas, elas remetem a gestos étnicos e identitários. Por isto, o corpo é palco e espaço de revelação e a voz é o fio condutor de todo um imaginário mítico e religioso porque os conhecimentos do funcionamento da dinâmica do aprendizado dos preceitos de conduta e filósofo-religiosos e dos saberes são veiculados através do corpo em performance: a voz. Assim, nos espaços de culto aos orixás tudo ocorre em um território predominantemente marcado pela vocalidade, pela performance e pelas memórias pessoais e coletivas do grupo.

Nos terreiros campinenses, o espaço da cozinha sagrada é marcado por diversos símbolos que revelam a presença da voz em sua plenitude, enquanto princípio fundante da oralidade e da vocalidade que atravessa as culturas orais. Por esta perspectiva, este artigo tem por objetivo mostrar uma reflexão sobre as vozes que perpassam a cozinha de santo nos terreiros de Campina Grande – PB. Mostra-se, portanto, o banquete dos orixás em duas tradições a partir de elementos pontuais do religioso-imaginário e de dados etnográficos coletados em cinco terreiros campinenses: três afro-brasileiros nagôs: 1) Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Babalorixá Manoel Rodrigues, 2) Terreiro Ilé Axé Oyá Gigan – Babalorixá Fabrício Souza, 3) Terreiro de Iansã – Iyalorixá Maria do Carmo e dois de Nação queto: 4) Terreiro Ilé Axé Odé Omin Orun – Babalorixá Elson Fernando e 5) Terreiro Ilé Axé de Oxum – Babalorixá Ivan Silva. Trata-se de um texto que faz parte da tese GRAMÁTICA DO BANQUETE DOS ORIXÁS: MEMÓRIA DAS VOZES, defendida em dezembro de 2014 na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

1 COZINHA DE SANTO: TERRITÓRIO DE ORALIDADES E VOCALIDADE

Ao se falar sobre cozinha, pensa-se nas vozes que atravessam os seus espaços: utensílios, ingredientes, fogão e receitas. Obviamente, que a sociedade contemporânea, “viciada” às letras, distancia-se das vozes que ditam o ritmo da cozinha. Nada a estranhar! Afinal, poucos a usam como oficina dos fazeres. É época da compra quase pronta ou da comida pronta com entrega em casa. Não há cozinheiros, não há vozes. Quase inexistente a essencialidade do discurso oral que pauta a arte do cozinhar em casa por prazer, do ensinar ao outro as receitas e os modos

de preparação das comidas com o corpo. Entretanto, em se tratando das velhas cozinhas e suas cozinheiras, o movimento é outro.

No tocante à comida de santo, é impossível se pensar em um “delivery”, pelo menos por enquanto. Isto porque esta culinária transcende à nutrição, a fome dos mortais. A comida é ditada pelos pedidos aos santos. A cozinha é uma oficina dos orixás. É o mundo das “velhas gerações de pensamento místico e mítico”, um mundo de sentidos, isto é, “o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos” (STRAUSS, 1978, p. 10). Neste espaço de percepções, são dos orixás as vozes e os querereres, embora formulada (a cozinha sagrada) a partir de uma mediação dos “filhos de santo”.

O santo comanda o ritmo e suas cozinheiras não podem ser qualquer pessoa. Necessariamente, tem que ser um iniciado no santo. É preciso, antes de iniciar qualquer manipulação com os alimentos nos territórios do sagrado, ter jogado os búzios e decifrado as vozes contidas nas escrituras dos búzios. Estes são as “letras” que ditam e dão o recado de quem tem mão de cozinhar. A princípio, e na África, tudo isto era decifrado por um babalaô, um espécie de adivinho, um decifrador das “letras encravadas” nos búzios. No Brasil, essas vozes cifradas são decodificadas pelos babalorixás (pais-de-santo) e pelas ialorixás (mães-de-santo). Através delas os orixás “falam” quem pode ser a yabassé¹ (cozinheira).

Este ritual ancestral aponta como a prática da cozinha de santo é oral. Por ele se pontua toda a tradição oral das religiões afro que tem uma formação cultural diferente das cristãs. Os povos de diversas nações africanas que vieram e se espalharam pelo Brasil, além de usarem línguas diferentes, como a nagô, a bantu, o yorubá, entre outras, que eram essencialmente de matriz oral tinham na memória as tradições de uma culinária como cerne da movimentação político-religiosa de cada região africana. Por esse caminho, cadernos de receitas estão nas memórias das yabassés. E, assim, a biblioteca de comida é a memória do povo de santo. Daí, ao se adentrar no universo das comidas e das receitas de santo, é necessário discutir sobre oralidades e vocalidades porque é das vozes que surgem as macroformas, numa expressão de Paul Zumthor, das receitas, ligadas à espiritualidade. Elas são os alimentos dos orixás.

Comer e beber são, como em toda alimentação, um ato simbólico, como, aliás, é visível e presente nos rituais do cristianismo, que tem a Eucaristia – comer e beber – como o ponto maior da celebração da missa, metáfora do sangue e corpo de Cristo, em que se “bebe e se come” como parte de um mistério, como explica Jung (1983, p. 207): “no sacrifício, misturam-se duas representações distintas: deipon e a tysia. Tysia vem de thyein”, que significa oferecer, imolar, e também inflamar-se, soprar com força. Este último significado refere-se ao fogo impetuoso do sacrifício que consome os dons oferecidos aos deuses. A refeição sacrificial era oferecida originalmente

¹ Esta palavra está aqui escrita conforme a grafia da língua iorubá.

como alimento aos deuses. A fumaça que sobe da oferenda consumida leva o alimento à moral celeste das divindades. Numa etapa posterior, a forma de fumaça do dom oferecido simboliza o caráter espiritual da refeição. Nessa perspectiva, o Espírito (pneuma) era concebido, até os primeiros tempos do Cristianismo e mesmo na Idade Média, como constituído de matéria sutil (da natureza semelhante à da fumaça). Deipnon significa ceia. Inicialmente trata-se da ceia daqueles que participam do sacrifício e na qual se pensa que o deus está presente. Depois, trata-se de uma ceia “abençoada” durante a qual se come “o que foi consagrado”, isto é, um “sacrificium” (de sacrificares = tornar sagrado, consagrar) (JUNG, 1983, p. 206-207). Nesse sentido, podem-se encontrar vinculações simbólicas semelhantes, não só na história espiritual, como no mundo das idéias do paganismo contemporâneo à época cristã, como pontua Jung (1983, p. 226).

Embora a missa seja um fenômeno único na história das religiões comparadas, pode-se encontrar seu conteúdo simbólico em muitas outras religiões classificadas como “pagãs”. A comida é pontuada por Jung (1983, p. 226) como sendo uma refeição totêmica. Assim sendo, o vínculo do sacrifício da transcendência do corpo físico está também na gramática dos orixás, ou seja, a organização dos orixás e suas refeições como organização semelhante a uma sintaxe, a uma organização simbólica em que nenhum elemento é aleatório e depende de uma ordem simbólica e pragmática, corroborando com o pensamento de Lévi-Strauss (1978), em *Mito e Significado*, para quem a organização conceptual do pensamento mítico é de uma narração que apresenta variantes. Nesse sentido, as “receitas dos santos” fazem parte de um repertório da oralidade primária, conceito definido pelo linguista Walter Ong (1998):

designo como “oralidade primária” a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão. É “primária” por oposição à “oralidade secundária” da atual cultura de alta tecnologia, na qual uma nova oralidade é alimentada pelo telefone, pelo rádio, pela televisão ou por outros dispositivos eletrônicos, cuja existência e funcionamento dependem da escrita e da impressão. Atualmente, a cultura oral primária, no sentido restrito, praticamente não existe, uma vez que todas as culturas têm conhecimento da escrita e sofreram alguns de seus efeitos. Contudo, em diferentes graus, muitas culturas e subculturas, até mesmo num meio de alta tecnologia, preservam muito da estrutura mental da oralidade primária (ONG, 1998, p. 19) ².

A pertinência do posicionamento deste autor faz vir à tona os universos das tradições das culturas afro-brasileiras. A forma de lidar com o mundo do sagrado se pauta nos moldes dessa

² Grifo nosso.

oralidade primária. Nos rituais, são preservadas as tradições e os hábitos do contato físico, coletivo e colaborativo da comunidade de culto aos orixás.

É importante observar que o imaginário sobre os orixás traz nas nações cultuadas no Brasil atual marcas que apontam processos político-religiosos de seus ancestrais. É todo um imaginário configurado a partir de elementos reais e/ou imaginados sobre a tradição de alimentar os orixás com comidas do cotidiano. O inhame e o camarão fazem parte do arquivo destas memórias. Os símbolos podem variar de tradição a tradição, mas os arquétipos não. Tem-se orixás, voduns, inquices e outros cada qual com sua característica peculiar. O imaginário é uma transação de imagens acopladas, entrecruzadas, (DURAND, 2002).

Por este lado, o imaginário de culto aos orixás nos terreiros de Campina Grande não é solto, nem tampouco inventado aqui. Ele está reelaborando o trajeto antropológico do imaginário dos terreiros que inventaram as religiões afro-brasileiras nos estados da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais, etc. que, por sua vez reinventaram e reconfiguraram as tradições e as culturas dos povos africanos. O ingrediente que pode apontar toda esta imaginária nos terreiros campinenses é o camarão. Isto mostra que os espaços geográficos, desde uma África pré-colonial aos terreiros pesquisados, são diversos, mas as vozes, mesmo readaptadas, permanecem portadoras do que é essencial nos arquivos das memórias e das tradições, nos termos de Zumthor (2005), o nomadismo e a circularidade das vozes.

Acrescente-se ainda que esses lugares – terreiros de candomblé, umbanda e jurema – funcionam como forma de transmitir conhecimentos, o ensinamento com o discurso dos mitos que, ao serem contados numa situação específica de algum rito, têm, as palavras proferidas pelo “narrador” – babalorixá ou ialorixá –, poder e ação porque, como afirma Ong (1998, p. 42), “elas são sons” (sua constituição física) e estão fundadas na linguagem:

a palavra oral, como já observamos, nunca existe num contexto puramente verbal, como ocorre com a palavra escrita. As palavras proferidas são sempre modificações de uma circunstância total, existencial, que sempre envolve o corpo. A atividade corporal que acompanha a mera vocalização não é eventual ou arquitetada na comunicação oral, mas natural e até mesmo inevitável. Na verbalização oral, particularmente a pública, a imobilidade absoluta é em si um gesto que impressiona (ONG, 1998, p. 81).

Para Benjamin (1994, p. 2001), “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. Na voz dos babalorixás e das ialorixás, os sentidos dos feitos dos orixás nas narrativas míticas irão unir-se à vida dos ouvintes, assim como o foram na de quem as conta, de modo a

provocar mudanças em seus comportamentos, porque “a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado” (BENJAMIN, 1994, p. 210). A voz nas culturas que conservam as características da oralidade primária é um modo de ação:

o fato de os povos orais comumente – e muito provavelmente em todo o mundo – julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder (BENJAMIN, 1994, p. 210).

A partir desta afirmação do autor, parece haver, no entendimento dos sujeitos que estão circunscritos nesse universo, nas palavras que nomeiam as coisas, algo que designa não uma imagem rotulada, um referente imediato, mas diversas circunstâncias do real embutidas nos substantivos e/ou adjetivos, assim como questões que envolvem determinada ordem afetiva das palavras, logo, da interação humana na linguagem em uso oral. Daí, a magia e a importância da memória, que vai armazenar os dados das experiências dos sujeitos, sobretudo as verbalizações que caracterizam a oralidade do grupo. A memória mantém viva as vozes que permeiam o inconsciente individual e o coletivo. Boa parte do conhecimento nesses espaços é conservada pelos anciãos e o referente na formulação desses aprendizados-viveres é o cotidiano da vida social daquela comunidade. Nunca é demais lembrar que, para Ong (1998, p. 89), “a palavra falada é sempre um acontecimento, um movimento no tempo, completamente desprovido do repouso coisificante da palavra escrita ou impressa”. Ela dá vida. Concebe a existência das coisas.

Zumthor (1993, p. 17) esclarece que muitas divagações foram/têm sido feitas por falta de uma apreciação detalhada sobre o que é a “tradição oral” e a “transmissão oral”. Para ele, “a primeira se situa na duração; a segunda, no presente da performance”. Ambas integram o “fenômeno da voz humana”. Este teórico das vozes distingue três tipos de oralidade, que correspondem a três posições de cultura: uma primária e imediata, uma mista e outra oralidade segunda. A primeira é aquela na qual não há contato algum com a escritura, seja esta em qualquer uma das faces de escrita. A segunda e a terceira coexistem com a escritura. No entanto, na mista, a influência do escrito ocorre de forma parcial, já a oralidade segunda acontece:

quando se recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário. Invertendo o ponto de vista, dir-se-ia que a oralidade mista procede da existência de uma cultura “escrita” (no sentido de “possuidora de uma escritura”); e a oralidade segunda, de uma cultura “letrada” (na qual toda expressão é marcada mais ou menos pela presença da escrita) (ZUMTHOR, 1993, p. 18).

Dito de forma sintética: essas oralidades estão no plano de uma tipologia abstrata. A primária seria a “pura” e definiria uma civilização da voz viva; as de coexistência com a escrita funcionam de dois modos: 1) como oralidade mista, que sofreria a influência da escrita de forma externa, parcial ou retardada, a exemplo das massas analfabetas do terceiro mundo; 2) como oralidade segunda, aquela que se recompõe a partir da escrita e em meios em que esta exerce uma predominância sobre os valores da voz e, por fim, uma oralidade diferenciada no tempo e no espaço por ser mecanicamente mediatizada (ZUMTHOR, 2010, p. 35-37).

Em todos os casos, a voz humana fornece as ressonâncias vocais e vem do interior do organismo humano. Por ela, o contador, o poeta, o intérprete e o babalorixá ou a ialorixá, ao exercerem a ação da voz, têm suas palavras conferidas de autoridade que, por sua vez, será um dos pivôs da tradição. Este autor, no tratamento com os valores da voz, prefere o termo vocalidade à oralidade, afirmando que:

vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso. Uma longa tradição de pensamento, é verdade, considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Não obstante, o que deve nos chamar mais a atenção é a importante função da voz, da qual a palavra constitui a manifestação mais evidente, mas não a única nem a mais vital (ZUMTHOR, 1993, p. 21).

Observe-se que a linguagem é pensada a partir da voz. Esta é a parte principal exercida em qualquer ato de comunicação face a face em que se verifique a plenitude e a onipresença da voz. As circunstâncias em que ela vai ser exercida em plena performance é o que a põe em linha direta com o seu enraizamento psíquico, corporal e cultural:

a voz é querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria... como o atestam tantas lendas sobre plantas e pedras enfeitadas que, um dia, foram dóceis (ZUMTHOR, 1993, p. 11).

Por esse lado, a voz se constitui em um “ser” fundamental nas culturas afro-brasileiras. Ela imanta a todos e a tudo nos espaços de morada do sagrado nos terreiros. Constitui um discurso enraizado no corpo e atrelado às memórias míticas, rituais, prático-litúrgicas e culturais e às

tradições orais. A junção desses componentes, juntamente com as pulsões do imaginário, conforme define Durand (2002), possibilita que a voz ressoe sobre a matéria visível de maneira a repetir seus ecos. É pela voz que se “assenta” o orixá nas pedras sagradas – ta – nos ibás (VERGER, 2002, p. 33). A pedra onde o orixá está assentado é o receptáculo natural de sua força energética, seu axé. Normalmente elas passam um período mergulhadas em substância líquida, amassis de ervas específicas para cada orixá, com mel, azeite doce ou de dendê, entre outros. Existem os otás retirados dos rios nos quais são assentados o orixá Oxum ou Obá, por exemplos, e outros retirados do mar em que se assenta Iemanjá. Caso seja para Oxóssi, a pedra vem da mata. As cores podem ser mais claras, escuras ou brancas, no caso de Oxalá. Já o formato, se mais redonda ou comprida, é determinado pelo orixá.

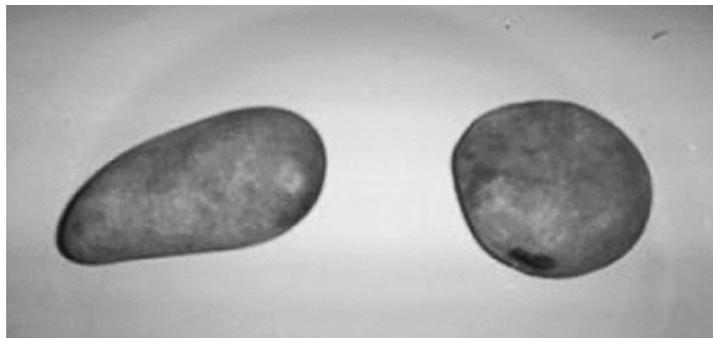


Figura 01 – Otás retiradas de rios³

Fonte: <https://lilamenez.wordpress.com/tag/ota/>. Acesso em 24 de março de 2014.

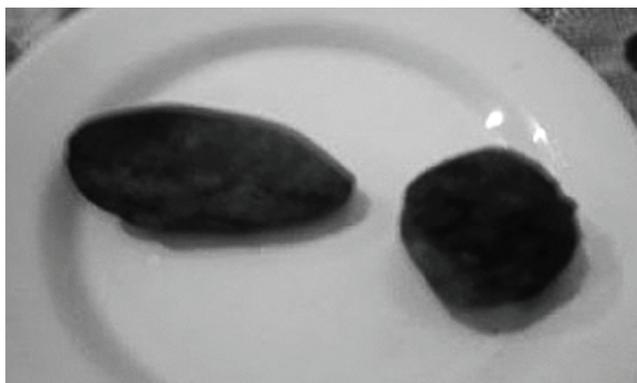


Figura 02 – Otás retiradas do mar

Fonte: <https://lilamenez.wordpress.com/tag/ota/>. Acesso em 24 de março de 2014.

³ Por questões éticas e também de respeito aos orixás patronos dos terreiros pesquisados preferiu-se não mostrar as fotografias dos otás.

Igbá é o nome dos assentamentos sagrados dos orixás na cultura nagô vodun, onde são colocados apetrechos e fetiches inerentes a cada um deles na feitura de santo. Ao lado de cada um dos igbás encontram-se talhas, quartinhas e quartiões, que devem conter o líquido mais precioso da vida chamado pelo povo do santo de omi (água). Cada igbá orixá é uma representação material e pessoal. Simboliza a captação de energias oriundas da natureza, ligadas aos orixás correspondentes e sempre emanando energias para seus adeptos e crentes. Em alguns terreiros, usa-se a cabaça como assentamento, seguindo uma das tradições africanas. A figura adiante mostra o igbá de Iansã no Terreiro Santa Bárbara – Ialorixá Maria do Carmo. A cor predominante é o róseo tanto nos detalhes da louça quanto na vestimenta do pote. Em frente estão a quartinha vidrada com água e dois adjás. Ao lado está outro assentamento no qual se podem observar dois otás de rio. No fundo das fotografias aparecem uma imagem de São Jorge e um quadro de Santa Bárbara. Espalhados no peji estão muitos jarros com flores vermelhas, róseas, amarelas e brancas.



Figura 03 – Igbá de Iansã – Terreiro Santa Bárbara
 Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.
 (Terreiro Santa Bárbara)

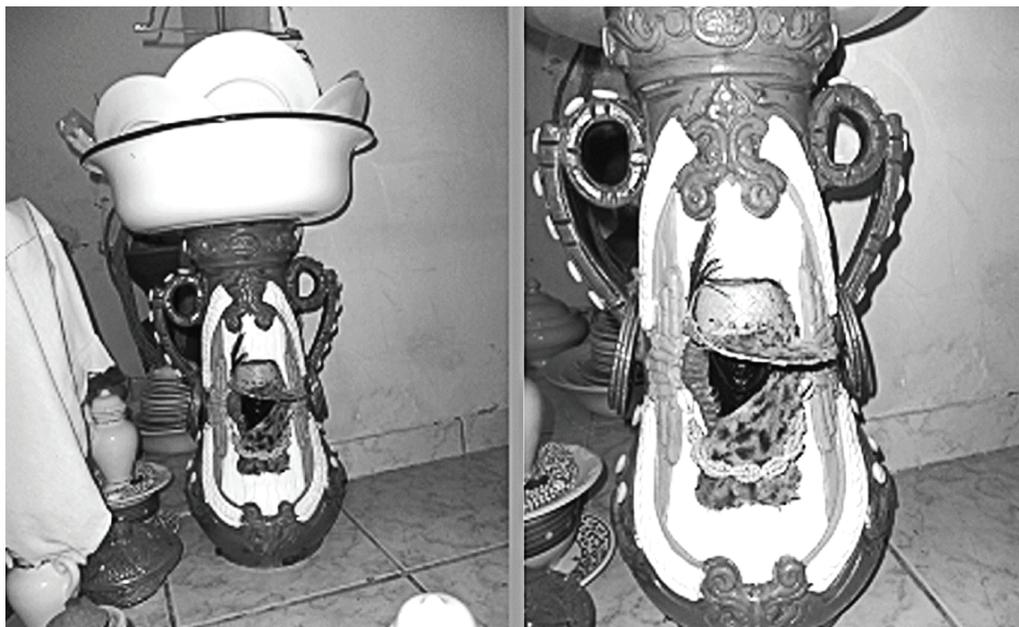


Figura 04 – Igbá de Logun edé – Face Logun

Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin)



Figura 05 – Igbá de Logun edé – Face Oxum

Fonte: Imagem capturada pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin)

Nota-se que tanto no igbá de Iansã na Figura 03 quanto neste de Logun edé, Figuras 04 e 05, Terreiro Ilé Axé Ode Omin Orun – Babalorixá Elson Fernando, a bacia contendo a louça e os otás se encontram em cima de um suporte, um pote e uma jarra/vaso trabalhada/o, respectivamente. Por serem os santos da casa, esta disposição significa que eles estão no orun. Nos dias de “Obrigação” a eles se é perguntado nos búzios em que lugar estes orixás desejam ser alimentados, se no orum ou no aiê. Caso seja no primeiro, a bacia permanece onde está. No aiê, coloca-se a bacia no chão. O igbá de Logun edé possui duas faces, a de Logun e a de Oxum. Fica a vista aquela em que o orixá está predominando por certo período no ano. Os detalhes e as cores de cada face dialogam: azul e branco para Logun edé e azul e amarelo para Oxum, e as quartinhas são uma na cor branca e outra de barro. Embora se tenha esta “divisão” no suporte para a bacia, no centro desta está o ofá (o arco e a flecha) de Longun edé. Nas figuras adiante são mostrados os igbás do Terreiro Ilé Axé de Oxum – Babalorixá Ivan Silva.



Figura 06 – Igbá de Iansã e Igbá de Iemanjá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

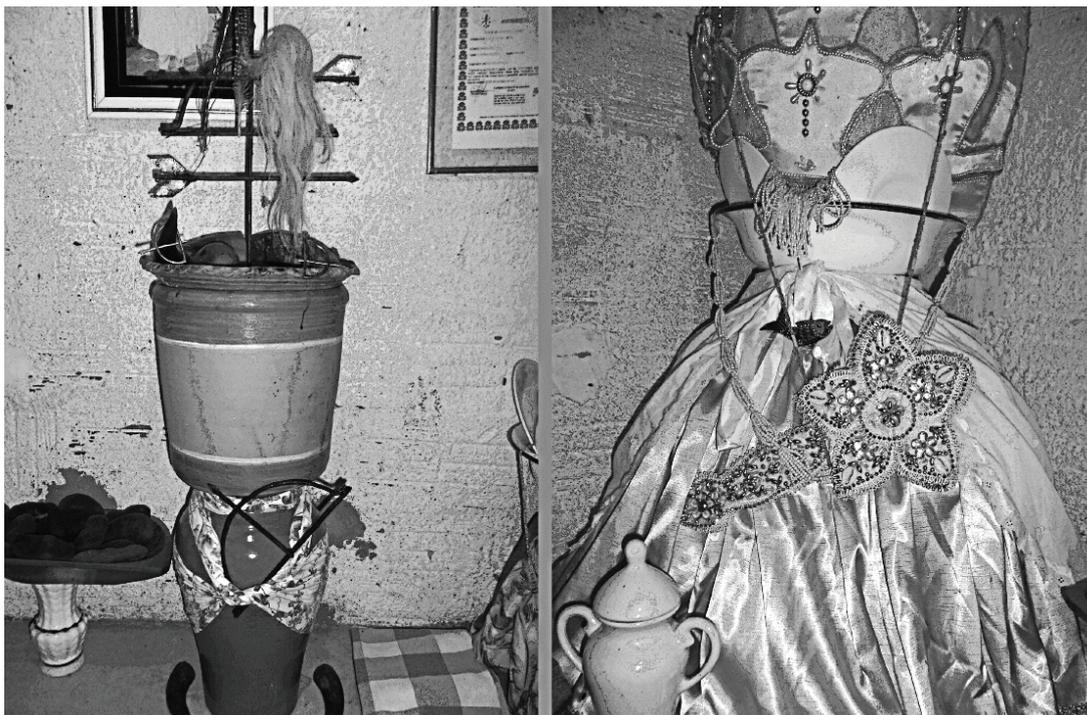


Figura 07 – Igbá de Odé e Igbá de Oxum

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

No igbá de Iansã predominam as cores róseas e brancas; no de Iemanjá, o branco e o azul claro; no de Odé, a mistura do verde com o branco e no de Oxum o amarelo em dois tons. Todos os igbás deste terreiro seguem a mesma estética: as bacias e a gamela de Xangô nas quais estão às pedras sagradas encontram-se elevadas do chão. O igbá de Iansã, assim como os demais, está paramentado com os símbolos dela: abanos, chifre, iruquerê – espécie de cetro feito de rabo de touro ou de búfalo –, chifre, colheres de madeira e guias nas cores vermelhas, ou tons aproximados. No igbá de Iemanjá, os otás estão dentro de uma sopeira branca, localizada no centro da bacia com os pratos em volta. O igbá de Oxóssi tem o artefato de ferro composto pelo ofá formando o símbolo do orixá no assentamento e outro ofá no suporte. O arô – par de chifres – está no aiê, isto indica a proximidade do babalorixá com este símbolo porque ele é o meio pelo qual se pode chamar este orixá. O ibá de Oxum traz em cima da louça o ornamento que o babalorixá usou no dia da feitura. O abebé está pendurado ao suporte que apóia a bacia com os otás.

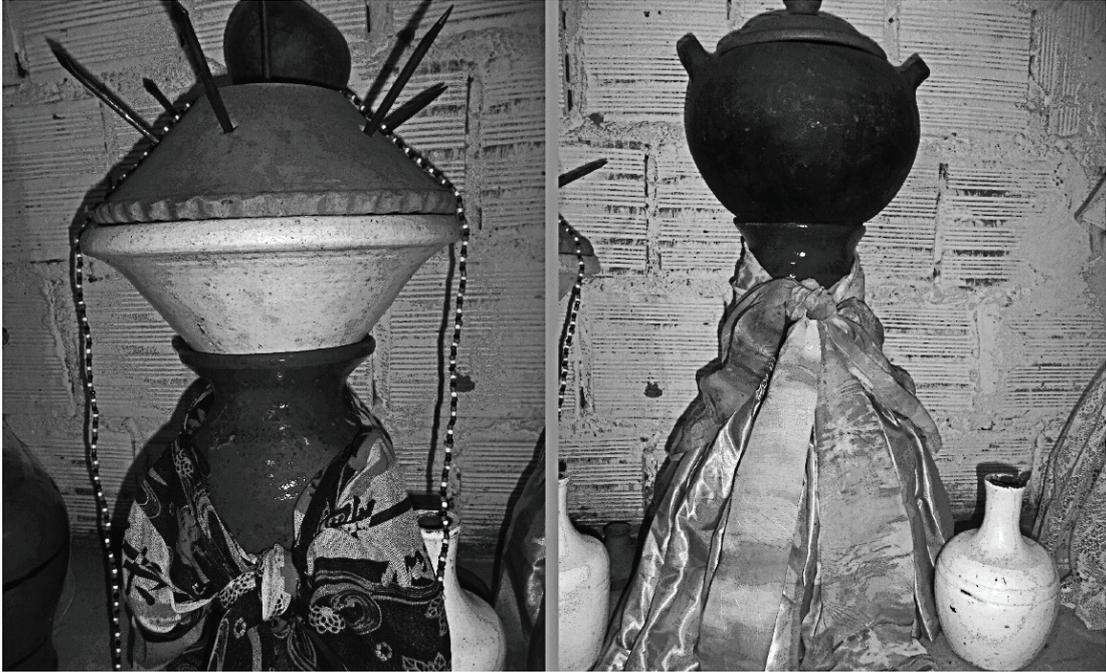


Figura 08 – Igbá de Nanã e Igbá de Obá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)



Figura 09 – Igbá de Xangô e Igbá de Oxalá

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em jun./2014.

(Terreiro Ilé Axé de Oxum)

O igbá de Nanã é composto por dois alguidares fêmeos. O que cobre tem furos pelos quais saem ferros pontiagudos. Esta disposição caracteriza os segredos da ancestralidade. A vestimenta do igbá está mesclada nas cores preta e branca. O igbá de Obá é uma panela tampada com dois suportes para pegá-la e a vestimenta tem os tons alaranjados e roxos. O igbá de Xangô é uma gamela retangular de madeira e o suporte que a eleva do chão está envolvido por dois tecidos nas cores brancos e vermelhos. Nela está o xerê – instrumento característico para chamar este santo porque quando agitado reproduz o som de chuva –, crânios de carneiros oferecidos nos rituais, outros símbolos e búzios. E por último o igbá de Oxalá com os otás dentro de uma sopeira branca tampada.

O assentamento é o lugar onde é guardado o awo (segredo) do Orixá de cada pessoa. Após esse ato ritual, eles passam a morar ali, nos igbás, porque a metafísica Yorubá é usada para tudo que existe no àiyé, que, por sua vez, possui um duplo no Orun (run). O Igbá é, assim, um lugar de concentração de axé entre essas duas porções e também um instrumento de concentração de energia. É usado como elemento de ligação às divindades, liga o físico à dimensão espiritual, isto é, a dimensão àiyé à dimensão run. Também é pela voz que se libera a magia das folhas e da cozinha sagrada. Através dela se encantam e se desencantam as divindades. Voz e corpo nos terreiros, segundo a definição de Zumthor, são categorias uníssonas:

a voz jaz no silêncio do corpo como o corpo em sua matriz. Mas, ao contrário do corpo, ela retorna a cada instante, abolindo-se como palavra e como som. Ao falar, ressoa em sua concha o eco deste deserto antes da ruptura, onde, em surdina, estão a vida e a paz, a morte e a loucura. O sopro da voz é criador. Seu nome é espírito: o hebraico rouah; o grego pneuma, mas também psiché; o latim animus, mas também certos termos bantos (ZUMTHOR, 2010, p. 10).

Voz e corpo são lugares de inscrição do vivido. Manifestações das raízes das emanções subjetivas, existenciais e comunicativas do sujeito:

a voz ultrapassa a palavra. Ela é, segundo expressão de D. Vasse, aquilo que designa o sujeito a partir da linguagem. “Ela clama no désêtre”. A voz não traz a linguagem: a linguagem nela transita, sem deixar traço. Talvez, em nossa mentalidade mais profunda, a voz exerça uma função protetora: a de preservar um sujeito que ameça sua linguagem, de frear a perda de substância que constituiria uma comunicação perfeita. A voz se diz enquanto diz; em si ela é pura exigência. Seu uso oferece um prazer, alegria de emanção que, sem

cessar, a voz aspira a reatualizar no fluxo lingüístico que ela manifesta e que, por sua vez, a parasita (ZUMTHOR, 2010, p. 11) ⁴.

Autônoma, a voz se enuncia fortemente nas emoções densas e nas palavras-memórias. Por via dela, se pode ouvir a ressonância das marcas indelévels da subjetividade humana que aparentemente se perdeu na linguagem e no tempo, afetada pela objetividade em que está mergulhado o ser, sobretudo nas sociedades ditas ocidentais onde “a voz é a palavra sem palavras, depurada, fio vocal que fragilmente nos liga ao Único” (ZUMTHOR, 2010, p. 12).

Na direção da teoria das estruturas antropológicas do imaginário de Durand (2002), pode-se sugerir que a voz é o que transita tanto pelos meandros da assimilação subjetiva dos “imperativos pulsionais do sujeito” quanto pela objetividade do meio “cósmico e social”, o que o autor define como sendo o imaginário. Este ou aquela são configurações definidoras de fatos sociais. A linguagem humana é o grande legado da voz. Tem sido nas formas de pensar, agir e registrar sua história para os descendentes que o homem expressa o poder da consciência habitada pelas palavras nas culturas, especialmente as localizadas nas margens. A voz permite a divagação. O som vocal produz desejo. Independente da forma redutora (escrita, impressa ou imagética, dentre outras) de seus sentidos com que seja apresentada, a voz sempre está lá, latente e pronta para que eles sejam “libertados”.

O pensamento e a expressão verbal na cultura oral remontam às energias e às vozes que unem todos os homens. Os gestos – as performances – são os suportes da oralidade pelos quais passa a voz, revelando o ser: seus sentimentos, sensações, emoções e desejos, portanto, tudo que se é endereçado ao outro ou a si próprio, implica a presença de um corpo. Atuando ou não em performance, o corpo fala, quer seja por um método global, quer seja quando em grupo, sua linguagem anseia por afirmar o eu, pois, de acordo com Weil (2012, p. 93), “a vida é um fluxo constante de energia e a linguagem do corpo é a linguagem da vida”. Em outras palavras, segundo Weil (2012, p. 144), “o corpo fala o que a mente contém”. O que é revelado na fala do corpo, nos fazeres rituais das pessoas dos terreiros, são as memórias e as vozes já experimentadas no grupo por intermédio da vocalidade ou da oralidade como um fator constituinte de um espaço essencial de uma comunidade, como pontua Certeau (2008, p. 336). No universo do sagrado afro-brasileiro há, na comunicação do (a)s babalorixás/ialorixás com os orixás, um “tipo de laço visceral, fundador, entre o som, o sentido e o corpo”, usando termos de Certeau (2008, p. 337).

Assim, a oralidade aparece como se formatasse o espaço. A voz estaria nele como construtora, porém de um espaço cultural. No corpo do emissor, ela se atualiza baseada na

⁴ Grifo do autor.

instantaneidade da alteridade. Nas vozes estão “músicas de sons, sentidos, polifonias de locutores que se buscam, se ouvem, se interrompem, se entrecruzam e se respondem” (CERTEAU, 2008, p. 336). Desta maneira, “a voz se impõe por toda parte em seu mistério de sedução física, em seu tratamento policultural” (CERTEAU, 2008, p. 337). Pela oralidade, as palavras se insinuam e são carregadas de desvios semânticos.

2 VOZ E MEMÓRIA: FIOS CONDUTORES DA TRADIÇÃO

De acordo com Ong (1998, p. 83), nas veredas da memória constituída pela oralidade das culturas com fortes marcas das estruturas orais primárias, “a memória oral trabalha eficientemente com personagens ‘fortes’, indivíduos cujas façanhas são notáveis, memoráveis e geralmente notórias”. São figuras “heróicas”, que são destacadas das demais pessoas por uma adjetivação que as torna superiores naquilo que são capazes de fazer com maestria. É essa capacidade definida pelo epíteto que as faz saírem de uma esfera, posição social ou mitológica, para outra mais “elevada”, a de detentor (a) de conhecimentos que, além daqueles comuns ao grupo, lhes são revelados e/ou adquiridos, a partir da experiência. Isto se verifica nos mitos dos orixás, quando as divindades supostamente assumiram a forma humana e, através desta, se tornaram entidades poderosas com marcas heróicas muitas vezes semelhantes aos deuses da mitologia grego-romana, bem como com aqueles (as) que detêm os segredos de seus cultos, os guardiões da palavra sagrada.

No seio das comunidades ainda dotadas de aproximação e de vínculos estreitos de vizinhanças e afetividades comuns, “os Anciãos, exemplos vivos, são os depositários da memória coletiva. Sua palavra a manifesta, num estilo formular” (ZUMTHOR, 1993, p. 86). Assim, por eles se perpetuam os costumes que, em outras épocas, formaram a essência de um viver em conjunto: as vozes não esmigalhadas pelo tempo, embora tenham sofrido seus efeitos ou a eternização de acontecimentos sensíveis e performances compartilhadas. A memória é fonte de saber, “ela envolve a existência. Penetra o vivido e mantém o presente na continuidade dos discursos humanos” (ZUMTHOR, 1993, p. 140). Nela é inscrita a realidade pessoal ou coletiva do homem e a continuidade de suas tradições orais mediadas pela voz. A memória é um fator de coerência nas culturas orais; por ela se viaja no tempo e nos espaços. Para Zumthor (2010, p. 41), “a oralidade interioriza, assim, a memória, do mesmo modo que a espacializa: a voz se estende num espaço, cujas dimensões se medem pelo seu alcance acústico, aumentada ou não por meios

mecânicos, que ela não pode ultrapassar”. Desse modo, o tempo e o espaço comportam zonas que podem fazer ressoar ecos de vozes de outra parte, de outras memórias.

No âmbito das culturas orais, podem-se entender a memória e a voz como processos que ocorrem simultaneamente nos membros de uma comunidade. Esclareça-se que, na medida em que o sujeito rememora as tradições repassadas pelos mais velhos e o que ele mesmo já apreendeu no seio daquela cultura, ele faz uso de uma memorização, juntamente a uma memória-hábito, que o insinua nas técnicas da aquisição de um acervo de uma memória cultural. Isto é evidente quando os babalorixás, as ialorixás, a iabassé e as iaôs (filhos-de-santo) afirmam que reproduzem os gestos do fazer as comidas dos orixás da mesma forma que aprenderam com aquele (a) que lhes ensinou as receitas. A performance desses fazeres é o que revela a memória expressada na voz. Cada receita guarda memórias: tanto do orixá a que ela pertence quanto da pessoa que a faz; bem como da tradição do terreiro e dos mitos que a fundamenta.

A oralidade contém um continuum de saberes populares, míticos, místicos e religiosos, dentre muitos outros. Por ela, as diversas manifestações artístico-literárias daqueles que não se encontram na cultura hegemônica conseguem mostrar os territórios das memórias e tradições. O universo que envolve esses sujeitos é o que delinea uma cultura denominada por alguns de periférica, que, na denominação de Ferreira (2010, p. 93), é a cultura das bordas, ou seja, “aquela que não é a cultura oficial; é [a] trazida e recriada por indivíduos que participam desse mesmo continuum de visão de mundo e repertório, com diversas gradações”.

No entremeio dessas culturas, a princípio orais por excelência, circulam discursos autônomos de fórmulas fixas e rituais. É por meio das tradições orais que as culturas se mantêm vivas, já que elas se ligam a uma existência coletiva. As particularidades dessas tradições são engajadas na voz porque, conforme Zumthor (1993, p. 84), “tradição é Voz”. Outrora, o movimento das receitas e dos pratos do africano no Brasil “balançou” a culinária da cultura luso-brasileira. Foram os sabores e os cheiros fortes do azeite de dendê e das pimentas providas de regiões africanas que possibilitaram, amplamente falando, o surgimento de uma culinária afro-brasileira e um repertório das oferendas aos orixás. Corroborando em seu todo, em relação às linhas tênues entre voz e escritura, que, para Zumthor (1993, p. 144), mantêm-se ligada às tradições. Senão observe-se o que diz o referido autor:

a tradição é a série aberta, indefinidamente estendida, no tempo e no espaço, das manifestações variáveis de um arquétipo. Numa arte tradicional, a criação ocorre em performance; é fruto de enunciação – e da recepção que ela se assegura. Veiculadas oralmente, as tradições possuem, por isso mesmo, uma energia particular – origem de suas variações. Duas leituras públicas não podem ser vocalmente idênticas nem, portanto, ser portadoras do mesmo

sentido, mesmo que partam de igual tradição. Suas variantes são às vezes pouco perceptíveis, e seus efeitos sobre a estabilidade do arquétipo, mas observáveis nas durações curtas; elas literalmente não têm testemunhas. [...] A tradição, quando a voz é seu instrumento, é também, por natureza, o domínio da variante; daquilo que, em muitas obras, denominei movência dos textos. Menciono-a aqui mais uma vez, “ouvindo-a” como uma rede vocal imensamente extensa e coesa.⁵

Considerando que as comidas e as receitas de cada orixá apresentam aspectos das culturas ligadas a uma e a outra tradição afro, tem-se que suas variações de terreiros para terreiros, mesmo dentro de uma mesma tradição, apontam as pulsões dos arquétipos dos orixás acionados. A não existência de registros escritos de muitas das comidas empregadas para situações nas quais elas devam ser feitas, se deve ao fato de que no universo da oralidade é a presença do outro no momento da interação face a face que vai determinar o que deve ser dito. Nesse sentido, a voz é modelada pelo silêncio dos babalorixás ou das ialorixás. O segredo e o “silêncio” são uma constituinte das tradições dos terreiros. Há, de fato, um nomadismo da voz que, segundo Zumthor (1993), tem em sua significância íntima um enraizamento sociológico, cuja “voz sem lugar” é onipresente.

Assim, as receitas orais são movimentadas pelas tradições dos terreiros que as alimentam, mas nesse movimento os mistérios sutis dos efeitos que as oferendas provocam ficam com aqueles que já os experimentaram, ou deles fizeram uso. Por exemplo, o que guarda, ou que arquétipo e tradições são acionados quando se faz um omolocum⁶ para Oxum e o oferece a ela com um ovo de pata? Ou em outra situação colocam-se ovos cozidos e no meio do prato e por cima do feijão cozido se põe um ovo cru – manipulação do cru e do cozido, da natureza e da cultura –, segundo Levi Strauss (2004). Essas peculiaridades estão em todas as comidas dos orixás. São variantes de uma mesma receita que trazem a voz como bússola, instrumento de tradições e experiências, neste caso, dos meandros da feitiçaria ou do desmagiamento. Outro exemplo é o mistério que envolve o porquê de Xangô ficar furioso com aquele (a) que lhe oferecer um beguiri⁷ com dois cogumelos porque estes representam as orelhas que Obá cortou e lhe serviu numa sopa. Note-se que é pela voz que porta a mitologia que a tradição se ressignifica. Pela tradição, se exteriorizam fatos globais e comuns a uma comunidade, todos eles interiorizados na consciência de quem os viveu. Percepções, costumes e idéias se desenvolvem e perduram nas tradições orais. São os saberes cumulativos do grupo e daqueles que os vivem.

É preciso reconhecer que a comida conhecida nos terreiros como de santo são tanto um bem sócio-cultural quanto religioso nos liames de uma voz nômade que circulou, com

⁵ Grifo do autor.

⁶ Prato feito, basicamente, com feijão fradinho, camarões secos, azeite de dendê e cebola picadinha.

⁷ Iguaria feita com quiabos, azeite de dendê, cebola picadinha, amendoim, castanha, gengibre e pimenta malagueta

outras faces e denominações, em diferentes regiões e tradições africanas. Chegou ao Brasil, a princípio, pelas memórias daqueles povos, e no plano do concreto materializado nos alimentos, inicialmente com os bantos (que foram distribuídos em regiões de zonas rurais), depois com os iorubás (concentrados em maior número nas zonas urbanas), passou por modificações e assimilações de modo a formar um conjunto representativo de uma voz, já aos moldes de uma cozinha, diga-se, indígena-portuguesa, com um cardápio diversificado, ora predominando o aspecto social de uma comida pertencente a uma sociedade ora assumindo as potencialidades dos campos do sagrado (período do surgimento dos primeiros terreiros de candomblés, Xangôs e outros no Brasil).

Durante um período histórico, os pratos ou os ingredientes principais que hoje são devotados aos orixás foram alimento do dia a dia, porém, distanciado das pessoas que os remetiam à voz da matriz africana. Assim, duas dimensões são delineadas nas comidas dos orixás: a da ementa sacrificial e a do cardápio consumível pelas pessoas, em outros termos, consoante Lody (2004, p. 9), “a alimentação cerimonial” – alimentação ritual que ao caráter sagrado junta alguma coisa de sensual nos gostos e nos cheiros – e os “alimentos comunitários” – que funcionam como um prolongamento das alimentações secretas dos ronkós – (a unidade e o sentido social dos terreiros). Essas duas instâncias do banquete aos orixás constroem o universo sagrado dos orixás.

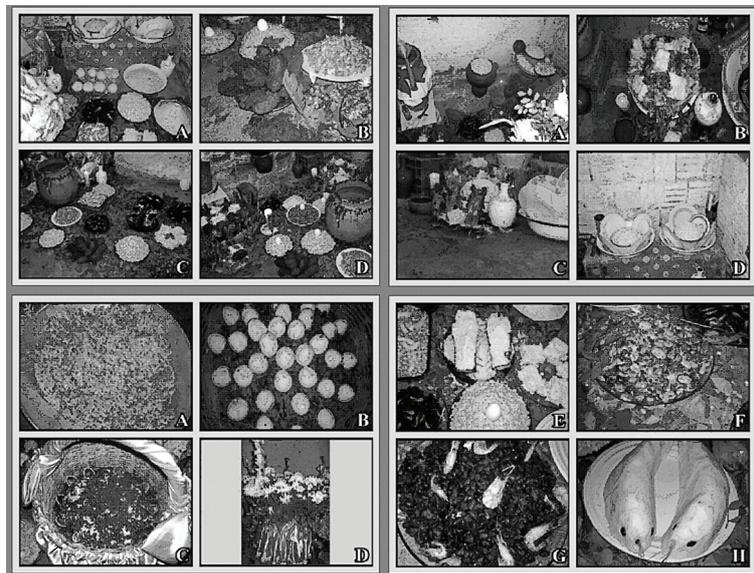


Figura 10 – Banquete dos orixás no roncó

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em dez./2012.

(Terreiro Ilé de Oxum – Rito “Presente de Oxum” e “Panela de Iemanjá”)



Figura 11 – Ajeum servido às pessoas

Fonte: Imagem capturada pelo autor em abr./2013.

(Terreiro Ilé Axé Ode Omin – Rito: “Saída de Santo” – (Ogum))

Na figura 10 é mostrada a mesa dos orixás no quarto de santo. Esta é posta no chão coberto com folhas de aroeira e no momento em que os pratos são “arriados” o/a ofertante fica de joelhos para invocar os orixás. Na figura 11, tem-se uma panela de barro com feijoada a ser servida com colheres de pau em pratos de barro, uma bacia de ágata branca com pães franceses e um balaio de pipocas. Esta mesa é posta no centro do salão em cima de uma esteira e é servida aos convidados e participantes do ritual dedicado a Ogum.

Em toda e qualquer festa de santo as primeiras comidas são oferecidas exclusivamente aos orixás, fala-se das oferendas feitas no quarto de santo, e as segundas à comunidade do terreiro e aos convidados. Ambas potencializadas pela voz e pela magia dos orixás. É sempre bom lembrar que se oferece o animal à divindade, porém ela só come as partes que potencializam axé. Isto implica dizer que as demais partes cozidas e servidas à comunidade são revestidas de axé também. Logo, num dia de festa de santo, pela tradição dos terreiros, as portas devem ficar abertas para qualquer pessoa vir, festejar e comer à vontade. Este gesto de abertura à comunidade pode significar a distribuição do axé do santo pela sociedade em geral, bem como a simbologia da comunhão inerente a todas as religiões:

no candomblé tudo começa na cozinha e nada pode ser comparado à energia que emana das oferendas aos orixás. Logo após o ritual de entrega, o axé se expande para a sala, para o barracão, para as casas, para a cidade. A cozinha é, portanto, o grande laboratório sagrado onde o saber fazer, a fé, o respeito e a beleza plástica se encontram para o encanto das divindades (LODY, 2004, p. 17).

Os conhecimentos de como manipular cada parte dos animais faz parte dos segredos da cozinha de cada terreiro. Na Figura 12 observa-se a performance do cortar os axés do animal de quatro patas, os pedaços ficam aproximadamente do mesmo tamanho e, no geral, são todos temperados com cebola sal e azeite de dendê. Na Figura 13 estão os axés crus e cozidos de bicho de dois pés (pés, asas, peito, pescoço, cabeça, coração, moela, fígado e bofe), também com azeite de dendê, cebola e sal. Tudo cozido em fogo a lenha. Na parte direita inferior da figura estão três símbolos da culinária sagrada: a colher de pau, o moinho e o pilão, coberto por um pano. Logo acima estão peitos de frangos desfiados à mão em um prato.



Figura 12 – Axés de bode: coração, bofe, fígado
 Fonte: Imagem capturada pelo autor em dez./2012.
 (Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Rito “Carneiro de Iemanjá”)

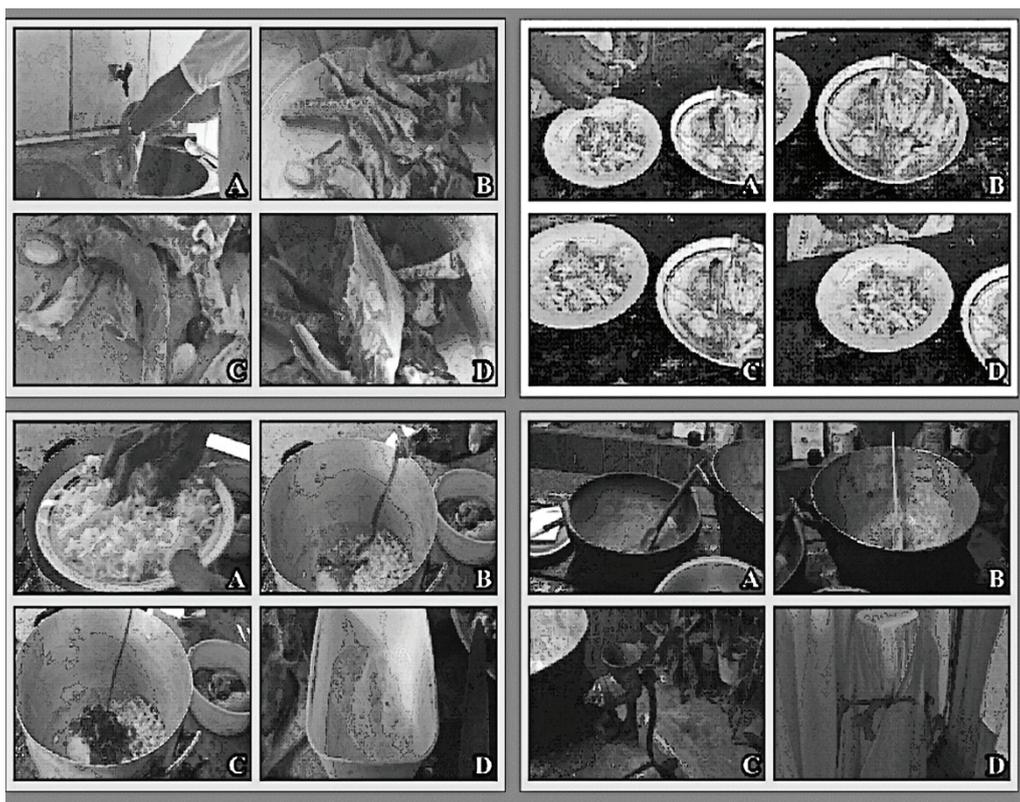


Figura 13: Axés de galo

Fonte: Imagens capturadas pelo autor em dez./2012.

(Terreiro Ilé Axé Oxum Ajagurá – Rito “Carneiro de Iemanjá”)

Considerada em sua totalidade, a cozinha de santo é um local dos costumes e dos preceitos das divindades afro-brasileiras. Pela alimentação sagrada, feita aos moldes tradicionais de empenho do corpo com a voz em performance, se mantém a vida religiosa, a união e a preservação da tradição dos orixás: “os muitos procedimentos artesanais da cozinha sagrada, os detalhes e a sofisticação, dão qualidades especiais a cada prato, individualidade, forma, estética, sabor, sentidos simbólico e nutricional aos alimentos” (LODY, 2004, p. 24). Em instâncias diferentes, todos (homens e divindades) são alimentados nas festas sagradas dos terreiros. Pelo lado da mesa dos orixás, “as emoções diante de cada comida têm fundamento, geralmente, no conhecimento peculiar de cada prato, sua intenção, seu uso, seu valor particular e, também, no conjunto de outros pratos do cardápio devocional do terreiro” (LODY, 2004, p. 26). Nesse caminho de intimidade com os pratos, está desenhada a semântica e uma sintaxe da comida ritual. Pelo lado socializador dessas comidas votivas está o ato de todos os participantes da cerimônia compartilhar as carnes dos animais sacrificados. A socialização da comida é conhecida nos terreiros como ajeum, que, para Lody (2004, p. 30):

é uma festa do comer, do beber, do falar sobre os rituais precedentes – música, dança, obrigações dos santos; é, ainda, um ritual de alimentação física, que geralmente culmina em samba-de-roda. Pode-se dizer que comer é festejar, vivenciar o mundo.

Compartilhar da comida sagrada, do banquete cerimonial dos deuses, é ato democrático. Todos são convidados. Todos participam do ajeum público.

O ajeum acontece nas festas públicas dos terreiros e abrange as duas dimensões da comida cerimonial dos orixás ou a “mistura” das vozes mitológicas e sociais deles. “É importante momento sócio-religioso” (LODY, 2004, p. 35). Quando se refere ao que as pessoas comem, após as danças rituais do santo, são alimentos pertencentes ao cardápio dos orixás com comidas comuns. No contexto dos xangôs de Recife, segundo Lins (2004, p. 54), as partes “não sagradas” dos animais sacrificados são conhecidas como eran. Além de serem consumidas na festa, são distribuídas para consumo entre os fiés. Há uma performance para servir o ajeum público:

é tradicional que as pessoas do terreiro sejam as últimas a se servir, dando preferência às visitas, em geral. Depois dessa primeira leva de alimentos, é formada a mesa dos ogãs, quando os dirigentes do terreiro, equedes e outras pessoas possuidoras de cargos importantes na hierarquia religiosa do Candomblé ocupam a mesa, que é a mais bem servida tanto em comida como em atenção, havendo certa variedade de bebidas, incluindo a cerveja. O uso de bebidas alcoólicas não é hábito e nem está ligado às origens gastronômicas dos terreiros. Refrescos fermentados de frutas e raízes sempre tiveram lugar nas cerimônias privadas e públicas (LODY, 2004, p. 35-36).

Nos terreiros de candomblés nagôs e quetos campinenses o banquete servido as pessoas se diferencia, dependendo do ritual. No rito nagô de “Obrigação de Oiá Mesan”, realizado no Terreiro Ilé Axé Oiá Gigan em janeiro de dois mil e dez, foram postas duas mesas no salã: uma para os convidados da comunidade religiosa e outra para o público visitante. Em ambas, as comidas não são aquelas servidas aos orixás. Mas nelas estão as partes consumíveis dos animais da matança. No rito queto de “Obrigação de Oxum”, Terreiro Ilé Axé Ode Omin Orun, realizado em agosto de dois mil e onze, as pessoas comeram das “mesmas” comidas servidas aos orixás. Aqui se fala de uma comida de roncó e de uma comida de salão, isto é, conforme o ritual e o prato elas são feitas de formas diferentes, embora sigam as diretrizes de uma mesma receita, a exemplos, o amalá de Xangô e o ipeté de Oxum. As comidas foram apresentadas em alguidares de barro macho ou fêmea e em louça branca, dependendo do orixá patrono do prato. Todas são servidas com uma colher de pau.

Considerando, ainda, a realidade dos espaços do nomadismo da voz, pode-se observar que, na verdade, e em maior ênfase, são os grupos sociais das culturas orais das bordas que movimentam as vozes de um lugar para outro. Os intérpretes são os porta-vozes dos mundos imaginários e daqueles entrecruzados das histórias dos clássicos da escrita com as da cultura popular. A voz sem lugar, por intermédio deles, se torna onipresente. Pela movência, a voz é projetada em relação aos “retornos às fontes” e tem seus sentidos constantemente recriados. A movência vai designar uma estabilidade às formas de expressão das culturas orais. Porém, o substrato permanece: lugar onde jaz a voz.

Assim, o nomadismo da voz possibilita que o sujeito, ao mesmo tempo em que se reconhece como partícipe de uma tradição cultural e vocal, também perceba que, como afirma Zumthor (2005, p. 14), “o sentimento de que o lugar em que estou é sempre outra parte”, ou seja, os gostos, os sabores e as emoções do agora procuram, no arquivo da memória, revelar outros espaços, vozes e performances que constituíram uma “forma” com gestos e um ambiente adequado à percepção visceral, imaginária e simbólica. Para Zumthor (2007, p. 29), essa forma nem é fixa nem tampouco estável, ela é “uma forma-força, um dinamismo formalizado; uma forma finalizadora” e não é regida por regras porque, em si mesma, “ela é a regra”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo observou-se que a voz e a comida de santo estão circunscritas no universo das culturas orais. Oralidade e vocalidade são instâncias de um imaginário delineado pelas tradições religiosas afro-brasileiras dos terreiros de Campina Grande - PB que, por sua vez, reelaboram o trajeto antropológico da voz que porta as performances e os símbolos de um imaginário mítico religioso de uma África reinventada nos territórios dos terreiros de tradição nagô, provindos do Pernambuco e candomblé, de influência baiana. Nesse contexto, são atualizadas a memória e as tradições. Estas últimas são reafirmadas nos territórios da voz e nos modelos de vivência cotidiana dos sujeitos nos terreiros campinenses.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Marcelo (org.). **O candomblé bem explicado**: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas).
- CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. 8. ed. tradução de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção biblioteca universal).
- FERREIRA, Jerusa Pires. **Cultura das bordas**: edição, comunicação, leitura. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da Religião Ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 207.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. 1978. Disponível em <http://charlezzine.com.br/wp-content/uploads/Mito-e-Significado-L%C3%A9vi-Strauss.pdf>. Acesso em 02 de abril de 2014.
- _____. **O cru e o cozido**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas I).
- LINS, Anilson. **Xangô de Pernambuco**: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do sítio de Pai Adão. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- LODY, Raul. **Santo também come**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004 (1998).
- ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 6. ed. tradução de: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.
- WEIL, Pierre. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal, 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Performance, recepção, leitura.** 2. ed. rev. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. **Escritura e nomadismo:** entrevistas e ensaios. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Tradição e esquecimento.** Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **A letra e a voz:** a “literatura” medieval. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Rezas de olhado e quebrante: aspectos simbólicos e performáticos

João Irineu de França Neto - UEPB

RESUMO

Este trabalho analisa os aspectos simbólicos e performáticos nas práticas das rezas de olhado e quebrante, realizadas por rezadeiras e rezadores da Paraíba, que documentamos por meio de pesquisa etnográfica, mediante gravações audiovisuais. A pesquisa fundamentou-se na teoria sobre a vocalidade e performance, estabelecida por Paul Zumthor, em diálogo com a teoria do imaginário, postulada por Gilbert Durand. As análises são de caráter qualitativo, direcionando-se às depreensões de sentidos das vozes das rezadeiras, registradas nas entrevistas, e suas performances em circunstâncias ritualísticas de seu fazer religioso popular.

Palavras-chave: Rezas. Olhado. Imaginário. Oralidade. Performance.

ABSTRACT

This paper analyzes the symbolic and performative aspects in the practices of prayers of eye and chipping, carried by mourners and chanters of Paraíba, which documented through ethnographic research through audiovisual recordings. The research was based on the theory of vocality and performance, established by Paul Zumthor, in dialogue with the imaginary theory postulated by Gilbert Durand. The analyzes are qualitative, directing to the senses the voices of mourners, recorded interviews, and his performances in ritual circumstances of his popular religious do.

Keywords: Prayers. Eye. Imaginary. Orality. Performance.

INTRODUÇÃO

A cosmovisão acerca dos fatos e aspectos simbólicos, como fórmulas de rezas e sinais gestuais, daquilo é concebido no meio popular como *olhado*, remontam a uma larga tradição oral de tempos imemoriais, da qual as rezadeiras e rezadores fazem parte enquanto atores sociais que constroem, transmitem e atualizam sentidos de uma memória arquetípica. O fenômeno do *olhado* ocupa a centralidade das práticas de muitas rezadeiras e rezadores, sendo principal tipo de problema que tais sujeitos sociais se propõem a rezar, uma vez que todos os entrevistados de nossa pesquisa que fazem práticas de rezas afirmam rezarem de *olhado*.

Nesta perspectiva, o presente trabalho descreve os aspectos simbólicos e performáticos na realização ritualística das rezas de *olhado* e *quebrante*, demonstrando os sentidos atribuídos pelas rezadeiras e rezadores que investigamos na pesquisa etnográfica. Assim, este estudo consiste em um recorte de nossa tese de doutorado.

A base teórica que fundamenta nossa análise são os conceitos de vocalidade e performance, de Paul Zumthor (2000), bem como a teoria antropológica do imaginário, postulada por Gilbert Durand (1998). A metodologia de nossa pesquisa seguiu os critérios da etnografia, descrita no célebre trabalho antropológico *A interpretação das Culturas*, de Geertz (1989). Realizamos as análises do corpus, no tocante às significações das vozes das rezadeiras e rezadores, bem como das performances que permeiam suas enunciações orais nos depoimentos sobre o fazer das rezas.

A categoria teórica da performance é concebida como o momento de produção e enunciação do texto oral, “quando a *comunicação* e a *recepção* [...] coincidem no tempo” (ZUMTHOR, 1993, p. 19). O termo *performance*, na explicação de Zumthor (2005, p. 55-56) possui o termo forma, com o prefixo com significado de acabamento e o sufixo significado de movimento dinâmico. Segundo o autor, a performance é a materialização de uma mensagem poética através da voz humana e dos gestos que a acompanham, “ou mesmo a totalidade dos movimentos corporais”.

O referido pesquisador enfatiza a relação entre a voz e o corpo, quando afirma que a “*performance* se refere de modo imediato a um acontecimento oral e gestual [...]; *performance* designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente (ZUMTHOR, 2000, p. 45-59).

Enquanto atualização do texto oral, a categoria da performance, consiste em um fenômeno linguístico e semiótico, por se expressar na simultaneidade de um ato oral e gestual, se revelando no fazer ritualístico que as rezadeiras e rezadores trazem em sua memória coletiva. Pode-se compreender que a voz destas mulheres e homens se impregna no corpo, dando origem ao ritual em que se inserem as diversas fórmulas de rezas e benzimentos.

1 ASPECTOS SIMBÓLICOS DO OLHADO/QUEBRANTE NAS VOZES NAS REZADEIRAS

A palavra *olhado*, do ponto de vista da construção morfo-lexical, com sufixo *-ado*, assume a categoria gramatical de verbo na forma nominal do particípio. O referido lexema é uma derivação imprópria, posto que o verbo *olhar* se torna nome. O olhar e o olhado são, desse modo, formas nominais do verbo. Pode-se evidenciar essa denominação no Livro de São Cipriano, no qual encontra-se uma definição do que seria o *olhado*, que citamos nestas linhas, a fim de demonstrar a continuidade de uma tradição, cuja significação de um imaginário religioso medieval, em que se situa a obra de São Cipriano, encontra-se presente nos discursos orais das rezadeiras e rezadores:

Há pessoas que dispõem de grande poder ou força magnética. Geralmente essa força reside nos olhos e daí a teoria do *mau-olhado*. Quem não tem, por acaso, encontrado certa pessoa que, ao lhe ser apresentada, desde logo grandemente nos impressiona pela força do seu olhar e faz sentir esquisitas sensações? Muitas vezes, em uma reunião, os olhos humanos são levados, atraídos irresistivelmente por outro humano olhar. Sem explicação, sente-se preso, e não consegue livrar-se dele. É a força do olhar. Pois bem, há o olhar que além de fixar e penetrar, consegue secar, paralisar e até matar (SÃO CIPRIANO, p. 2009, 117).

Do ponto de vista morfo-lexical, ocorre uma variação e até uma mudança linguística da lexia *mau-olhado* (registrado em São Cipriano) para a lexia *olhado* (enunciado na voz das rezadeiras e rezadores pesquisados). Assim, ocorre uma redução a nível mórfico (supressão do adjetivo qualificador do nome composto), conservando, porém, o conteúdo semântico-pragmático da lexia, o que nos leva a afirmar a permanência, ao longo do tempo, da relação de sentido acerca de um olhar que transmite uma má energia, um olho mau direcionado a outro ser.

Vemos, na descrição, que o olhar é portador de uma energia metafísica, representada nas expressões “grande poder” e “força magnética”, provocando um efeito no ser para o qual se direciona, de modo especial impactos destruidores como “secar”, “paralisar” e “matar”. Desse modo, identificamos no Livro de São Cipriano o imaginário da força que reside nos olhos humanos e é transmitida nas interações cotidianas, imaginário este que serve de motivação semântico-pragmática para as crenças e práticas das rezadeiras e rezadores, manifestando-se em fórmulas mágicas de rezas, cuja finalidade é curar o ser que está com essa energia destruidora, manifestada na forma de sinais de doença física. A evidencia de tal manifestação é constatada na voz na rezadeira Cocota, da cidade de Uiraúna-PB, que expressa a concepção

do olhar como uma energia metafísica manifesta na forma de sinais físicos de doença, conforme trechos do depoimento abaixo:

P: E (+) o qui é o olhar e o qui é o quebrante? Eles são/ **R:** Quebrante e olhar tudo uma coisa só (+) é/ bota um uído im você (+) você dá febre (+) a criança fica vomitando é assim (+) dá febre dá disenteria (++) **P:** Certo! (+) Dá outras coisas mais? **R:** Dá: (+) dá tod/ todo dô (+) às veze a pessoa fica (+) assim tão triste cum um negócio ruim (+) mau pensamento uma coisa ruim (+) e a genti reza pá tirá né (+) lançá nas onda do mar sagrado o mar sem fim **P:** Certo! E (+) pur que manda pr'as onda do mar sagrado? **R:** Purque o mar quem recebe todo mal (+) é (+) o mal distrói tudo (+) o MAR É SAGRADO (+) distrói tudo (+) é (+++) **P:** Interessante (+) isso é uma tradição muito longa né de (+) mandá pr'as ondas do mar sagrado? **R:** É é! Lá ele distrói (+) o mar distrói. **(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).**

R: [...] às veze a pessoa bota na sua gurdura bota na sua/ no seu olhá: (+) bota no/ IMTUDO NÉ (+) bota (+) na cumida (+) você quand/ tá cumendo/ “VICHÍ! COMO VOCÊ COME BEM! VI/” ((bate forte o parte externa da mão direita na esquerda)) (+) aí já (+) a pessoa tá cum sangue RUIIM aí pega (+) aí pronto você fica cum fastii um bucado de coisa (+). **(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).**

Para se entender o olhar, é preciso compreender a relação dialética entre os verbos *botar* e *tirar*, que aparecem na voz da rezadeira, posto que ela explica que o olhar é algo que alguém coloca em outrem, sendo a rezadeira aquela que tem a função místico-simbólica de retirar o olhar (“a genti reza pá tirá né”).

O elemento sintagmático transcrito em caixa alta (aumento do timbre da voz) funciona do ponto de vista do imaginário como uma imagem síntese dos lugares para os quais é direcionada a energia do olhar. Esta significação de síntese não encontra-se somente no nível do significado mas também do significante, que dialeticamente constroem o sentido de síntese, que é um aspecto simbólico do conhecimento dos místicos, que transcendem a dualidade do universo racional, entrando num nível metafísico de transcendência onde tudo é em todos, em que deixa de haver as partes separadas para haver a consciência do uno, da unidade, da totalidade.

O estado de admiração do sujeito em relação a outrem se encontra como um elemento desencadeador do olhar, conforme expresso na voz da rezadeira acima, a qual atribui a causalidade do olhar a uma pessoa que se admira. Como se constata marcado na transcrição, a rezadeira reproduz em sua voz a voz do outro, demonstrando ênfase vocal mediante os

recursos suprasegmentais da elevação do timbre, num sentido exclamativo de admiração, e da teatralização da voz de outra pessoa impressionada, o que fica evidenciado no trecho da enunciação discursiva: “VICHÍ! COMO VOCÊ COME BEM! VI!”.

O olhar é identificado pela rezadeira, através dos sinais corporais de desequilíbrio, em que o indivíduo perde o total controle sobre seu estado de saúde. Neste sentido, o corpo do interlocutor da rezadeira está falando nos sinais silenciosos da doença, por meio dos quais esta mulher do meio popular interpreta a significação de que seu interlocutor está com olhar, como afirma nas seguintes expressões: “[...] bota um uiado im você (+) você dá febre (+) a criança fica vomitando é assim (+) dá febre dá disenteria (++)”; “você fica cum fastii um bucado de coisa”. Desse modo, ainda que o indivíduo doente não tenha consciência da mensagem transmitida à rezadeira, os dois sujeitos sociais encontram-se em uma situação comunicativa de performance. A rezadeira faz uma leitura dos códigos imagéticos do corpo do outro, não só numa perspectiva de decodificação, mas de interpretação de uma mensagem que está além do visível, de uma realidade transcendente ao corpo, mas cujo acesso cognitivo se dá pela observação dos sinais corporais, do dizer silencioso do corpo. No corpo falando (realidade material), a rezadeira identifica o não dito transcendente (realidade imaterial). Essa realidade transcendente, acessada mediante à leitura da performance corporal, é o olhar. O corpo fala, mas também a emoção e o pensamento do sujeito que procura a rezadeira, levando-a atribuir o sentido de *olhado* à forma como o indivíduo se demonstra para ela na interação comunicativa, que se reflete no discurso oral com a marca de adjetivação acerca do estado psicoemocional da pessoa rezada: “assim *tão triste* cum um negócio ruim (+) *mau pensamento* uma coisa ruim”.

A causalidade do olhar ou quebrante, expressa na voz da rezadeira, é um aspecto mágico que se encontra no corpo da pessoa, na sua constituição fisiológica: “a pessoa tá cum sangue RUIM”. A ênfase na elevação vocal se realiza no adjetivo qualificador referente ao sangue, que reforça essa significação da crença da rezadeira acerca da raiz do mal, da origem do olhar, que reside no corpo de alguém e é transmitido a outrem.

De modo semelhante a este imaginário que a referida rezadeira atualiza em seu discurso vocal, podemos identificar a cosmovisão dos azande, povo da África Central, no tocante às práticas de bruxaria, feitiçaria e adivinhação, conforme as pesquisas etnográficas de Evans-Pritchard (2005). De acordo com este antropólogo, o povo zande faz uma distinção clara entre bruxaria e feitiçaria. “Um bruxo não pratica ritos, não profere encantamentos e não possui drogas mágicas. A bruxaria é um ato psíquico” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33).

Na cosmovisão da rezadeira, o fato de o sangue da pessoa estar ruim e, por isso, ela transmitir olhar a outrem, demonstra a involuntariedade de tal transmissão maléfica, dando uma significação de pertencimento à natureza de determinadas pessoas, como também

se evidencia no depoimento de Dona Odaísa, Araçagi-PB, quando ela afirma o que é o olhado: “Disse que é uma/ um negócio qui tem no Olho ((abre bem os olhos)) (+) é: um negócio forte qui tem no Olho na vISta (+) num precisa nem a pessoa falá basta olhá assim ((virando o olhar e a cabeça para o lado esquerdo))”. A entrevistada enfatiza a voz nos sons vocálicos das sílabas iniciais e na consonantal sibilante dos lexemas *olho* e *vista*, sendo este segundo um coesivo de substituição do primeiro. Não somente a voz se direciona para indicar o causador do olhado e o lugar físico onde ele reside – o olho –, mas também o corpo, em performance, se articula para indicar este movimento significativo de uma crença específica da religiosidade popular. A força magnética ou mágica que habita este olhar é enfatizada pela rezadeira quando ela dispensa qualquer tipo de voz, atribuindo a força de transmissão dessa mensagem-energia de desequilíbrio apenas ao olhar direcionado a outrem, ou seja, ao movimento do olhar lançado a alguém. Além disso, no depoimento fica clara a ação do corpo em performance, que completa o que na voz não aparece tão claramente (“basta olhá assim”). A expressão traz o sentido da indefinição acerca da forma do olhar. Entretanto, o corpo, num movimento performático, preenche os sentidos que faltaram na elocução vocal, conforme citamos acima a transcrição do registro etnográfico: “((virando o olhar e a cabeça para o lado esquerdo))”.

O item lexical *olhado* aparece como uma variável, que comporta outras formas variantes, tanto a nível fonético-fonológico (*ulhado*, *uiado*) quanto a nível léxico-semântico (*olhado*, *quebrante*, *quizila*). Nossa análise direciona-se neste segundo aspecto, posto que este nível nos assegura um suporte básico para análises no nível textual e discursivo das fórmulas das rezas de olhado. Estabelecemos, desse modo, a seguinte tabela acerca dos itens lexicais que formam a variável olhado, com suas relações de sentidos, advindas de contextos socioculturais distintos:

Tabela 1. Variável do item lexical *Olhado*

| Olhado | Quebrante |
|-----------------------|--------------------|
| Sinônimo de quebrante | Sinônimo de olhado |
| Sentido divergente | Sentido divergente |

Quanto à constituição dos sentidos das variantes do item lexical *olhado*, que dá nome às crenças populares, às fórmulas mágicas e aos rituais das rezas, identificamos os sentidos contextuais da dinâmica oral da religiosidade popular. O sentido contextual é aquele que nas relações semânticas se afasta do sentido de base, conforme descreve Pierre Guirraud (1972), no livro *A semântica*. Logo, o sentido contextual vai além da palavra, sendo inferido a partir das situações concretas da comunicação, das situações enunciativas em que os interlocutores, usuários da língua, interagem construindo e resignificando o imaginário coletivo.

Nesta perspectiva, observamos as motivações morfológicas e semânticas na construção dos itens lexicais da tabela acima, que fazem parte da construção discursiva do imaginário místico das rezadeiras e rezadores. Conforme a cosmovisão de alguns dos sujeitos sociais que investigamos, os vocábulos *olhado* e *quebrante* possuem uma similitude de sentido ou, em outras palavras, a mesma significação, constituindo um par sinonímico, como aparece na voz da rezadeira Cocota, Uiraúna-PB: “Quebrante e olhado tudo uma coisa só”. No caso desta relação sinonímica, o que ocorre seria uma variação lexical, posto que vocábulos diferentes são utilizados, na oralidade, para atribuir o mesmo sentido.

O sentido divergente dos itens lexicais da tabela acima é construído em virtude da polissemia da língua, em decorrência dos contextos de uso. No caso desses vocábulos, concebemos que é o contexto sociocultural da cosmovisão religiosa o elemento motivador da polissemia que faz os sujeitos fazedores da cultura atribuírem diferentes sentidos a um mesmo vocábulo denominador de um estado de espírito. Assim, nas vozes de outras rezadeiras e rezadores pode-se constatar essas diferentes significações acerca do *olhado* e *quebrante*, como ocorre nos depoimentos abaixo:

R.: quebrante é qui tem O OLHADO MERMO e tem o olhado quebrante qui dêxa a pessoa (+) mais morto de que vivo de/ de a/ de cama **P.:** o olhado e o quebrante são a mesma coisa? ou são coisas diferentes? **R.:** é (+) só qui o olhado é manêro e o quebrante é desses qui dêxa a pessoa muído (+) qui tem o olhado qui dêxa a pessoa/ a pessoa num tem corage de se levantá da cama aí esse é qu’ é quebrante mermo (+) o olhado quebrante (**Depoimento de Dona Alice – Conde**).

P.: e olhado é a mesma coisa qui quebrante? **R.:** nã:o ele fica/ já/ quebrante já chama (+) fica cum a vista quebrada né? **P.:** é:? **R.:** o caba viu né? ela bem quebra-dinha (+) eu digo aqui já é ôto caso né? (+) que a vista quebrada num é otra coisa (+) já se sabe (+) já sabe qué aquilo né? **P.:** e o olhado é o quê? **R.:** olhado (+) uiado é uma pessoa (+) dos olhos mau qui olha p’aquele minino e atrasa ele (+) fi/ dá o fastii é qué o uiado (+) e o quebrante fica acabrunhado (+) o coipo

duído cum febre né? e uiado é o olho (+) daquela pessoa qui tem o oi mau e butô naquela pessoa (+) e ele num come (+) num dorme (+) fica aperriano (+) porque tá cum uiado (**Depoimento de Seu Antônio José – Uiraúna**).

No primeiro trecho do depoimento citado acima, da rezadeira Cocota, está enunciado o simbolismo religioso que o mar desempenha na memória coletiva daqueles que participam da tradição oral das práticas religiosas de rezadeiras e rezadores, remetendo à significação arquetípica da transmutação das energias, o que se constata na presença dos verbos *receber* e *destruir*. O mar cumpre, assim, um duplo movimento no imaginário cosmológico das rezadeiras: receber (“*recebe* todo mal”) e destruir (“*distrói* tudo”), que sintetizam essa ideia de transformação das energias que desequilibram o ser.

O sentido de movimento e transformação cósmica presentes nesses verbos pode remeter, numa interpretação do imaginário, ao simbolismo de *Iemanjá*, ainda que a rezadeira não seja pertencente a uma religião de matriz africana; ela se autoafirma católica. Na língua iorubá, Iemanjá significa mãe dos peixes, conforme indica Bernardo (2003). Enquanto símbolo da água assume a significação de nascimento-renascimento, numa temporalidade cíclica, como é recorrente em diversas religiões essa função do simbolismo aquático (cf. ELIADE, 2002).

Corroboramos com Bernardo, que discorre sobre a representação de Iemanjá, no sincretismo religioso do Brasil, como as águas salgadas do mar, sendo associada em regiões diferentes do país à Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição (João Pessoa-PB), Nossa Senhora da Luz, Nossa Senhora das Candeias (no Juazeiro do Norte – CE). Nesta perspectiva, ela é o símbolo da maternidade, tanto no Brasil quanto na África, atualizando o arquétipo da mãe universal. Iemanjá é celebrada nas praias do Brasil dia 31 de dezembro, devido ao significado transformador de dissolução do mal. O mar é a origem. Tudo nasce e renasce no mar. Do mar é que nascem os orixás. Ainda que de modo inconsciente, na tecitura do imaginário coletivo, o texto oral da reza de olhado atualiza o símbolo arquetípico de Iemanjá. Esta é a matriz afro-brasileira do imaginário presente nas práticas das rezadeiras que pronunciam nas fórmulas de suas rezas o símbolo do mar, como o lugar onde os males são destruídos e, assim, a cura acontece; lugar sagrado, logo, do renascimento cósmico do ser.

A relação semântica da sacralidade da natureza, que faz o mar ser caracterizado como sagrado, fornece a este elemento um caráter mágico de transcendência e transformação da vida cotidiana, naquilo que ela tem de anímica. O trecho é marcado pela repetição dos seguintes itens lexicais destacados: “[...] o **mar** quem recebe todo **mal** (+) é (+) o **mal** **distrói tudo** (+) o **MAR É SAGRADO** (+) **distrói tudo** (+) é (+++)”. Neste sentido, a significação dos males diversos é sintetizada no discurso oral pela pronominalização indefinida, como se constata na

expressão “todo mal”, substituída, nos enunciados seguintes, por “tudo”. Vale ressaltar a ênfase na elevação da voz da rezadeira, ao enunciar a significação explícita da sacralidade do mar (“o **MAR É SAGRADO**”), tornando mais evidente para o interlocutor, numa perspectiva de convencimento da crença deste acerca da importância simbólica da imagem do mar na constituição das práticas de rezas da religiosidade popular.

A expressão “lançá nas onda do mar sagrado”, que a rezadeira traz em seu depoimento ao falar como se realiza a reza de olhado, mas também que faz parte da fórmula da reza, vem de uma tradição discursiva do texto religioso popular com a funcionalidade pragmática de afastar os males. Se estabelecermos uma comparação, observamos uma semelhança e uma diferença ou variação entre a fórmula textual que registramos na pesquisa etnográfica e a fórmula que Cascudo (1978, p. 150) descreveu no concernente a uma das expressões nas rezas fortes da tradição catimbozeira do sertão nordestino: “Vai-te pro mar qualhado”. O autor remete historicamente o uso desta expressão aos esconjuros da bruxaria europeia do século XVII, citando o exemplo da feiticeira Ana Martins, processada em Portugal em 1694, que enunciava a referida fórmula numa parlenda para afastar o demônio.

A tradição discursiva referente à significação do mar ser considerado sagrado, pode ser observada no Livro de São Cipriano (2009, P. 112): “Assim como a água apaga o fogo, assim como o mar é sagrado, eu afasto daqui tudo que não seja limpo e bom. Amém”. Diz-se esta reza, jogando água do mar, em todos os lugares da casa, vindo da cozinha para frente. Fica claro que o mar consiste em um símbolo que constitui o imaginário de limpeza, de purificação, de destruição dos males, havendo assim uma semelhança interdiscursiva entre a escritura desse texto do imaginário medieval e a enunciação vocal da rezadeira Cotota, mencionada acima, que assegura: “o **MAR É SAGRADO (+) distrói tudo**”. Nesta perspectiva, evidencia-se a resistência da oralidade, que conserva expressões fixas e fórmulas textuais, independentemente de essa produção discursiva estar registrada num código escrito.

2 ASPECTOS PERFORMÁTICOS DA REZA DE OLHADO E QUEBRANTE

A referida rezadeira enuncia a fórmula da reza de olhado no trecho seguinte de seu depoimento:

R.: Mas tem qui rezá primero o Pai Nosso né (+) aí depois reza pá quebranto (+) “pá uiado quebranto que tivé na pele, na carne, nos ossu, no olhá, na cumida, na formusura, na durmida e lança nas onda do mar sagrado” ((estas palavras são uma fórmula de reza; diz o trecho entre aspas bem rápido e mexendo os

braços como se estivesse rezando e quando finaliza gesticula com a mão para o lado direito como que jogando algo)) (+).

Como está explícito no comentário da transcrição, a rezadeira, ao enunciar a fórmula da reza, movimenta continuamente o corpo, embora não esteja rezando alguém mas narrando sua prática de rezar, o que caracteriza a situação performática na enunciação do texto oral da religiosidade popular. Tal performance é constatada nas imagens abaixo, em cujos signos icônicos se evidencia a emanção da voz, na pronuncia da reza, em intrínseca e dialética relação com o corpo.



Fig. 1. Dona Cocota – Uiraúna-PB – performance do final da reza, lançando nas ondas do mar sagrado.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa.

Ambas as imagens, capturadas do registro etnográfico audivisual (portanto, registro em movimento) deixam clara a expressão de vocalidade e performance da rezadeira. Delimitamos dois planos semiológicos das imagens: a) altura do pescoço e do braço direito; b) expressão facial, com destaque para a boca e os olhos. Em ambos os planos, constatamos uma relação de continuidade no movimento da voz e do corpo. Na primeira imagem, a mulher ergue o braço direito com a mão fechada, movendo-a até a altura da testa; a boca entreaberta sugere que está pronunciando algo. Ao franzir a testa, as pálpebras e demais músculos da face (maxilar e têmporas), expressa força no que diz e pensa. Seu olhar vai em direção ao posicionamento da mão, fazendo-a baixar o pescoço. A conclusão do movimento de jogar algo fora aparece na segunda imagem, no significativo gestual que se manifesta nos dois planos, mediante os seguintes traços: no braço estendido para o lado; nos dedos totalmente abertos; no pescoço erguido; na face relaxada; nos olhos bem abertos e na boca um pouco mais fechada, embora ainda entreaberta.

De um ponto de vista do imaginário da religiosidade popular, as imagens acima refletem a necessidade que a referida mulher tem, ao narrar seu fazer religioso, de expressar-se não só pelo discurso narrativo oral. A narração oral leva-a a entrar em um *estado ritual* (pronuncia

rapidamente a fórmula da reza; realiza gestos como se estivesse rezando alguém). Acontece, desse modo, um processo de teatralização da reza a partir do discurso narrativo oral, ou seja, o fluxo da voz narrativa da rezadeira atualiza a memória do ritual, que se faz presente na circunstância enunciativa do depoimento, possibilitando a fazedora da cultura dizer o texto da reza não mais como narração de um fenômeno ausente. A reza é, pois, presentificada na voz narrativa, mediante o processo de teatralização do dizer. A reza se epifaniza em situação de performance do discurso oral. Não se trata apenas da simultaneidade voz e corpo no dizer, mas da encarnação da voz no corpo no ato de fala enunciativo em que emerge o texto da reza.

No trecho do depoimento seguinte, a rezadeira Cocota explica que o olhado e quebrante são destinados de modo especial às crianças. Ela faz uma separação entre as energias que pegam em crianças e em adultos, expressando que estes últimos são vítimas de perturbação, feitiços, bruxarias. Então, no meio do depoimento, surge a fórmula de uma reza para tais tipos de energia, em cuja enunciação a rezadeira eleva a voz:

R.: É (+) e aí a pessoa qui tem um um/ GENTE GRANDE/ a criança não (+) criança é um ulhadinho, um quebrante/ gente grande qui tem uma perturbação (+) “FEITIÇO, MACUMBA, BRUXARIA, REZA BRABA EPIDICE SEJA LANÇADO NAS ONDA DO MAR SAGRADO! (+) EU VO CURÁ FULANO DE PERTURBAÇÃO, MAU FLUÍDO, FEITIÇO, MACUMBA, BRUXARIA, REZA BRABA EPIDICE E LANÇA NAS ONDA DO MAR SAGRADO!” (+) aí vai tudo p’as onda do mar sagrado né (+).

Constatamos, na fórmula da reza, que existe uma equiparação entre feitiço e bruxaria. No que concerne à reza enunciada acima, se buscarmos um sentido mais genérico que abarque todos itens lexicais referentes aos fenômenos espirituais, pelos quais alguém será rezado, teríamos o sentido da causa dos males ou causa da doença, compreendendo desde a perturbação até a bruxaria. O tom elevado da voz (recurso suprasegmental) na pronúncia da fórmula da reza, como se observa marcado na transcrição do texto oral, torna-se uma epifania que evidencia o sentido da força mágica que tem a reza para destruir o mal.

As culturas populares são marcadas pela circularidade dos fenômenos ou, zumthoriamamente falando, pela movência, e não por uma separação ou demarcação tão explícita dos fenômenos. Por isto que a rezadeira não faz distinção entre feitiçaria, perturbação e macumba, bem como os outros elementos enunciados em sua voz.

Constatamos no fazer religioso das rezadeiras práticas advinhatórias no tocante ao saber se alguém tem olhado ou quebrante, sendo as fórmulas das rezas um elemento de mediação para acessar este saber intuitivo, conforme se observa nos seguintes trechos de entrevistas:

P.: Sinhora Cocota é (+) como é qui a sinhora sabe qui uma pessoa tem olhado ou quebrante? **R.:** Ói! Se fô HO:MI (+) ói se fô homi qui butô a gente erra no Pai Nosso (+) se fô mulhé nas Avi Maria (+) a gente sabe qui foi quebrante qui butô naquela pessoa **P.:** Erra? **R.:** Sim! Se fô um homi qui BUTÁ IM VOCÊ OU BUTÁ IM MIM eu re/ a gente erra no Pai Nosso (+) Se FÔ MULHÉ qui butá im você você erra nas Avi Maria (+) aí sabe qui é quebrante ((a rezadeira expressa um sorriso no semblante)) **P.:** Erra a reza? **R.:** A reza (+) reza nas A/ vai rezá as Avi Maria e erra (+) e homi é o Pai Nosso.

(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).

P.: Mas me diga uma coisa quando é qui a pessoa sabe/ a sinhora sabe qui a pessoa tem olhado? **R.:** Quando a gente reza ((olha para trás)) (+) aí se tivé (+) dá pa pessoa abri a boca (+) os Pai Nosso é de homi (+) quando é mulé é das Avi Maria (+) das Avi Maria (++) aí quando num tem mai quando a gente reza num abre mai a boca (+) **P.:** Ah! **R.:** Tu vai vê quando fô de tarde qui tu vinhé de tarde qui eu te rezá aí num abre mai a boca aí num tem mai olhado (+) ((ao dizer isto apressadamente se levanta e sai em direção à casa)).

(Fala de Dona Júlia, Araçagi-PB, em 26 de dezembro de 2008. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).

Nas palavras de ambas as rezadeiras, aparecem metaforizados os arquétipos das energias masculina e feminina quanto à origem do quebrante ou olhado. Neste sentido, constata-se o seguinte paralelismo arquetípico: *homem / Pai Nosso ; mulher / Ave Maria*. Embora levando em consideração que haja uma distância geográfica muito grande entre as duas rezadeiras, pois a primeira é de Uiraúna – alto Sertão da Paraíba –, e a segunda é de Araçagi – região da Borborema, a manifestação dos aspectos simbólicos é bastante semelhante. Dessa forma, os arquétipos são os mesmos nas duas falas, entretanto variam em sua materialização no discurso do depoimento acerca de sua realização ritualística no fazer das rezas.

Nesse contexto, a fórmula das rezas do Pai nosso e da Ave Maria, enquanto textos sagrados, tornam-se arquétipos de uma identificação advinhatória da pessoa que destinou o olhado ou quebrante. (“[...] se fô homi qui butô a gente erra no Pai Nosso (+) se fô mulhé nas Avi Maria (+) a gente sabe qui foi quebrante qui butô naquela pessoa”). O discurso é marcado por paralelismos sintáticos condicionais entre a figura masculina e feminina, de quem procedeu o quebrante (“qui butô”). A expressão “qui butô” e “qui butá” são repetidas conjuntamente cinco vezes, o que constroi uma significação de crença convicta acerca da origem do quebrante, enquanto resultado da ação de outrem.

Além disso, o paralelismo sintático “*a gente erra*” / “*a gente sabe*” evidencia essa teia significativa entre a reza e o acesso ao saber do invisível, da causa dos males. A adivinhação se dá no movimento da enunciação ritualística do texto da reza. Para a primeira rezadeira, é a fórmula da reza que, ao sofrer uma quebra pelo equívoco em sua vocalização, torna-se um elemento significativo acerca da origem do desequilíbrio. Para a segunda, é o gesto de abrir a boca, que surge repentinamente no ritual da reza como um indício de sentido para identificação dos arquétipos mencionados. Desse modo, a reza ritualizada não se constitui apenas como um espaço místico de cura, mas também de adivinhação acerca das causas originárias dos males.

Semelhantemente a Dona Júlia, a rezadeira Cocota identifica a linguagem do corpo como portadora dessa significação de que a pessoa está com olhado ou quebrante, como se constata no trecho do diálogo abaixo:

P.: Vai rezá o Pai Nosso e erra! **R.:** Aí erra é (+) aí já sabe qui é homi (+) aí torna a rezá de novo (+) aí pronto já/ **P.:** Aí quando sabe qui o olhado saiu é qui/? **R.:** Aí fica pronto/ você num abre a boca nem nada/ já fica todo/ **P.:** A abertura de boca também é sinal de qui tá cum olhado? **R.:** TAMBÉM (+) é uiado quebrante é (+) **P.:** Aí abre a boca no Pai Nosso também? **R.:** Também ói inda agora me deu isso/ tu tem quebrante! ((abre a boca na forma de um bocejo e sai levando a cadeira para outro lado do terreiro de sua casa)).

Um elemento significativo novo que esta rezadeira traz para seu discurso é que o outro, quando está com quebrante, revela-lhe no dizer silencioso do corpo através do bocejo. Daí que quando ocorre a cura por meio da reza este sinal corporal desaparece (“Aí fica pronto/ você num abre a boca nem nada/ já fica todo/”). Constatamos que as expressões “pronto” e “todo” após o verbo de ligação assumem posições sinonímicas em relação ao sentido de curado. A mesma relação de sentido da abertura de boca no Pai Nosso indicando olhado de homem, como Dona Júlia enuncia acima, pode ser constatada também na voz de Cocota, embora tal afirmação só tenha sido feita após a pergunta curiosa do pesquisador. Entretanto, uma variação no costume cultural/religioso é que Dona Júlia não afirmou o erro da fórmula da reza como indício de olhado, apenas o gesto de abrir a boca.

Subtamente, enquanto conversávamos, Cocota bocejou abundantemente e fez a afirmação diagnóstica acerca de meu estado de energia: “ói inda agora me deu isso/ tu tem quebrante!”. A rezadeira não identifica o quebrante, numa perspectiva adivinatória, apenas no ritual de rezar, mas tamanha é sua sensibilidade para esses fenômenos do nível anímico do ser que ela percebe em seu corpo, por meio do bocejo, que o interlocutor está com quebrante, embora não esteja rezando-o mas conversando sobre suas práticas de rezas.

Evidenciamos no trecho citado uma correspondência entre o gesto (abertura de boca) – indagação do pesquisador – e o sentido, prontamente atribuído pela rezadeira (“é uiado quebrante é”), cuja enunciação se deu antes mesmo de terminarmos a pergunta, de modo que houve uma simultaneidade de nossas vozes, como registrado na transcrição. Desse modo, identificamos como os saberes e memórias das vozes são nômades, posto que uma rezadeira do sertão (Uiraúna) realiza a mesma codificação simbólica acerca do olhado/quebrante que uma rezadeira do brejo (Araçagi), bem como as coincidências na significação dos gestos que constituem as performances de um seguimento cultural, embora sendo os sujeitos sociais de regiões diferentes.



Figura 2: Cocota, rezadeira de Uiraúna, rezando uma criança de quebrante.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.

Nas duas imagens, que foram capturadas a partir da filmagem do ritual da reza de olhado, constata-se a presença do signo icônico dos ramos, bem como os signos gestuais da rezadeira, especificamente o signo de um forte bocejamento numa perspectiva contínua, que chega a fugir ao controle da rezadeira, levando-a a fechar os olhos. Os signos linguísticos, por meio dos quais é construído o texto da reza são pronunciados em silêncio, de modo que nem a mãe da criança escuta nem o pesquisador. A união desses diferentes signos (icônicos, gestuais e linguísticos) é articulada pela fazedora da cultura religiosa popular na realização da performance – o ritual da reza de olhado.

Essa performance não ocorre apenas no ritual da reza, mas também após seu término, no ato performático de jogar o ramo fora, sendo tal gesto recorrente, do litoral ao sertão, nas práticas de rezas de olhado das rezadeiras e rezadores que registramos na pesquisa etnográfica. No litoral, registramos Dona Alice, rezadeira do Conde que, após rezar as pessoas que vão até ela para se curarem do olhado, joga o ramo no terreiro da frente de casa. No sertão, registramos Dona Zefinha e Seu Antônio José, ambos de Uiraúna, jogando os ramos após o

ritual da reza; a primeira atrás de sua casa, o segundo na frente casa. Os galhos das plantas encontravam-se murchos, conforme imagens abaixo. Tais ramos deixam de ser apenas galhos de plantas para se tornarem signos icônicos, que simbolizam na cosmovisão da religiosidade popular que as pessoas estavam com olhado e este passou para os ramos.

Após a reza que Seu Antônio José, rezador de Uiraúna, realizou na criança que, segundo ele, tinha um quebrante muito forte, senda simbolizada tal certeza no ramo murcho, a mãe da criança diz sorrindo: “Já (+) ficô isperta já! [...] ÓIA! JÁ QUÉ IR PU CHÃO! TÁ VENO? ÓIA! (+) Tava irmuricidinha!”. A voz da mãe consiste em um dos fios que, junto com outras vozes da comunidade tecem essa memória coletiva acerca da eficácia da prática ritualística da reza feita pelo rezador.



Figura 3: Seu Antônio, rezador de Uiraúna, rezando quebrante em uma mulher da cidade.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 4: Ramo jogado no chão por Seu Antônio José, após a reza.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 5: Seu Antônio, rezador de Uiraúna, jogando o ramo após a reza de uma criança.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 6: Ramos murchos, após a reza de olhado, realizada por Dona Alice, rezadeira do Conde.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 7: Dona Zefinha, de Uiraúna, rezando olhado e ramo jogado fora após a reza.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.

Esse gesto performático de jogar o ramo fora consiste na atualização de um símbolo presente na memória oral das rezadeiras e rezadores, que significa desfazer-se do mal, jogar o mal ou a doença, retirada pela reza, para fora ou para longe daquele que a carregava. O ramo torna-se, então, um receptáculo do sagrado, sendo este entendido como uma verdade metafísica. Sagrado, neste sentido, não deve ser confundido como aquilo que é divino ou do bem, mas sim aquilo que é invisível, que é transcendente. Portanto, numa análise dialética, o ramo tanto recebe as bênçãos (o bem) que são transmitidas às pessoas, quanto recebe as doenças, o olhar especificamente (o mal), que é retirado das pessoas e jogado fora.

Embora Seu Antônio José, rezador de Uiraúna, se autoafirme católico, evidencia-se em sua voz e em sua performance marcas significativas que remetem a uma cosmovisão das religiões afro-brasileiras, como se observa no trecho seguinte:

P.: e o sinhô joga assim pur que Seu Antônio? **R.:** porque é obrigação jogar onde (+) aquela criança num venha né **P.:** sim **R.:** qu'ela nunca andô e num vai tão cedo aí (+) qu'ela num vem aí (+) **P.:** certo! **R.:** num sabe? aí aquela duença fica puraí assim ((acena para o lugar onde jogou os ramos)) **P.:** fica puraí! **R.:** é aí assim (++) num entra nela mais (+) né?

O fato de o sujeito enunciador dizer que jogar o ramo “é obrigação”; bem como “aquela duença fica puraí”, no ramo jogado, permite uma interpretação acerca da circularidade do imaginário mágico de desfazer o mal, que traz uma relação de sentido aproximativa entre esse gesto performático do rezador e os despachos realizados nas religiões de matriz africana. Nas religiões de matriz africana, a obrigação dos Pais, Mães e Filhos de Santo é em relação ao Orixá, realizando oferendas, abstinências sexuais, rituais específicos conforme as características dos Orixás e dos ritos iniciáticos. O rezador, ao utilizar o termo “obrigação” referente ao gesto de jogar o ramo, mesmo sem saber, sem revelar ou afirmar conscientemente, está atualizando em sua prática ritualística elementos do simbolismo das religiões de matriz africana, que ultrapassa os limites impostos pela religião oficial católica, fazendo parte das teias da oralidade que tecem o inconsciente coletivo dessa religiosidade popular em que se inserem os rezadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a voz e a performance nos contextos das práticas religiosas populares de cura das rezadeiras e rezadores requer uma reflexão constante acerca da complexidade da linguagem. Nesta perspectiva, as análises realizadas não se fecham de modo engessado num campo disciplinar da linguística, de modo que o fenômeno das oralidades dessas mulheres e homens mobilizou a busca de elementos em vertentes interacionistas da Linguística como também na Antropologia, demandando, assim, um olhar epistemológico transdisciplinar.

Os saberes curativos nas rezas de olhado e quebrante, na dinamicidade de seus aspectos simbólicos e performáticos, que se manifestam no texto da reza e na sua concretização ritualística, atualizam arquétipos e símbolos de um imaginário coletivo, compartilhado por rezadeiras e rezadores de diferentes regiões da Paraíba, razão pela qual aparecem semelhanças nos elementos constitutivos dessa tradição cultural. Assim, portanto, nossas descrições etnográficas e linguístico-antropológicas, para além dos limites desse trabalho, visam fortalecer um reconhecimento e valorização dessas mulheres e homens fazedores da religiosidade popular, por parte das comunidades locais, posto que evidenciamos suas práticas culturais como um patrimônio imaterial de nosso Estado.

REFERÊNCIAS

CALVET, Louis-Jean. **Tradição Oral & Tradição Escrita**. Tradução: Waldemar Ferreira Netto e Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Meleagro: Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução: Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. Tradução: Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução: Eduardo Vieiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

São Cipriano – o Bruxo. 19. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz – a “literatura” medieval**. Tradução: Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Performance, Recepção e Leitura**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira; Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.

O lugar do santo: deslocamentos do mito de São Jorge entre arquiteturas e liturgias nos terreiros de umbanda em João Pessoa

Roncalli Dantas Pinheiro – UFPB-PROLING

RESUMO

A história de São Jorge, um mártir que nasceu na Capadócia, território pertencente atualmente à Turquia, se deslocou por vários lugares, traduzido de diferentes formas, em diferentes suportes. Em Portugal se fixou na religiosidade católica popular, que se recriou continuamente na tradição oral nas festas de *Copus Christi* e representado urbanisticamente pelo castelo. Durante a colonização no Brasil, o *Santo Guerreiro* entra em contato com *Ogum*, orixá vindo da africa, gerando uma “divindade” afro-brasileira “acaboclado” nas casas de Umbanda. Esta pesquisa realizada a partir de observação participante entre dois terreiros de religião afro-brasileira, teve como objetivo descrever as relações interculturais existentes na expressão religiosa deste personagem híbrido revelador da complexidade das interações entre as diversas matizes étnicas formadoras da religiosidade popular em João Pessoa.

Palavras Chaves: São Jorge, Ogum, Arquitetura, liturgia;

ABSTRACT

The story of St. George moved to various places, translated in different ways and in different medias. In Portugal, it was settled in popular Catholicism and continuously recreated in the oral tradition in the *corpus christi* parties and represented urbanistically the castle. During the Brazil colonization, the St. George contacts Ogun, orix original from Africa, generating one african-Brazilian "divinity" " in Umbanda´s houses. This research, held by participant observation of two “terreiros” of african-Brazilian religion, objective to describe the intercultural relations

of this hybrid character, in your religion expression, revealing the complexity of interactions between different ethnic forming hues of popular religiosity in João Pessoa.

Word keys: St. George, Ogun, Architecture, Liturgy;

1 INTRODUÇÃO

O mito¹ de São Jorge nasceu na Capadócia, lugar pertencente atualmente à Turquia e se deslocou por vários lugares, traduzido de diferentes formas, em diferentes suportes. Ele está fixado inicialmente no catolicismo popular, a partir das vozes de múltiplas memórias, na qual demonstra como a verdade subjetiva de uma cultura é fator determinante, eficaz simbolicamente², ainda que seja desprezado por autoridades teológicas, devido a legitimidade questionável dos escritos que comprovam sua existência histórica.

Esta voz chega em Portugal e se instala nas pedras e ameias de um castelo de lembranças, construído ritualisticamente por mais de quatro séculos na festa de *Corpus Christi* e deslocado em caravelas para outros continentes.

Ao chegar no Brasil, a voz nômade toma novos formatos, se “amolece”, como diria Gilberto Freyre, ou seja, faz um amálgama com as culturas africanas. São Jorge com suas armaduras simbólicas das culturas européias e orientais, veste-se dos símbolos de *Ogum* ou *Ogundelê* (em Iorubá, *Ògún, Ogoun, Gu, Ogou, Ogun e Oggún*), que na mitologia iorubá é o orixá ferreiro, o senhor dos metais e da agricultura, portanto, identificado com a bigorna, a faca (obé), o facão, a pá, a enxada, entre outras ferramentas e com esta *performance*, é ritualizado nos terreiros de candomblé e da umbanda.

São Jorge é poeticamente uma voz nômade entre o rígido e o fluido, a tradição ora fixa, ora recriada ao abrir caminhos, se amalgamando em culturas diferentes. Um cavaleiro de armadura de ferro, espada na mão, dançando ágil, girando ora leve, ora guerreira inflexível, escorrendo no meio da comunidade e fortalecendo possessões territoriais que almeja lutar.

A voz de São Jorge é um fio que une culturas³ e costura etnias de cores diferentes. Assim, compreender as relações que constroem este personagem mítico multifacetário, multireligioso

¹ Mito remete ao conceito elaborado por Eliade (2008, p. 84-89). Ação realizada por seres divinos no começo do tempo, atualizada periodicamente através dos ritos

² Remete ao conceito de eficácia simbólica desenvolvido por Levi-Strauss (2008 p.201-220)

³ Referente ao conceito de cultura por Laraia (2009, p. 59). Sistemas de padrões socialmente transmitidos que adaptam comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos.

e multilinguístico fornece bases para o entendimento cultural do Brasil e de suas matrizes étnicas formadoras.

O ESPAÇO, O TERRITÓRIO E A COMUNICAÇÃO URBANA.

Analisar o espaço urbano para ouvir o discurso⁴ de São Jorge e Ogum faz deslocar o objeto de estudo para o campo das linguagens não verbais. É, portanto, necessário expandir os conceitos de texto e escritura de maneira que possa envolver os universos urbanos e para isso adotou-se a elaboração conceitual de "escritura" por Roland Barthes (1974, p.124), em que o texto situa-se em *locus* movente, mutante entre linguagens e sentidos, entranhado nas materialidades do dia-dia. Essa instabilidade do texto ao ser fixado quando alguém a retém em um suporte, a escritura, transforma-a instantaneamente em algo para além da linguagem representativa, possuindo um código próprio, estabelecendo função direta entre criação e recepção, carregada de liberdade e memória.

Na visão de Barthes, as escrituras rompem os limites do verbal e inclui outros significantes no discurso. As construções arquitetônicas, assim como as palavras, se agregam formando textos de uma linguagem que comunica aos seus habitantes, discursos diversos, prolixos de marcas identitárias, ou de silêncio, vazios de significados para uma determinada comunidade.

Sobre estes aspectos, os gregos são os primeiros a sistematizar e classificar as diferenças entre os locais do ponto de vista cultural. Segundo Muniz Sodré (2002), Os gregos entendiam o espaço como um *topos*, um espaço-lugar, local marcado, um espaço demarcado que afeta os corpos materiais. Heidegger (2005) retoma estes estudos clássicos e acrescenta que a criatividade atuando no espaço é o que produz o lugar, distinguindo o espaço-lugar, com limites específicos, do espaço, este sendo como um *spatium*, em latim, a extensão descontínua e heterogênea entre dois pontos. O espaço-lugar é o resultado do morar, é algo que indica a identidade do grupo, que possui as marcas impressas na terra, nas árvores, nos rios, escrituras, que vão fixar o ordenamento simbólico da comunidade. Com o passar dos tempos, a maneira como os indivíduos ordenam essas relações entre a terra, a água, e os outros homens, criam uma demarcação na diferença com outros espaços que dão identidade. Esse espaço exclusivo, diferenciado e possuindo uma carga de identidade chama-se território.

Portanto pode-se dizer que o espaço físico é demarcado pelos habitantes intencionalmente, imprimindo significantes, fornecendo significados de identidade para a sociedade local.

⁴ Discurso remete às práticas discursivas por Michel Foucault (2008) no livro Arqueologia do Saber. “[Práticas discursivas] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa.”

Decodificar um território urbano é entender como as estruturas físicas e as relações entre elas e o corpo social estão presentes no convívio caótico e dinâmico da cidade. Muniz Sodré (2002) apresenta os significantes da linguagem arquitetônica e faz uma associação dos elementos materiais ao imaginário, coordenando significações de entrada, saída, gravidade, verticalidade, interiores, volumes, decoração, aparência e fachada, com sua articulação nas práticas sociais.

Estes elementos de linguagem ocupam um lugar no imaginário infinitamente maior que a realidade concreta, pois ela registra variáveis políticas, econômicas e ideológicas, articulando a padronização das diferenças sexuais, confirmando as hierarquias e certas formas de controles sociais, além de servir como pano de fundo para uma memória nem sempre consciente dos habitantes.

O ESPAÇO MÍTICO DO DRAGÃO E DA CAVALARIA

Observando o espaço, o cenário das imagens que contém a luta mitológica entre o santo guerreiro e o dragão, percebe-se sempre que o local, o espaço em torno do evento está sempre fora dos muros da cidade. O dragão pertence a um ambiente fora do território, ele ocupa um espaço heterogêneo, sem identidade, o próprio *spatium*. É uma floresta, uma caverna úmida, é sempre um ambiente que não tem significados decodificados. Le Goff (1993 p. 240) analisando as imagens medievais e renascentistas que retratam as relações entre os santos e os animais selvagens, cita São Francisco com seu lobo e São Jerônimo com o leão. Em ambos, encontramos as faces tranquilas e os animais domesticados, simbolizando o poder dos santos em transformar a natureza selvagem (Fig. 1 e 2).



Figura 1: São Jerônimo em seu quarto.

Fonte: Autor anônimo. Site culturageralsaibamais.⁵



Figura 2: São Francisco e o lobo

Fonte: Autor anônimo. Site noviciado de varatojo⁶.

São Jerônimo, como exemplo, está inclusive escrevendo em seu quarto de estudo, sua morada, seu território, enquanto o leão encontra-se em paz, na maioria das vezes, agachado aos pés do santo. Na imagem de São Francisco, embora o espaço seja fora da cidade, a natureza está simbolicamente ordenada através da imagem corporal do lobo selvagem.

Diferentemente das imagens dos santos citados, o dragão presente nas imagens de São Jorge é a besta não domesticável, é o animal que deve ser morto, que está habitando um

⁵ <http://culturageralsaibamais.wordpress.com/2009/08/28/o-leao-de-sao-jeronimo>. Acesso em 15 de maio de 2011

⁶ <http://noviciadofm.blogspot.com/2011/03/outra-lenda-dos-fioretti-florinhas-diz.html> Acesso em 2/fev/2011

território não decodificável no discurso imagético. Observe como exemplo a fig. 3; São Jorge armado com lança, apontando para a cabeça do mal. A imagem fixa o momento em que há um domínio das forças do santo em relação as forças do dragão, que habita um local não demarcado significativamente para a população, o *spatium*.



Figura 3: São Jorge - Fonte: site de Sergio Burato⁷

Para Jaques Le Goff (1993 p. 241) a vitória sobre um dragão é mais do que derrotar o mal, é também a possibilidade de ordenar um sítio natural, a floresta, ou um lodaçal. Derrotar um dragão simbolicamente é civilizar, demarcar um local não conquistado ainda e tem relações fortes com o empreendedorismo de uma comunidade. Expulsar o dragão é expandir o espaço significativo, e, portanto, é aumentar o território da comunidade. Não é por acaso que várias nações colonialistas, durante o período das grandes navegações, adotaram a figura de São Jorge como patrono, entre eles, a Inglaterra e Portugal.

Outro ponto importante é considerar o arquétipo do cavaleiro medieval em relação ao espaço geográfico. São Jorge na Idade média foi acolhido como mártir pelos cavaleiros, uma classe social que ascendeu principalmente a partir do sec X com as cruzadas e as guerras de reconquista na Europa. Assim, a cavalaria é a instituição que vai conectar espacialmente a catedral, o castelo e os pontos de peregrinação. Em outras palavras, a cavalaria é o elo entre o espaço político do clero, da nobreza, dos militares e o *spatium*, espaço heterogêneo, sem identidade, do medo, do desconhecido, das áreas não habitadas. O cavaleiro durante a Idade Média é um ser errante e não possui natureza hereditária.

⁷ http://buratto.net/saojorge/SaoJorge_4a.jpg

SÃO JORGE: O MITO INSCRITO NAS PAREDES DE UM CASTELO

Via de regra, o castelo medieval era um local auto sustentável. Um ambiente delimitado que frequentemente se encontrava em algum montículo habitado por castelãos, sendo o núcleo de aldeias e povoados circunvizinhos. Em Lisboa, o espaço urbano envolveu o castelo de São Jorge, e este se envolveu na cidade. Observe a descrição Fernando Pessoa.

“Quase em frente ao limoeiro, é a rua da saudade, que leva ao Castelo de São Jorge (...). Construído num alto de onde se domina uma ampla vista do Tejo e de grande parte da cidade” (PESSOA, 2008 p 24)



Figura 4: Mapa de Lisboa em 1844 em duas perspectivas desenhado por Joseph Meyer. Em destaque: O castelo de São Jorge a esquerda, a Baixa Pombalina e o Rio Tejo.

Fonte: Bibliographischen Instituts Hildburghausen⁸

O local domina o centro de Lisboa, que durante os séculos XIII a XVI foi a morada dos reis portugueses. No ápice das grandes navegações, os governantes reinavam do castelo. Assim, ele acumulou o status físico de lugar militar, real e artístico, visto que as peças de Gil Vicente eram encenadas no castelo inicialmente. Observe a descrição do imaginário lisboeta na voz de Fernando Pessoa:

⁸ <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~21842~670081:Lissabon,-Lisboa,-1844---with-view--?sort=Date%2CDate&printerFriendly=1>, Acesso em: 10 fev 2011

“O castelo tem três portas principais (...). Todas elas são muito antigas. O próprio castelo é assaz e notável, com suas grossas muralhas, ameias e torres. Deles fizeram os reis sua residência e foi também cenário de muitos eventos notáveis da história política de Portugal”. (PESSOA, 2008 p 34).

Ainda hoje o castelo domina a vista em seu redor. O Tejo e o conjunto urbano que vai do Rossio à Baixa Pombalina, construído logo após o terremoto no sec XVII para ser o centro administrativo e econômico estão em inferioridade topográfica. Seja qual for o nível social do cidadão lisboeta, ele estará topograficamente abaixo e diante da fortificação.

O castelo de São Jorge é uma edificação que revela através do imaginário lisboeta, o testemunho de um período de poder e ostentação, confirmando Sodré (2002), que para ele, as estratégias oculares traçam limites, estabelecendo planos políticos, atribuindo domínios e territórios à população.



Figura 5: Centro de Lisboa vista da sacada do elevador Santa Justa em 2006.

Fonte: Autor da pesquisa.

Ocorre também movências desta memória por parte dos lisboetas. O símbolo de Portugal outrora imperialista e monárquico, expresso na suntuosidade de um castelo na colina em pleno centro comercial urbano e que acompanhou a história local desde a formação da nação, também é alvo de uma desconexão cultural posterior.

No romance *Noutros tempos foi São Jorge o meu Patrono*, em Fontes (1987 p. 1151) observa-se um misto de saudade e desgosto pela situação de abandono e desprezo às tradições mais antigas portuguesas. Neste romance, o Eu lírico invoca a identidade do castelo, que se torna uno com ele, “bordado nas ameias” de suas muralhas, reclamando o esquecimento de São Jorge pela população.

NOUTROS TEMPOS FOI SÃO JORGE O MEU PATRONO

Cantada por Aurora Celeste Campos, nascida em 1907. Avelanoso/Bragança. Coleta em 31 julho de 1980. Fontes (1987 p.1151).

Noutros tempos foi São Jorge o meu patrono
Aos herois aos guerreiros dei abrigo
Hoje vivo desprezado, ao abandono
Sem o culto da saudade ó dum amigo

Velho baluarte
Das sete Colinas
Sou forte estandarte
Do pendão da esquina

Das ameias que me bordam na muralha
Ao reverdo (?) resisti aos Castelhanos
Insensível aos assaltos e á metralha
Muito embora já bregado pelos anos

Humilde hospedagem
Eu dou os meus braços
Á famosa imagem
Do senhor dos passos

O castelo de São Jorge é um símbolo de identidade portuguesa, relacionado aos tempos de expansão colonial, à monarquia dos Avis, aos festejos de *Corpus christi*, aos mitos de São Jorge, à religiosidade católica popular, o alinhamento político e econômico com a Inglaterra, às idéias de fortaleza e estabilidade contra os invasores históricos da península ibérica e Mouros. Estas simbologias viajam até o Brasil colônia que, através da religiosidade, vai se mesclar a outros significantes oriundos da África.

O TERRITÓRIO DE OGUM NA ÁFRICA E NO CANDOMBLÉ DA BAHIA

Conforme Bastide (2005) Ogum, originalmente, vive na terra longínqua da África. Ele não está no Brasil, mas mesmo assim, atraído pelo sangue dos sacrifícios e pelos toques dos tambores, vem para comer e para dançar encarnado no corpo de seus filhos. Ogum é fixado, “escrito” em pedras, pedaços de ferro, na cabeça de seus filhos entre África e Brasil, ocupando, assim como os outros orixás, um *intermezo* entre o invisível (*orum*) espaço espiritual, simbolicamente, o mato, a África, e o visível (*ayê*) o espaço físico, construído geográfico/perfomático no Brasil, que se interpenetram criando uma cosmogonia própria.

Essa geografia sagrada entrecortada pelo não observável, carregada de significados é mais do que um projeto teórico, é, como afirma Eliade (2005 p. 32), a própria realidade dos iniciados, pois o mito é real, é um espaço organizado simbolicamente.

Na África, os filhos de santo, tradicionalmente, são segregados de acordo com sua paternidade espiritual. Os lugarejos são dedicados aos cultos de entidades específicas, exclusivas. Tem-se uma cidade para Oxum, outra para Iemanjá e assim por diante. Pierre Verger (1999) descreveu o espaço do culto à Ogum na aldeia de Ishèdè, onde 95% da população era filho do Orixá ferreiro nos anos de 1950.

O templo de Ogum, nessa localidade, ocupava um lugar na vizinhança da “*urbe*”. Era uma clareira no meio do mato, contendo algumas cabanas.

A partir dos deslocamentos dos participantes no ritual, o pesquisador francês descreveu a “cidade sagrada de Ogum” demarcando o lugar central e coberto como dedicado ao orixá ferreiro, que se articulava com dois outros orixás e mais um espaço para *eguns*.

Enquanto São Jorge ocupa o centro urbanístico de Lisboa, na Europa, Ogum em Eshédé, na África, ocupa um território, não menos importante, deslocado da *urbe*. Está presente em lugar dedicado exclusivamente a ele.

No Brasil e principalmente na Bahia, os rituais mais tradicionais de candomblé se estabeleceram como reflexo do território africano, contudo em consequência do convívio das diversas etnias e nações africanas nas senzalas durante o período da escravidão no Brasil, o candomblé aglutinou os diversos Orixás, que, separados em diversas aldeias na África, passou a compartilhar territórios nos interiores das casas de candomblé. Portanto, no Brasil, conforme primeiros registros de pesquisadores, os orixás dividem espacialmente áreas comuns, seja através do *Pegi*, local sagrado onde estão depositados, assentados, os objetos simbólicos que são “a presença” dos orixás, como ocorrem nas plantas baixas de Arthur Ramos (1988) do candomblé do terreiro de Gantois, ou obedecendo a orientação territorial conforme a casa de nação *ketu* do Engenho Velho conforme Edison Carneiro[s.d.], em que os orixás ocupam distribuídos em diferentes locais na mesma casa.

A arquitetura que se firmou em grande parte dos terreiros de umbanda seguem essa mesma disposição, também aglutinam os vários orixás em lugares comuns. No *pegi*, se encontram os objetos relativo à Ogum, entrecortado por objetos que remete também a figura de São Jorge pois a separação somente é mais contrastante entre orixás e o universo das entidades de matriz indígena, tais como, Caboclos, Boiadeiros, Zé-Pilntras, Pretos Velhos, Pombagiras etc.

SÃO JORGE E OGUM EM JOÃO PESSOA

Diferentemente da África e da Europa colonial, onde os significantes urbanísticos que representam Ogum e São Jorge ocupam posições centrais na cidade, a localização destas narrativas na cidade de João Pessoa obedece uma dinâmica em direção à periferia da cidade, seguindo o plano de expansão territorial que foi fator preponderante de atuação na identidade do Pessoense, influenciando aspectos da territorialização religiosa dos terreiros de umbanda da cidade.

Conforme Trajano (2006 p. 32), durante três séculos, João Pessoa esteve espremida entre a colina que repousa a Rua Nova, hoje, Rua General Osório, e o Rio Sanhauá. As ruas, na medida em que crescia a população, iam tomando novos contornos, se adaptando, encurtando, ora se abrindo em largos, ora fechando em becos, traçando desenhos urbanos que não estavam de acordo com as novas tendências urbanísticas, estimuladas pela modernização da Capital Federal, Rio de Janeiro.

Seguindo a tendência modernista, em 1932, o urbanista Nestor Egydio de Figueiredo conectou o rio Sanhauá e a praia de Tambaú, integrando os antigos bairros de Cruz das Armas e Tambiá, tendo a Lagoa Solón de Lucena como elemento central de articulação entre o rio e o mar, seguindo as margens da avenida Epitácio Pessoa, construída em 1918, deslocando a periferia, que situava próximo do centro, para bairros mais distantes. Desta medida, forma-se o Bairro da Torre, berço da Tribo Africanos da Torre, do carnaval tradição e também do Centro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, que foi estudado durante a pesquisa.

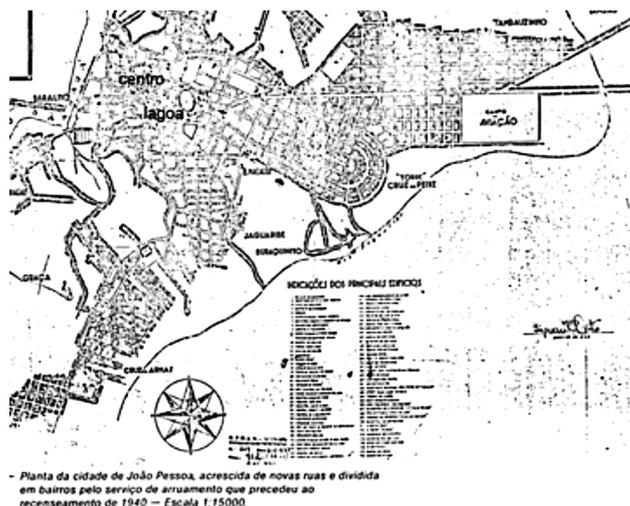


Figura 6: Mapa de João Pessoa dos anos 1930.

Fonte: Prefeitura Municipal de João Pessoa⁹.

A partir da década de 1950, o investimento público no setor da habitação promoveu empreendimentos habitacionais de pequeno e médio porte, seguindo o modelo de residência de conjuntos habitacionais. O Bairro dos Expedicionários surge neste contexto histórico em 1955, onde vai sediar o Centro de Umbanda Ogum Toperinã, de Pai Valdivino, formador dos dois terreiros estudados na pesquisa.

Na década de 1960, a orientação da expansão territorial se distancia ainda mais do centro e passa a seguir em direção sul. Criam-se os eixos rodoviários da BR-101 e da BR-230, a implantação do Campus da Universidade Federal da Paraíba, do Distrito Industrial e dos conjuntos Castelo Branco, Funcionários e Costa e Silva.

A partir da década de 1970, com mais uma expansão habitacional em direção à região sul, surge os grandes conjuntos de Mangabeira e do Valentina Figueiredo, onde vai convergir várias casas de umbanda, dentre elas, a casa de Ogum Toperinã, que não venceu a pressão da especulação imobiliária no bairro dos Expedicionários e o candomblé de Mãe Lúcia, filha biológica de Mãe Edite, que vai fundar o terreiro de Candomblé Kwe Ceja Azirin.

⁹ http://www.geociencias.ufpb.br/~paulorosa/tcc/Mono_Ivo.pdf. Acesso em: 3/março/2011.

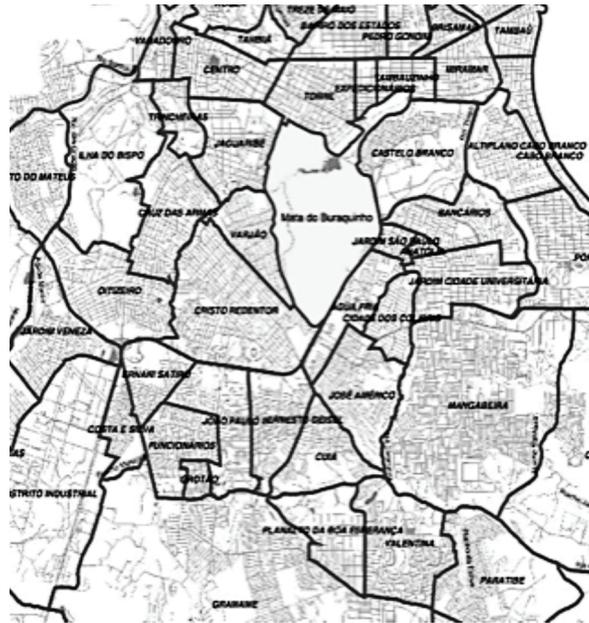


Figura 7: Mapa da cidade de João Pessoa em 2014.

Fonte: Prefeitura Municipal de João Pessoa¹⁰

Além de estarem na periferia, os santos não se apresentam em espaços públicos, eles se restringem ao espaço privado dos oratórios católicos e dos gongás de terreiros de umbanda, no qual está Ogum em convivência com outras entidades de origem caboclas, tais como preto velhos, pombagiras, boiadeiros, zé-pilntras etc.

No interior deste espaço devocional, cada sistema possui seu território específico demarcado. Contudo, da relação entre Ogum e São Jorge encontrou-se no gongá da casa de Nossa Senhora do Carmo, a presença de imagens de São Jorge ao lado de orixás (Fig. 14).



Figura 8: Gongá, oratório do terreiro Nossa Senhora do Carmo. São Jorge ao lado de Maria, Yemanjá, Oxum e João Batista.

Fonte: Foto de Roncalli Dantas.

¹⁰ <http://www.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wp-content/uploads/2012/04/Mapa-dos-Bairros-de-Joao-Pessoa.pdf>. Acesso m 29 de agosto de 2014.

SÃO JORGE EM CAVALOS DE OGUM

Do corpo da cidade e da casa de umbanda, parte-se para o corpo do sujeito, que recebe os arquétipos de São Jorge e Ogum, marcados pelas cores, vestimentas, capacete, espada, guias, durante a liturgia de Umbanda.

A *performance* de Ogum nos terreiros de umbanda é uma expressão cultural que resulta também da leitura que esses povos fizeram de uma outra cultura. Assimilaram para si e produziram algo híbrido entre duas regiões de culturas distintas e distantes geograficamente.

Do ponto de vista histórico, sabe-se dos elementos sociais, políticos e econômicos pelo qual os africanos passaram no Brasil. A escravidão, a proibição na realização dos seus cultos, a dificuldade de comunicação nas senzalas devido a presença das diferentes etnias que propositadamente estavam juntas para evitar rebeliões. Mas, observando as performances de Ogum em terreiros de Umbanda, percebe-se também uma leitura Africana dos elementos da cultura européia, uma sistematização, resultado de mescla, tendo os componentes culturais africanos trazidos pelos negros.

Outro elemento a levar em consideração na leitura da *performance* de Ogum é a dinâmica de mudanças culturais envolvidas. A dinâmica ritualística existe independente do sistema a qual esteja estudando. A liturgia religiosa é composta por noções sociais que costuma promover uma manutenção da tradição dos rituais. Portanto, seria esperado uma liturgia com poucas mudanças no transcorrer do tempo, o que de fato não ocorreu na umbanda. Essa assimilação, tomando como base os conceitos de interstícios culturais de Homi Bhabha (2007), é resultante mais de um embate fronteiro de culturas do que parte de um continuum de passado-presente gerado no seio de um sistema cultural, de uma dinâmica interna. Para Assunção (2006 p. 22) o universo religioso da umbanda nordestina é formado e reelaborado pela mistura dinâmica de elementos oriundos do candomblé, da jurema, do espiritismo kardecista e do catolicismo popular. Essa pluralidade cultural está presente também no corpo do iniciado enquanto giram para Ogum.

A ÁFRICA E PORTUGAL NAS VESTIMENTAS DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Para Raul Lody (2001), a suntuosidade das vestimentas que as filhas de santo se apresentam nos terreiros ou quando saem às ruas com seus tabuleiros tem origem na Idade Média, quando o catolicismo se caracterizava por uma fase mais alegórica, com realizações suntuosas como as missas, procissões, beatificações, rituais de grandiosidade cênica e de impacto audiovisual.

Especificamente, ao considerar o conjunto de tecidos das quituteiras e quitandeiras do Brasil no sec XIX, contrariamente a Nina Rodrigues (2008), Raul Lody observa:

O conjunto de tecidos e suas diferentes disposições na formulação dos trajes das quituteiras e quitandeiras sem dúvida tem muito mais de português do que de africano. As roupas das negras de ganho [quituteiras, quitandeiras] do sec. XIX são projeções das roupas das vendedeiras portuguesas do sec. XVIII e XIX, aquelas mulheres que vendiam nas ruas, nas praças e mercados principalmente de Lisboa, Porto e Coimbra, o que fornece, inclusive, grandes informações visuais para o estudo de uma das roupas mais brasileiras: a baiana.” (LODY 2001, p. 44)

Ao comparar fotos das Varinas, vendedeiras de Lisboa (Fig. 29), com mulheres de ganho, vendedeiras no Rio de Janeiro do século XVIII (Fig. 30), é possível observar as semelhanças entre estas personagens femininas. Observe o patuá no pescoço da vendedeira na imagem da aquarela como evidência de tratar-se de uma religiosa de matriz afro, no entanto, a forma como o tecido é envolvido no corpo e a maneira como dispõe o produto para a venda são muito semelhantes às Varinas e muito semelhantes ao que se encontra nos terreiros afro-brasileiros atualmente.



Figura 9: A Varina, vendedeira de Lisboa no sec XIX.
 Fonte: Foto de Joshua Benoliel para Edição 339 da revista *Ilustração Portuguesa*. 19 de agosto 1912¹¹.

¹¹ http://revistaantigaportuguesa.blogspot.com/2010_02_14_archive.html. Acesso em 2 ago 2010.



Figura 10: Vendedeiras no Rio de Janeiro do Séc. XVII.

Fonte: Aquarela de Carlos Julião, Lody (2001).

Dentre os acessórios utilizados pelo povo de santo, os fios de contas, que nas religiões afro-brasileiras tem força simbólica durante a iniciação religiosa, eles guardam relação maior com a África, embora guarde também a memória da relação entre as demais matrizes étnicas brasileiras, dependendo da casa de santo observada.

Os colares em fios de contas ou guias são conforme Bastide (2005) importantes para o elo de vínculo entre o iniciado e a entidade. A relação é individual e é representado na maneira que é disposta durante os rituais.

Para a compreensão da gramática dos colares da religião afro-brasileiras, utilizou-se a descrição classificativa das contas em candomblé proposto por Raul Lody (2001) em comparação com o que se encontrou nas *performances* de Ogum em Umbanda na cidade de João Pessoa.

O autor classifica a disposição dos fios de contas por três enfoques: de acordo com o código cromático, com a morfologia, ou seja, o material físico de que compõe, e com a taxionomia, a maneira e a quantidade disposta no corpo do iniciado.

Cromaticamente, a tradição da representação de Ogum no Candomblé é o azul, morfologicamente pela pedra africana *segui*, de forte cor azul marinho e taxionomicamente, se estabelece de diferentes modos dependendo do tempo e da posição do iniciado na hierarquia da casa.

Comparando com o que foi observado no Centro de Umbanda Nossa Senhora do Carmo, as cores predominantes em festas para Ogum são o verde e o vermelho. Poucos filhos de santo usam azul em festa de Ogum, ainda que esteja presente, nas paredes da casa, referências em cor azul marinho.

Morfologicamente, a pedra de *segui*, um material raro e importado da África de cor azul é substituído por outras pedras, principalmente, missanga de cor vermelha e verde, de menor

custo, mas que cumpre simbolicamente a função cromática e morfológica de representar o santo e a posição hierárquica do iniciado na comunidade do terreiro.

Segundo Dona Marina, as contas de cor azul céu, usadas por ela em festa de Ogum, representam Yemanjá, e os outros fios em vermelho e branco, representam Xangô e Ogum.



Figura 11: Fios de contas no pescoço de Dona Marina.

Fonte: Foto do autor da pesquisa.

A cor vermelha, inserida nos rituais de Umbanda, pode ter origem da relação entre o santo católico e o orixá, pois o vermelho é a cor característica de São Jorge, presente na sua bandeira (Fig. 12). Além disso, não encontra-se relação simbólica do vermelho relativo à Ogum na tradição de candomblé Nagô, Jeje, nem Ketu, em que se predomina o azul marinho e o verde.



Figura 12: Bandeira tradicional de São Jorge.

Fonte: Enciclopédia Britânica¹².

¹² <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1355188/flag-of-England>. Acesso em 4 de agosto de 2010.

Outra característica importante da religiosidade europeia no ritual de Ogum são as formas da espada e do capacete.



Figura 13: Espada de Ogum na Africa

Fonte: Foto de Pierre Verger (2002)

Na *performance* de Ogum em continente Africano, a espada tem uma forma específica conforme (Fig. 13), de ponta arredondada, identificada em mais de uma aldeia por Pierre Verger. Em João Pessoa é comum a utilização do capacete de metal e da espada em estilo romano, o que confere também um tom de solenidade durante a *performance* (Fig. 14).



Figura 14: Espada de Ogum/ São Jorge no Terreiro de Nossa Senhora do Carmo em João Pessoa.

Fonte: Foto de Roncalli Dantas.

A festa de Ogum se realiza no mês de abril, o mais próximo possível do dia 23. O momento em que se canta para Ogum é, por tradição, logo depois de Exu, no início da celebração. Então os filhos de santo, embalados pelas percussões e pelos pontos cantados, giram em círculo, com

todas as filhas vestidas de verde e vermelho e alguns filhos de branco, até que entra um membro com um tecido trazendo as cores de Ogum. Neste instante, todos se prostram em direção ao tecido e começa uma sequência de gestuais de reverência aos filhos de Ogum da casa.

A *gira* segue com os pontos cantados para Ogum até que o próprio Orixá toma como “cavalo”, expressão utilizada pelos praticantes, o corpo de Dona Marina. Ela, uma das filhas mais antigas da casa, recebe o Orixá e se transforma na figura viril, de espírito guerreiro, cortando o ar com as mãos, como abrindo caminhos na mata. Os olhos expressam impetuosidade, violência e ela começa a circular no ambiente sem obedecer a regularidade da *gira*. Logo depois, alguns a cercam e levam-na para o *pegi*, onde ela se veste com as armas de São Jorge, voltando triunfal ao barracão, evoluindo a *performance* de Ogum. "Ogum vestido das armas de Jorge".

Pouco a pouco, os outros filhos de santo prestam reverência à presença de Ogum na *gira*, se curvando diante dele em respeito ao antigo Orixá vencedor de demandas. Os visitantes também observam atentamente e respondem os pontos para Ogum sentados ou em pé, enquanto outros filhos vão recebendo também o Orixá ferreiro.

A *gira* continua com todos cantando para Ogum entrecortado por pontos que fazem referência a São Jorge até que uma *ekede*, mulher que não recebe entidades e que tem a função de dar suporte aos que estão na *gira*, retorna com Dona Marina ao *pegi*, onde ela retira a sua armadura e retorna para a *gira* vestida como antes.

Mesmo sendo um dia específico para Ogum, Os Orixás são homenageados um a um através dos pontos cantados. Assim é dada a cada Orixá o lugar que é devido no ritual, e ao filho, a oportunidade de receber seu próprio Orixá.

Depois de cantarem durante a noite de celebração, pára-se tudo e trazem, ao centro do barracão, o banquete preparado nos dias anteriores, que foi oferecido a Ogum.

Enquanto todos se alimentam, é realizada a comunhão em meio a conversas, sorrisos, piadas, fofocas e uma rápida limpeza na casa. Aos poucos, os participantes vão se despedindo, terminando a liturgia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações culturais entre Portugal, África e a Ameríndia existentes em um terreiro de religião Afro no Brasil durante uma *performance* de Ogum são complexas e não se limitam apenas a uma sujeição de um sistema cultural em relação a uma outra cultura colonizadora,

mas é sobretudo o reflexo do que ocorre no interior da própria sociedade, em que os participantes circulam entre as diversas matrizes religiosas.

Embora historicamente tenham sido pessoas que viveram em territórios e tempos diferentes, os arquétipos de Ogum, referente ao guerreiro artesão do ferro, à impulsividade, àquele que abre caminhos e ao Rei das sete aldeias, se sobrepõem simbolicamente aos arquétipos de São Jorge, o cavaleiro guerreiro, armado, o empreendedor que conquista e transforma os territórios, símbolo dos Reis da dinastia dos Avis em Portugal, demarcada na arquitetura de Portugal.

Portanto, o amalgamento que ocorre no Brasil conserva cada matriz cultural embora estejam compondo uma unidade compacta durante as *performances* nos terreiros.

Como análise, a pesquisa conecta alguns significantes que estabelecem estas interações culturais, tais como a relação territorial; através da periferização dos rituais em João Pessoa, evidenciada pelo movimento das camadas mais pobres da cidade, que assumem a devoção a Ogum e Jorge; pela prática corporal dos sujeitos no desenvolvimento dos ritos, em que o Orixá africano dança vestido simbolicamente com as armas do santo guerreiro; e pela relação verbal que, embora não abordado neste artigo, ocorre no dia-dia através da poesia oral portuguesa, dos contos africanos, das orações e pontos cantados nos terreiros da cidade.

Portanto, para entender estas relações simbólicas, intersemióticas, é necessário uma imersão na multiplicidade de significantes presente na diversidade expressiva dessa religiosidade, em que as vozes presentes nas comunidades estão sempre se conjugando em concordância com sujeitos, territórios, odores, percussões, sabores, presenças, danças e *performances*.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos Mestres: A tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006
- BARTHES, Roland. **O grau zero da escritura**. São Paulo: Cultrix 1974
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007
- CARNEIRO Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Edições Ouro, s.d
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005
- _____. **O Anti-Edipo**. Lisboa: Assírio e alvin, 2004
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005
- JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 2005
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa 1993
- _____. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009
- LODY, Raul. **Jóias do axé: fios de contas e outros adornos do corpo** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001
- MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas; Pontes, 1997
- ORLANDI, Eni. **A cidade dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2004
- PESSOA, Fernando. **Lisboa, o que o turista deve ver**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- QUEIROZ, Daniele Teixeira et al. *Observação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde* In **Revista de Enfermagem**. UERJ, Rio de Janeiro, 2007 abr/jun; 15(2):276-83
- RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. Recife: Editora Massangana, 1988.
- SANTAELLA, Lúcia. **Linguagens líquidas na era da mobilidade**. São Paulo; Paulus, 2007

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Salvador: Imago, 2002

STRAUSS-LEVI, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo; Cosac Naify, 2008

VASCONCELOS José Leite de, *opúsculos Volume VII – Etnologia (Parte II)* Lisboa, Imprensa Nacional, 1938

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997

_____. **Lendas Africanas dos orixás**. Salvador: Corrupio, 1997

TRAJANO FILHO, Francisco Sales. *Do rio ao mar: Uma leitura da cidade de João Pessoa entre duas margens* In NELCI Tinem. **Fronteiras Marcos e Sinais**. João Pessoa: UFPB. 2006. Cap 1. p. 16 - 39

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007

Trabalho, estigmas e trapaças: a profissão do mecânico automotivo

Laura Senna Ferreira - UFSM

RESUMO

Este artigo versa sobre o problema da atribuição de representações negativas, conferidas a determinadas ocupações. Investigou-se o caso dos mecânicos automotivos da cidade de Porto Alegre (RS), de modo a compreender a relação entre trabalho e estigma no âmbito do ofício. Com essa finalidade, buscou-se conhecer a constituição da profissão e as transformações pelas quais tem passado, em decorrência dos processos de reestruturação da indústria da reparação automotiva. A partir de pesquisa de campo empírica foi observado de que maneira as características que envolvem a constituição e desenvolvimento do setor favorecem a formação e reprodução de afigurações depreciativas acerca do ofício de mecânico.

Palavras-chaves: Trabalho. Estigma. Mecânico. Indústria da reparação automotiva.

ABSTRACT

The aim of this article is consider the problem of negative representations attributed to certain occupations. The study investigates the case of auto mechanic from Porto Alegre (RS) as a way to know the relationship between work and stigma within the trading category. Since such purpose, it reflections look for knowing the profession constitution and the changes that it has passed as result of restructuring of the car industry. Based on empirical research it was observed the way that features that involve the sector formation and development tend to the conformation and reproduction of derogatory representation concerning the mechanic trade.

Keywords: Work. Stigma. Mechanic. Automotive repair industry.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo analisará a relação entre trabalho e estigma no âmbito de uma categoria de ofício. Trata-se de estudar o caso dos mecânicos automotivos, no contexto de constituição e transformação da ocupação.

O ofício de mecânico posiciona-se de forma subalterna na hierarquia da divisão social do trabalho, lidando com o estigma do trabalho manual e da desconfiança. Ao mesmo tempo, a ocupação possui uma aura de atividade desempenhada por quem tem um conhecimento particular acerca das tecnologias automotivas.

As “marcas” do ofício apresentam-se no corpo desses sujeitos (como graxa, que é uma espécie de tatuagem que nunca desaparece totalmente), as quais revelam não apenas a atividade que desempenham, mas expressam atitudes, identidade(s) e posições de classe. As representações negativas associadas à profissão recaem, por conseguinte, na classe que predominantemente ocupa-se dela, que não raro é associada à inferioridade intelectual, social e moral.

De modo a tratar tais questões, o presente estudo abrange uma análise direcionada aos mecânicos de oficinas independentes e oficinas concessionárias da cidade de Porto Alegre (RS). A pesquisa baseou-se em investigação documental, etnográfica e entrevistas, realizadas entre os anos de 2010 e 2013, cujo enfoque foi abordar o ofício dos mecânicos em suas diferentes conexões sociais.

O presente artigo está dividido em três seções. Na primeira indica-se o referencial teórico que serviu de base ao estudo. A seguir, consideram-se os elementos que constituem os estigmas da ocupação. Por fim, abordam-se os aspectos que compõem a imagem das oficinas como espaço de trapaça e de que maneira os mecânicos experienciam e reelaboram tais definições depreciativas.

2. ESTIGMA E DIVISÃO SÓCIO TÉCNICA DO TRABALHO

Os gregos criaram o termo estigma para se referirem aos sinais do corpo que evidenciavam status moral, como no caso do escravo, criminoso e traidor. Uma pessoa marcada era considerada poluída e devia ser evitada, para que não “contaminasse” a sua companhia. Na Era Cristã, a expressão passou a estar associada, dentre outros, as pessoas com distúrbios mentais. No passado, tal como nos dias de hoje, a noção de estigma é empregada para definir algum tipo de desgraça e desvantagem social (GOFFMAN, 1982).

O estigmatizado tem um atributo/defeito diferente dos outros e menos desejável. É uma pessoa indigna e diminuída, que cai em descrédito, devido aos seus traços considerados depreciativos. Aquele que possui um estigma não é totalmente humano. É uma “não

pessoa” e não existe por completo. Está sujeito a uma série de discriminações que reduzem sua chance de vida, colocando-o numa situação de inferioridade.

“O indivíduo estigmatizado tende a ter as mesmas crenças sobre identidade que nós temos” (GOFFMAN, 1982, p.16), fazendo com que, muitas vezes, concorde que ficou abaixo do que deveria, o que comumente leva ao surgimento da vergonha e autodepreciação.

Ele teme o ridículo e o desprezo, sentimentos que indicam essa estreita “unidade eu-outro, normal-estigmatizado” (GOFFMAN, 1982, p.142). Consciente do seu “eu precário, sujeito ao insulto e ao descrédito” (GOFFMAN, 1982, p.146), o portador de um estigma manipula informações a seu respeito, visando controlar a tensão social e encobrir sua verdadeira identidade. Há uma preocupação da sua parte em reter segredo acerca da sua condição, de modo a manter as aparências e reputação. Dessa forma, o indivíduo manipula sua identidade pessoal e social, representando uma determinada “fachada”.

A “fachada... é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação” (GOFFMAN, 1985, p.29). Entre os aspectos que a compõe cita-se: sexo, idade, características raciais, expressões faciais, padrões de linguagem, gestos corporais, vestuário, entre outros. Todos nós aprendemos a desempenhar papéis e a sustentar uma determinada “definição da situação”, que precisa ser cotidianamente mantida. “Ações que parecem ser feitas sobre objetos tornam-se gestos dirigidos ao público. O curso da atividade torna-se dramatizado” (GOFFMAN, 1985, p.230).

Goffman tratou das formas cotidianas, nas quais a vida segue seu curso. Seus estudos são particularmente relevantes, no que tange à compreensão dos estigmas sociais, como aqueles associados às ocupações, que considerou uma dimensão importante na construção da identidade social, sem, contudo, realizar pesquisas específicas sobre a questão. Adiante, valendo-se da noção de estigma, outros autores vão associá-la ao posicionamento dos sujeitos na hierarquia da divisão social do trabalho, quando evidencia-se que essa posição não comunica apenas o lugar dos homens na estratificação sócio técnica das ocupações, mas serve igualmente de matéria-prima para classificações valorativas que versam sobre a condição social do sujeito como um todo.

Conrad Saunders (1981) foi um dos autores cruciais na conexão entre estigma e trabalho. Para ele, as chances de menor ou maior sucesso de um indivíduo estão associadas a determinadas ocupações, algumas das quais são mais sujeitas a avaliações depreciativas do que outras.

Conforme Saunders (1981), as seguintes características marcam os trabalhos estigmatizados: baixo status, baixos salários, ausência de projeção de carreira, pouca escolaridade, carência de representação coletiva, indignidade e vergonha. O público projeta em relação às ocupações depreciadas uma imagem de fracasso, o que é particularmente degradante em

uma sociedade na qual o trabalho é substancial na composição da identidade dos sujeitos e os homens são julgados pelo trabalho que fazem. Ao atribuir uma baixa avaliação a certas categorias laborais, a sociedade rebaixa a posição social do sujeito como um todo, transformando-o em cidadão de segunda ordem.

Historicamente tem ocorrido uma correspondência entre situação de classe e as ocupações e profissões mais ou menos prestigiadas. Na maioria das vezes as classes populares tem se ocupado dos trabalhos subalternos que são, predominantemente, os manuais e mais estigmatizados. Com respeito a essa divisão, Bonalyn Nelsen (1998, p.68) considera: “O trabalho manual envolve a manipulação de objetos físicos e materiais; é prático, físico e frequentemente sujo. Tal tipo de trabalho é considerado degradante pelas classes superiores e tem sido relegado à classe trabalhadora” (Tradução nossa).

O trabalho intelectual e manual, apesar de nunca se apresentarem separados, possuem objetos distintos. O primeiro está associado às abstrações, conceitos, direção, projetos e, o segundo, aos objetos materiais do próprio processo de trabalho. Conforme Dermeval Saviani (1994, p.162), desde a antiguidade,

a formação dos que necessitam trabalhar, isto é, produzir diretamente os meios de existência, se dava no próprio processo de trabalho, ao passo que a formação dos que não necessitavam produzir diretamente os meios de vida se dava fora do trabalho, num espaço e tempo próprios, definidos como escola. Portanto, os primeiros se educam fora da escola; os segundos, na escola.

Em diferentes sociedades o emprego do escravo “para a execução de atividades artesanais e de manufatura acabou criando a representação de que todo e qualquer trabalho que exigisse esforço físico e manual consistiria em um ‘trabalho desqualificado’” (MANFREDI, 2002, p.71). Assim, reforçam-se as representações negativas acerca das artes mecânicas.

No caso do Brasil colônia e imperial, as chamadas “atividades mecânicas” **não tinham prestígio**. Luiz Antônio Cunha (2000, p.90) localiza na história escravista brasileira a principal razão pelo desprezo construído em relação aos ofícios, pois afirma que:

Desde o início da colonização do Brasil, as relações escravistas de produção afastaram a força de trabalho livre do artesanato e da manufatura. O emprego de escravos como carpinteiros, ferreiros, pedreiros, tecelões etc., afugentava os trabalhadores livres dessas atividades, empenhados todos em se diferenciar do escravo, o que era da maior importância diante de senhores/empregadores, que viam todos os trabalhadores como *coisa sua*. Por isso,

dentre outras razões, as corporações de ofícios (irmandades) não tiveram, no Brasil Colônia, o desenvolvimento de outros países.

Na colônia e no império, os mestres ensinavam ofícios a escravos para que não precisassem pagar salários. Era comum, portanto, a existência de escravos artífices e a prática de alugar escravo artesão. Destarte, o trabalho manual passava, definitivamente, a ser “coisa de escravo” e ser um homem livre significava, na época, distanciar-se o mais longe possível do que o escravo fazia. Estar associado à atividade prática e manual envolvia forte desvalorização social:

Com efeito, numa sociedade onde o trabalho manual era destinado aos escravos (índios e africanos), essa característica “contaminava” todas as atividades que lhes eram destinadas, as que exigiam esforço físico ou a utilização das mãos. Homens livres se afastavam do trabalho manual para não deixar dúvidas quanto a sua própria condição, esforçando-se para eliminar as ambigüidades de classificação. Aí está a base do preconceito contra o trabalho manual (CUNHA, 2000, p.90).

Consolida-se, assim, a divisão entre trabalhadores intelectuais e manuais ou, em certo sentido, entre os homens de ofício e os homens das profissões.

A direção impressa ao desenvolvimento das profissões esteve sob o controle das elites que tinham acesso ao conhecimento elaborado e nutriam um profundo desprezo por quaisquer atividades comerciais e mecânicas. As elites impuseram o diploma – “carta de distinção social” (DINIZ, 2001) - não apenas como prova de conhecimento técnico, mas como forma de exclusão social dos “práticos”, evitando ao máximo a generalização do acesso aos graus escolares que pudessem baratear “o valor social dos diplomas” (COELHO, 1999, p.254). Sob o argumento da ciência e do desprendimento às relações mercantis, as elites brasileiras utilizaram (e utilizam) o diploma e a escassez de acesso a ele para se distinguirem, criando hierarquias e um determinado padrão de relações sociais.

Desta maneira aprofundam-se distinções com respeito às posições sociais dos sujeitos na divisão sócio técnica do trabalho, o que irá representar muito mais do que uma participação na esfera produtiva, posto que tanto o acesso a benefícios e direitos como o status social estarão estreitamente vinculados ao trabalho exercido pelos homens em sociedade.

3. DA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES NEGATIVAS SOBRE O OFÍCIO DE MECÂNICO

Os mecânicos são comumente representados como uma espécie de “contra progresso” que ameaça a racionalidade da cadeia automotiva, que se supõe ser uma das mais modernas das indústrias, desde o século XX. Essas afigurações negativas envolvem elementos, tais como: falta capacidade cognitiva; rusticidade; não sabe falar direito; obstinado por mulheres; sujo e mal arrumado; desonesto, entre outros.

Essas suposições se baseiam, sobretudo, na posição desses sujeitos na divisão social do trabalho e empregam imagens aviltantes para classificar a atividade do grupo como inferior, criando, assim, uma série de dramas para quem vive ante as marcas da desclassificação social. Sobre os mecânicos, cuja atividade é entendida como “trabalho sujo” e “pesado”, pairam os medos e desconfianças atribuídos às “classes perigosas”, das quais, frequentemente, esperam-se comportamentos imorais.

Os mecânicos reconhecem a existência dessas classificações. Nos relatos, as empresas concessionárias são, em parte, responsabilizadas pela imagem preconceituosa construída, principalmente, contra os mecânicos de oficinas independentes, pois os mesmos são representados, em mídias corporativas, como grotescos, ignorantes e trapaceiros¹. Em crítica a essas campanhas publicitárias, o presidente do Sindicato da Indústria de Reparação de Veículos e Acessórios (SINDIREPA-RS, 2011) considera:

Se nós quisermos entrar numa briga, nós vamos dizer que muitas vezes a autorizada não consegue fazer um determinado serviço, apela para gente. A gente faz e depois eles cobram do cliente, dizendo que as oficinas dela é que faz e foi feito num independente. Geralmente o independente é uma pessoa que é tão preparado, ou mais, que os funcionários de uma oficina de revenda.

Com o propósito de posicionar-se melhor no mercado, a concessionária destaca as vantagens que decorrem da sua proximidade com a montadora. Nesse particular, um dos interlocutores assegura: “eu tenho uma central de engenheiros em São Paulo, são dez engenheiros que eu só ligo pro 0800, aí eles me ajudam por telefone” (Chefe de oficina, concessionária, 2011).

Apesar das disputas, estabelecem-se práticas de cooperação entre concessionárias e independentes, como é o caso dos cursos e palestras que têm como objetivo fidelizar as oficinas paralelas à compra de peças originais vendidas no balcão da concessionária².

¹ Sobre uma dessas mídias Cf.: <https://www.youtube.com/watch?v=qQvIv6WmHpE>; <https://www.youtube.com/watch?v=O6-5hS3odt4> (acesso em fevereiro, 2015).

² Conforme afirmação de responsável pelo pós-venda de uma autorizada: “Temos ciência do papel importante do reparador, pois é ele quem cuida do carro quando sai do período de concessionária”. Disponível em: <http://noticiasdaoficina.com.br/> (acesso em agosto, 2011).

Formas de cooperação também surgem da parte das montadoras. Nesse circuito, de acordo com o proprietário (2011) de uma oficina autorizada que presta serviço para a concessionária,

se a oficina independente trabalhar bem no carro deles, o carro vai ter uma boa aceitação. Depois, se eles fizerem um mal serviço, quem é o culpado? A fábrica de carros. O carro que não presta, não é o mecânico que fez o serviço errado... agora só vende bem carro quem tem um bom pós-venda. O que é um bom pós-venda? É uma boa assistência técnica... Enquanto mecânico, qual é o carro que eu vou recomendar? É aquele que eu conheço mais o funcionamento e posso fazer um atendimento melhor... porque hoje se a montadora tivesse que dar atendimento a todos os carros que ela vende, ela não teria condições. Então, ela viu isso e decidiu abrir para a oficina independente, dar informação para que ela possa fazer um bom pós-venda e possa falar bem da marca. Porque o mecânico, além de ser o homem de confiança do proprietário de veículo, ele é um formador de opinião... Por isso a GM, por exemplo, está lançando agora um jornal informativo só para o mercado independente.

Apesar desta nova orientação no pós-venda, ainda é corrente a associação do trabalho do mecânico com atos de “picaretagem” e trapaças que lesam os clientes, o que é um tipo de estigmatização que ocorre mesmo no interior da própria categoria. Todos concordam que é fácil lograr o cliente - “cliente não lê nem o manual do carro” (L.R, 2010)³. Nesse universo, um dos interlocutores considera o que segue sobre o mecanismo das trapaças:

Agora, na profissão, eu tô vendo o quanto tem gente desonesta... O cliente vem, é um parafuso só, [mas] eles já vêm criando trabalho, criando defeito, só pra comer o dinheiro do cara e, às vezes, o cara leigo, não entende nada... o cliente às vezes acha que vai ter que fazer um serviço e eu digo que não precisa. E eu começo a ganhar cliente por causa disso aí. Eu sou honesto, eu deixo de ganhar dinheiro, aí os caras: “tu é burro cara”. Mas eu ganho o suficiente pra mim viver. Não preciso tá logrando a pessoa (M.P, 2011).

As trapaças abrangem um leque de possibilidades: “inventar defeitos”; tirar gasolina do carro; roubar pertences esquecidos no veículo; passear com o automóvel; pintar e limpar a peça e dizer que colocou nova; cobrar dobrado o preço do serviço e/ou da peça; cobrar caro e simular desconto, entre outros.

³ Ao longo do artigo serão indicadas entre parênteses as iniciais dos nomes dos mecânicos e das oficinas.

Na oficina, embora todos possam ser vulneráveis, as mulheres⁴ e aqueles clientes com recursos e arrogantes, que simulam entender do assunto, o que é frequente da parte dos homens, podem ainda mais sofrer as extorsões mencionadas.

O preço diferenciado pelos mesmos serviços sugere, igualmente, que, no caso das oficinas independentes, a posição de classe do cliente é considerada na “produção do preço”. Assim, a sentença - “a gente sabe quando o cliente pode pagar” -, é bastante corrente entre os mecânicos.

Para atenuar o infortúnio das trapaças tem surgido o mercado das certificações. A certificação objetiva tanto formular indicadores de competência e controlar a entrada na ocupação quanto amenizar a desconfiança dos clientes. Sobre o seu papel afirma-se:

associada à aprendizagem formal, tais como diplomas, certificados e livros de referência, tem sido assumida como símbolo tangível de inteligência e competência. O trabalho do técnico automotivo requer considerável qualificação e expertise, mas seu conhecimento é adquirido tipicamente na prática do trabalho e através da formação e aprendizagem profissional... Porque são poucos os sinais que se referem às competências formalmente aprendidas, dúvidas sobre a habilidade técnica do mecânico podem surgir na mente dos clientes (Tradução nossa, NELSEN, 1998, p.143).

Além dos aspectos associados às trapaças, vários elementos são combinados para compor a “má fama” dos mecânicos. Contudo, expressões que hoje são consideradas estigmas, já foram cultuadas como parte do “estilo do ofício”: “antigamente, quanto mais sujo tu era, tu era o melhor mecânico. Aquele macacão bem sujo... Tu era o melhor mecânico” (M.M, 2010).

Antigamente, quando eu comecei, você ia na oficina, e se não tivesse dez cartazes de mulher pelada, o dono todo sujo, todo engraxado, graxa até por dentro dos olhos, não tava bom... Mulher não queria nem ver oficina... se a gente não usasse um macacão bem sujo parece que não tava bom (A.A, 2011).

Ainda hoje, alguns fazem questão de comportarem-se de acordo com os estereótipos negativos associados ao ofício. É como se o ingresso na atividade representasse incorporar determinados símbolos de masculinidade e rusticidade: unhas e mãos engraxadas, uso da força na condução das atividades, contar piada, linguagem sexualizada, dentre outros.

⁴ No sentido de superar a “ignorância feminina”, em Porto Alegre, uma empresa da área de reparação automotiva promove cursos de mecânica básica para mulheres, ministrado pela famosa Helena Deyama, piloto de *rally cross country*. Sobre o curso, uma das participantes afirma: “fazer o curso foi bom para não ser mais enganada pelos mecânicos”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N041UijAX8A> (acesso em janeiro, 2013).

Tais representações estão para além do cotidiano da oficina. Elas transpassam o imaginário social e circulam pela mídia, como é possível observar nos personagens que representam uma espécie de “bom selvagem” sensual, das novelas da Rede Globo⁵. Os sujeitos reais, também são estigmatizados como uma espécie de “mau selvagem” imoral, representados nas inúmeras reportagens⁶ sobre fraudes em oficinas envolvendo atividades criminosas⁷ e/ou lesão aos clientes, especialmente, mulheres⁸. Tais elementos contribuem para reforçar a imagem do mecânico como trapaceiro.

Da parte desses, indica-se que, em certos aspectos, as empresas da cadeia da reposição de autopeças são responsáveis pelas negatividades ligadas à ocupação. Ao longo dos anos, elas cultivaram o retrato do profissional da área como o “selvagem, sexualizado e ignorante”, que hoje as propagandas e novelas ainda reproduzem.

A COFAP⁹ era uma que largava aqueles *outdoors* de mulher pelada... um dia numa palestra, eu disse assim: Se vocês não gastassem dinheiro nisso aí, e destinassem esse dinheiro pra criar informação pra nós, vocês podem ter certeza que a oficina ia ser uma outra coisa, porque vocês consideram em primeiro lugar o seguinte, é que todo o mecânico é ignorante... mas nem todo mecânico é ignorante. Mecânico não é tarado. Mecânico tem família, tem filho, tem filha... Todas as empresas que eu meti-lhe o pau também nunca mais mandaram cartaz, sumiu¹⁰ (P.V, 2011).

⁵ Referem-se aos personagens mecânicos, tais como: Pascoal, em *Belíssima* (Silvio Abreu, 2005); *Marcha Lenta*, Dagmar, Zidane e Apolo, em *Duas Caras* (Aguinaldo Silva, 2007); Raí, em *Quatro por quatro* (Carlos Lombardi, 1994); Paulão, em *A Grande Família* (série de TV brasileira, no ar desde 2001); Heitor, em *Sol de Verão* (Manoel Carlos, 1982), entre outros.

⁶ Sobre a questão, na cidade de Brasília, o carro da reportagem da Globo percorre quatro oficinas e obtém os seguintes orçamentos: 1º R\$ 260,00; 2º R\$ 938,00; 3º R\$ 1.182,00; 4º 2.100,00. Frente ao caso, o engenheiro automobilístico da UnB recomenda que se procure a “oficina de confiança”. E o apresentador do *Jornal*, o jornalista Renato Machado, complementa: “a gente fica a mercê das oficinas”. Fonte: *Jornal da Globo* (em 09-09-2010).

⁷ Repetidamente as notícias demonstram que as oficinas independentes são os espaços onde operam a maior parte dos mercados ilegais ligados aos automóveis, seja esse das peças de carros roubados compradas em ferro velho ou outros mercados paralelos, seja através da indústria da clonagem, que precisa das oficinas mecânicas para alterar os veículos. Sobre a participação das oficinas na indústria da clonagem, a reportagem apresentada pela Globo, no *Fantástico*, em 17-05-2009, demonstra a maneira que as reformas são feitas nos automóveis. A reportagem ocorre em Porto Alegre, uma das cidades onde mais são registrados casos como esse. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X9ztVJdsgys> (acesso em janeiro, 2013).

⁸ Sobre isso, o *Jornal Hoje* (Rede Globo) exibe reportagem para demonstrar o quanto o mecânico muda o orçamento do serviço quando a cliente é mulher. Reportagem assistida pela autora em 08-07-2011.

⁹ COFAP foi uma fábrica de autopeças que teve origem em uma oficina mecânica de São Paulo. Disponível em: <http://www.mmcofap.com.br/> (acesso em fevereiro, 2011).

¹⁰ Os calendários podem até ter “sumido”, mas a ideia se reproduz de outras maneiras. Nesse sentido, por exemplo, ocorreu, em uma oficina, o ensaio fotográfico da funkeira Taty Gomes, que posou para a revista *Playboy* (Edição Especial - Outubro, 2010), reforçando a ideia do espaço da oficina como lugar masculino e sexualizado. Disponível em: <http://extra.globo.com/lazer/sessao-extra/posts/2009/10/10/com-pai-dono-de-oficina-taty-faz-festa-dosmecanicos-230853.asp> (acesso em fevereiro, 2011). Nessa mesma associação, Andressa Soares, conhecida como Mulher Melancia, foi capa da Revista *Sexy*, edição do mês de julho de 2011, e o ensaio aconteceu em uma oficina. Disponível em: <http://famaosfera.com.br/mulher-melancia-na-capas-e-no-recheio-da-revista-sexy/> (acesso em julho, 2012).

Tais afigurações transformam o mecânico em uma natureza incivilizada¹¹. Todavia, a maioria dos interlocutores desta pesquisa recusa esse lugar comum de rusticidade, sexualidade e ignorância, destacando a dimensão cognitiva e inteligente da atividade que exercem.

Na sociedade brasileira, a associação do trabalho manual com o trabalho escravo (CUNHA, 2000) e o medo de “contaminação” pela subalternidade da ocupação, explica, em parte, a construção da perspectiva de que atividade que exige esforço físico e manual seja considerada “trabalho desqualificado” (MANFREDI, 2002), o que tem, sistematicamente, negado ao trabalhador manual a capacidade de desempenho intelectual, produzindo, aos olhos dos próprios trabalhadores, a sua desclassificação (KUENZER, 2011).

Entre os mecânicos, de modo a driblar as representações negativas, são empregados uma série de artifícios para valorizar o trabalho e corresponder às expectativas dos clientes. Como indicou Goffman (1974, p.271), com respeito às oficinas mecânicas:

O tipo de roupa, postura e aparência física que está associado a trabalho manual pode ser separado do tipo de apresentação que se ajusta melhor aos aspectos verbais das relações cliente-servidor... o gerente da oficina pode lavar as mãos, tirar o macacão e colocar o paletó quando ouve a campainha da porta de sua oficina.

Os mecânicos sabem que a sua atividade é “baixa” e, como outros trabalhadores manuais, têm a “percepção de um preconceito das outras pessoas, em relação ao seu trabalho - que requer o sujar das mãos, das roupas, do próprio corpo” (ABREU, 2004, p.124).

Em termos gerais, as designações negativas e o receio dos clientes de ser ludibriado dizem respeito, entre outros, ao fato de que esses não têm conhecimento para julgar se o diagnóstico, o serviço e as recomendações dos mecânicos estão ou não corretas, o que os colocam em posição de vulnerabilidade e dependência em relação a esses “criados e sábios” / “*servants and savants*” (BORG, 2007, p.5).

Os estereótipos lesivos vêm associados a um repertório de terminologias, a saber: vagabundo, desonesto, preguiçoso, “Zé Ninguém”, e assim por diante. Tais estigmas ocupacionais, evidências de que a sociedade não apenas usa o trabalho, mas o classifica, não raro expressam um forte conteúdo classista e são proferidos por aqueles que se julgam superiores contra as “pessoas de segunda ordem”.

¹¹ A imagem de que o mecânico é um homem extremamente sexualizado é frequentemente representada nos programas de entretenimento da televisão brasileira. Exemplo recente foi o do famoso personagem Pascoal (Reynaldo Gianecchini) que era atraído e atraía todas as clientes e mulheres da vizinhança da oficina. Pascoal era quase analfabeto, bonito, ingênuo e imoral. Não são poucas as cenas nas quais as famílias brasileiras riram quando Safira (Claudia Raia), uma mulher que traía o marido, beijava-o e chama-o de “seu mecânico sujo e indecente” ao mesmo tempo. Fonte: Novela Belíssima (Silvio Abreu, 2005).

A ocupação dos mecânicos remete aos símbolos de insucesso e carência de status, associados às ocupações inferiores: inteligência inferior; baixa qualificação; reduzida contribuição social; pouca escolaridade; uso de força física; baixa renda, entre outros elementos (SAUNDERS, 1981). Eles vivem um verdadeiro dilema, com consequências para a dramaturgia cotidiana das suas atividades (GOFFMAN, 1985), uma vez que, se por um lado possuem uma posição precária e são alvo de descrédito e estigma, por outro, são influentes em termos técnicos (mantem e consertam os carros) e comerciais (alimentam o mercado de autopeças) em uma das mais importantes cadeias industriais, que é o complexo automotivo.

4. REESTRUTURAÇÃO DA INDÚSTRIA DA REPARAÇÃO AUTOMOTIVA E DA IMAGEM DOS MECÂNICOS

Com a reestruturação da indústria da reparação, em um movimento que acompanhou a reconversão produtiva da cadeia automotiva como um todo, intensificaram-se as ações orientadas a um maior controle das oficinas e da imagem dos mecânicos.

No Jornal Oficina Brasil (JOB), principal veículo de comunicação direcionado as oficinas, a figura do mecânico passou a estar associada a uma representação idealizada: rapaz jovem, sorriso sereno, barba feita, cabelo curto, mãos e roupas limpas e outras marcas de “boa aparência” e disciplina. A imagem indicada a seguir é um exemplo, que oferece o “novo rosto” do profissional da reparação, um semblante “higienizado” e “moderno” em conformidade com as novas necessidades do mercado.zt

A mudança da aparência é considerada fundamental. Na perspectiva dos “reformadores” do setor, que são os empresários do segmento de autopeças, parte dos proprietários de oficinas, membros de instituições representativas, de ensino, dentre outros que buscam “modernizar” a atividade, a nova “fachada” (GOFFMAN, 1985) da oficina deve vir acompanhada do esforço dos mecânicos para superar o modo tradicional de atuar no segmento. O mecânico de antigamente, afirma-se: “era sujo e mal educado... e tinha fama de desonesto. O mecânico era um profissional de segunda categoria. Hoje o mecânico tem que ser um profissional de primeira categoria” (Mecânico-instrutor, proprietário de escola de treinamento, 2011).

A mudança na aparência é comumente associada a critérios técnicos e de moralidade, sem os quais não se convence os clientes da competência deste tipo de profissional. A esse respeito, tendo em conta o caso dos mecânicos americanos, Nelsen (1998, p.72) considera:

Nossa disposição para confiar em outros baseia-se diretamente na nossa estima acerca das suas competências técnicas e morais. A primeira é baseada na percepção de inteligência e habilidade técnica, enquanto a segunda, no fato de que os outros não irão agir de forma oportuna apesar da capacidade que teriam de fazê-lo... De modo geral, quanto mais competente e responsável uma pessoa aparenta ser, mais confiável será (Tradução nossa).

No caso dos mecânicos, a transformação da aparência é considerada como crucial no sentido de transformar a imagem do negócio no setor e oferecer sinais que denotem “competência técnica e moral” (NELSEN, 1998, p.73).

As instituições argumentam que os mecânicos - proprietários e/ou profissionais - precisam mostrar que o seu negócio é orientado pela seriedade e capacidade dos *experts*. Nelsen (1998, p.73) atesta que associamos aos *experts* os equipamentos modernos, escritórios, roupas formais, livros, diplomas e certificados,

Em contraste, sinais associados aos não *experts* - mãos sujas, tatuagem, aparência desleixada - conotam incompetência e irresponsabilidade. Os mecânicos podem apresentar alguns, mas raramente todas as características dos *experts*... tendem a apresentar características associadas com ambos, *experts* e não *experts*. Esses sinais ambíguos podem criar crise de confiança (Tradução nossa).

As políticas de reformas do setor da reparação pretendem varrer os sinais “confusos” que os mecânicos têm enviado aos clientes, construindo a confiança na categoria e aumentando, por conseguinte, as chances de bons negócios. Esses sinais devem ser substituídos por símbolos de autoridade que eliminem os aspectos “sujos”, que fazem com que sejam vistos “como um pouco mais que criados - um papel que gera pouco respeito” (Tradução nossa, NELSEN, 1998, p.76).

Tais propostas buscam legitimidade, indicando o aumento da complexidade da função que decorre da implementação da eletrônica embarcada¹² nos veículos e equipamentos de reparação. Desde então, assegura-se, a linguagem tornou-se mais complexa e baseada na manipulação de símbolos e sinais abstratos.

A linguagem da abstração eletrônica enfatiza a sofisticação tecnológica e a complexidade dos problemas técnicos. Considera-se que tais aspectos são, em si mesmos, determinantes de um novo tipo profissional. Nessa acepção, a tecnologia realiza uma espécie de “seleção natural”, uma limpeza intelectual e social que elimina os portadores de saberes rústicos/mecânicos, considerados inaptos. Sobre as novas exigências técnico-cognitivas tem-se o seguinte excerto:

¹² A eletrônica embarcada se refere ao sistema eletrônico desenvolvido para aplicação móvel em carros, aviões, navios, etc.

Antes não tinha o eletrônico, tu via o defeito... tinha como saber o defeito, eu tinha como avistar. Só que hoje não tem, hoje, dependendo, tu vai pegar a linha Audi, ela vai ter doze módulos, ou seja, mini computadores. Computador para cada coisa: ajuste de banco, altura, aquilo outro, para regular ar condicionado, eletrônico, tudo controlado eletronicamente (O.O, 2011).

A partir do emprego da eletrônica aos automóveis e ferramentas, o diagnóstico passou a ser considerado tanto ou mais importante do que a capacidade de executar o reparo. Para demonstrar a questão, empregam-se exemplos e alegorias, como o do simbolismo que apareceu na pesquisa, pelo menos, três vezes, com poucas variações. Em uma das versões tem-se o seguinte:

Uma vez tinha um submarino nuclear que parou de funcionar e os caras apavorados, porque não tinham o conhecimento pra fazer a manutenção da coisa. Aí chamaram um técnico de onde fabricaram o submarino, e ele veio aqui no Brasil e tal, e o cara olhou, olhou... Ah, dá um martelinho. Daí ele pegou o martelo e deu uma batidinha... O submarino voltou a funcionar. E aí? Óh, quanto que vai dar o serviço? Vai dar mil dólares. Pô, mas mil dólares? Só bateu com o martelo. Não, o bater, a batida com o martelo é de graça; pelo “onde bater” é que eu tô te cobrando mil dólares. Entendeu? Porque na verdade é o conhecimento. Não é às vezes a execução... (A.E, 2011).

A partir da idealização do “novo mecânico”, os cursos do SENAI estimulam a mudança de comportamento, de modo a inspirar uma sensação de segurança e confiança na sociedade. Para isso, ensinam os alunos a trabalharem de luvas, óculos de proteção, protetor auricular, etc. Com o propósito de transmitir uma imagem de organização, “os jalecos dos nossos professores também são brancos para mostrar limpeza, organização e que tu não precisa estar todo sujo, engraxado para mostrar que tu é um mecânico” (Coordenador pedagógico, SENAI-Automotivo, 2010).

No âmbito dos discursos de modernização da indústria da reparação automotiva, a veste branca serve para outorgar certo caráter científico e representa uma imagem de status e autoridade que remete a ideia do conceitual e abstrato que ilustram competência.

Igualmente, a representação do “novo mecânico” vincula-se aos ideais de “organização” e “limpeza”. Afirma-se que a mudança da aparência passou a ser “uma necessidade para descaracterizar que mecânico é sinônimo de graxa. Tinha empresas que tinha dois refeitórios: o da graxa de um lado e dos trabalhadores de outro. Hoje esses refeitórios são conjugados”

(Diretor sindical, SINDEC, 2011)¹³. Dessa forma, o lugar dos mecânicos, assim como das próprias oficinas é, então, recontextualizado:

a oficina era um negócio escondido; um lugar escuro, sujo, pessoas feias, e essa era uma realidade, não da minha oficina, mas todas as oficinas eram assim. Escuro, sujo, pessoas feias, pessoas que não conversam com o cliente. Hoje não, há pessoas de boa apresentação, limpas, um ambiente limpo, claro, bem iluminado. Se tu olhares ali, qual é a concessionária que colocaria um vidro mostrando sua oficina pra trás? Isso não é privilégio da [nome da concessionária], existem outras assim: um vidro mostrando seu mecânico, o mecânico conversando com o cliente, dando explicação técnica para o cliente sobre o que foi feito do carro dele ou o que tem que ser feito. O cliente entra na minha oficina, vai embaixo do carro, praticamente, junto com o meu mecânico pra discutir o que está sendo feito, ele discute com ele se pode fazer isso ou não, então, é totalmente diferente do que era (Gerente de pós-venda, concessionária, 2011).

Nessa elevação do status da profissão, de modo a superar os estigmas associados à mesma, destaca-se que o mecânico precisa se tornar um verdadeiro empresário:

A maioria das oficinas foi formada por um técnico, mas normalmente o técnico não tem facilidade enquanto administrador. A mecânica tinha um bom mecânico, que sabia reparar veículo, mas não sabia de cuidar de finanças, organização, administração. Hoje uma oficina, um empresário, além de ser técnico, o que é muito bom, precisa ser administrador... precisa ser um empresário com conhecimento de administração e organização de empresa. Ele hoje não é mais só um dono de oficina. Ele tem que ser um empresário de oficina, tem que ter foco empresarial, tem que participar de treinamento e conhecimento de administração e organização de empresa. Hoje a minha empresa tem um curso específico de administração de oficina (Mecânico-instrutor, proprietário de escola de treinamento, 2011).

De modo a indicar o ajustamento da oficina a um padrão de organização moderna e eficiente, um dos interlocutores explica que tem sistematizado os procedimentos no seu estabelecimento, de modo a obter maior produtividade: 1) agendamento do carro do cliente; 2) a secretária na

¹³ O SINDEC (Sindicato dos Empregados no Comércio de Porto Alegre), vinculado à Força Sindical, foi inaugurado em 1932 e, atualmente, representa mais de 95 mil comerciários em Porto Alegre. Os trabalhadores ocupados em oficinas independentes e alguns empregados nas concessionárias são representados pelo sindicato dos metalúrgicos da cidade (Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Metalúrgicas, Mecânicas e de Material Elétrico-Eletrônico da Grande Porto Alegre/STIMEPA). Os empregados que não pertencem a essa base sindical fazem parte do SINDEC. Essa bifurcação passou a existir quando as autorizadas buscaram apoio na legislação sindical, que afirma que a atividade prioritária do estabelecimento determina a qual sindicato pertence os funcionários. Cf.: Legislação Sindical: Título V - Da Organização Sindical. Capítulo II - Do enquadramento sindical.

recepção recolhe dados do proprietário e automóvel; 3) diagnóstico do defeito; 4) reparação do defeito; 5) lavagem do automóvel; 6) entrega do carro na residência ou no trabalho do cliente; 7) com base na quilometragem declarada, a secretária liga para agendar uma revisão (PV, 2011).

De modo a superar o desprestígio e descrédito das oficinas e da profissão, parte dos mecânicos encena rituais e adota medidas de organização e estética: recepção com televisão, cafezinho, balinhas, ar condicionado, jornais, revistas (Quatro Roda, Caras, Claudia, e outras), música ambiente, vaso de flores, álcool gel, trabalhadores uniformizado, banheiros femininos, caixinha de sugestões, entre outras referências associadas a uma gestão moderna e eficiente. Algumas oficinas têm piso e paredes brancas. A aparelhagem mais sofisticada e os computadores operam como sinais de “modernidades” e são posicionados de um modo visível para os que chegam aos estabelecimentos. Nas paredes, propagandas da Bosch¹⁴, fotos da família, certificados de cursos e, em um dos casos, até mesmo obra de arte.

Todos os elementos mencionados acima expressam o esforço da categoria dos mecânicos para ir além das afigurações depreciativas construídas sobre o ofício. A questão relevante aqui é que as características da indústria da reparação automotiva contribuem para produzir o estigma referente tanto a condição de trabalhador como de dono de negócio envolvendo o ramo das oficinas mecânicas. Isso significa que o estigma não é dado por uma razão econômica *stricto sensu*, quer dizer, não envolve o fato de se possuir ou não uma propriedade, assim como não diz respeito aos rendimentos financeiros em si mesmo. Nesse particular, mecânicos podem obter renda maior do que outras categorias profissionais que gozam de maior status social. O estigma, na sua relação com o mundo do trabalho, versa sobre a posição de inferioridade da ocupação na hierarquia da divisão social do trabalho e na sociedade como um todo.

¹⁴ Empresa que além das peças de reposição, a Bosch também vende equipamento de diagnóstico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cadeia automotiva a esfera dos serviços tem sido, desde o início dessa indústria, o eixo mais resistente aos processos de racionalização. As inúmeras, e nunca muito bem sucedidas medidas racionalizadoras, desde os tempos de Henry Ford, propõem-se a resolver o que o industrial chamava de o “problema do serviço” (McINTYRE, 1995). Esse envolvia a preocupação das montadoras com os altos custos e baixa qualidade dos serviços, o que era considerado prejudicial à reputação das marcas, dado o entendimento de que possíveis proprietários de veículos deixavam de adquiri-los por causa da “péssima reputação da indústria da reparação” (Tradução nossa, McINTYRE, 1995, p.121).

Nessa indústria, a reputação do mecânico como trapaceiro está associada não a pessoa, mas a ocupação em si mesma. É o trabalho no ofício que o marca desta maneira. Trata-se, aqui, de uma identidade associada à profissão que acaba por criar descrédito e depreciar a todos que dela fazem parte.

Apesar das reformas que a reestruturação da indústria da reparação tem implementado no setor, ao contrário de superar os sinais de descrédito da profissão, esses traços, não raro, têm se acentuado. A busca pela higienização das práticas e aparências no segmento tem favorecido aqueles com mais recursos econômicos e simbólicos para responder as novas demandas, enquanto estigmatiza ainda mais a grande maioria que dificilmente consegue acompanhar as reformas em andamento e incorporar os sinais de modernidade associados a elas.

A relação entre trabalho e estigma, no caso dos mecânicos automotivos, ocorre através da representação de que a ocupação é *locus* de trabalhadores de classe popular com pouca escolaridade e escassas possibilidades de uma boa performance, em termos de carreira e, menos ainda, como proprietários de negócio.

O novo momento do setor exhibe uma série de transfigurações: 1) maior complexidade tecnológica para veículos e ferramentas; 2) construção de uma escola para a formação de mecânicos (como no caso do SENAI Automotivo de Porto Alegre inaugurado em 1999); 3) atração para o ramo de sujeitos com maior escolaridade, dentre outros aspectos que indicam a capacidade de atualização e transformação da indústria da reparação automotiva em geral e do mecânico em particular. Todavia, tais mudanças não são suficientes para neutralizar os estigmatiza associado ao ofício de mecânico, que é considerado uma atividade muito pouco prestigiada na divisão sócio técnica do trabalho.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Eide Sandra Azevedo. **O reparo de objetos no tempo do descartável: resistência e preservação**. Maringá: Eduem, 2004.
- BORG, Kevin. **Auto Mechanics: Technology and Expertise in Twentieth-Century America**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.
- COELHO, Edmundo Campos. **As profissões imperiais: Medicina, Engenharia e Advocacia no Rio de Janeiro 1822-1930**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.
- CUNHA, Luiz Antônio. O ensino industrial-manufatureiro no Brasil. In: **Revista Brasileira de Educação**. Mai/Jun/Jul/Ago., n°14, 2000. p. 89-107.
- DINIZ, Marli. **Os donos do saber: profissões e monopólios profissionais**. Rio de Janeiro: Renavan, 2001.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- KUENZER, Acácia. **Pedagogia da fábrica. As relações de produção e a educação do trabalhador**. São Paulo: Cortez, 2011.
- MANFREDI, Silvia Maria. **Educação profissional no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2002.
- McINTYRE, Stephen L. **The repair man will gyp you: Mechanics, managers, and customers in the automobile repair industry, 1986-1940**. Columbia: University of Missouri-Columbia, 1995.
- NELSEN, Bonalyn. **The nature and implications of technological change and rise of a service economy: observations from the field of automotive repair**. Ithaca: Cornell University, 1998.
- SAUNDERS, Conrad. **Social stigma of occupations: the lower grade worker in service organisations**. England: Gower, 1981.
- SAVIANI, Dermeval. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: FERRETTI, Celso João et al. (Org.). **Novas tecnologias, trabalho e educação: Um debate multidisciplinar**. Petrópolis: Vozes, 1994. p.151 a 168.

MEMÓRIA, ESPAÇO E RESSIGNIFICAÇÃO: O SANATÓRIO VILA SAMARITANA EM SÃO JOSÉ DOS CAMPOS, SP

Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali - UNIVAP
Flávia Ribeiro Cunha - UNIVAP
Valéria regina Zanetti - UNIVAP

RESUMO

Este artigo busca discutir a relevância da função da memória relacionada aos espaços da cidade como possibilidade de significações e ressignificações ao longo do tempo. E, dessa maneira, compreender a função dos espaços no presente por meio do significado que tiveram no passado. Para tanto, busca-se discutir as várias temporalidades impregnadas no antigo espaço Sanatório Vila Samaritana de São José dos Campos, SP, construído em 1929 pela Associação Evangélica Beneficente e destinado ao tratamento de doentes tuberculosos, num contexto em que a cidade de São José dos Campos sediava outros espaços de cura da tísica por ser considerada uma cidade com condições climáticas favoráveis para esse fim. Com o tempo, o Sanatório Vila Samaritana foi adequado para outras atividades e hoje, ao mesmo é um bem tombado pelo Comphac e sobrevive, abandonado, representando um importante depositário de múltiplas memórias.

Palavras-chave: Espaço; Memória; Identidade; Sanatórios; História; tuberculose.

ABSTRACT

This paper discusses the relevance of the function of the related areas of the city as a possibility and reinterpretation of meanings over time memory. And in this way, understand the function of the spaces in this through the meaning they had in the past. To this end, we seek to discuss the various temporalities impregnated Samaritan Village Hospice in São José dos Campos, SP, built in 1929 by the Evangelical Benevolent Association and for the treatment of tuberculosis patients. In the context of the time the city of São José dos Campos sediava other sanatoriums for the cure of consumption, and was considered a city with weather conditions for this purpose. Over time, the Sanatorium Samaritan Village was being suitable for other activities and is now keeper of multiple memories.

Keywords: Area; memory; identity; sanatoriums; Urban Planning; History, tuberculosis.

INTRODUÇÃO

São José dos Campos, situada no Vale do Paraíba paulista, foi uma cidade que cresceu à margem da riqueza proporcionada pela agroindústria cafeeira do século XIX na região. Cidade pobre, seguiu sem grandes atrativos até início do século XX, época em que grande quantidade de portadores de tuberculose passou a procurá-la em busca de tratamento e cura. A partir de então a cidade tendeu a se organizar econômica e politicamente em função do tratamento da doença. Em 1935, quando foi elevada à categoria de Estância, o município dispunha de um complexo de repúblicas, pensões, hotéis, clínicas e sanatórios. Além dos periódicos que circulavam na cidade, havia a publicação do **Boletim Médico**, iniciativa dos tisiólogos locais que apresentavam os debates internacionais sobre a doença. O brasão oficial ganhou a inscrição *Aura Terraque Generosa* (*Generosos são os Ares de Minha Terra*) e os profissionais da medicina passaram a receber apoio do poder público municipal para aparelhamento, graças ao Fundo para Melhoria das Estâncias (Fumest). As receitas, a partir daí, passaram a ser constituídas de impostos e taxas arrecadados no município pela Prefeitura e pelo Estado, sendo a renda municipal destinada à manutenção da administração municipal e a renda estadual, aos serviços públicos, a fim de aprimorar a infraestrutura urbana da estância (ZANETTI, 2010).

No centro da cidade intensificou-se particularmente a implantação de equipamentos de infraestrutura. O primeiro zoneamento de São José dos Campos data desse período. O replanejamento das cidades, no início do século XX, deu condições de destaque para alguns segmentos sociais. São José dos Campos assistiu, neste momento, a um grupo de comerciantes se despondo na economia local, em especial, ligado à construção pública e civil. A força desse segmento na região se explica pelas edificações atreladas às demandas industriais e comerciais, assim como pelas necessidades de moradias populares para abrigar uma considerável população desapropriada do perímetro urbano. Segundo Valéria Zanetti:

A atmosfera capitalista conduzia melhoramentos geograficamente situados nos centros das grandes cidades. Água encanada, iluminação elétrica, rede de esgotos, sistema de telefonia, ampliação e limpeza das vias de circulação passaram a entrar no rol das emergentes polícias públicas. Estavam dadas, porém, as “condições de exercício da função enunciativa”. A enunciação era clara: o espaço, agora moderno, deveria ser limpo, belo, salubre, dinâmico e eficiente para abrigar a produção da modernidade. Adotando as tendências do momento, o país modernizava-se. As tecnologias utilizadas transformaram com rapidez a paisagem. Novas construções urbanas, serviços coletivos e uma

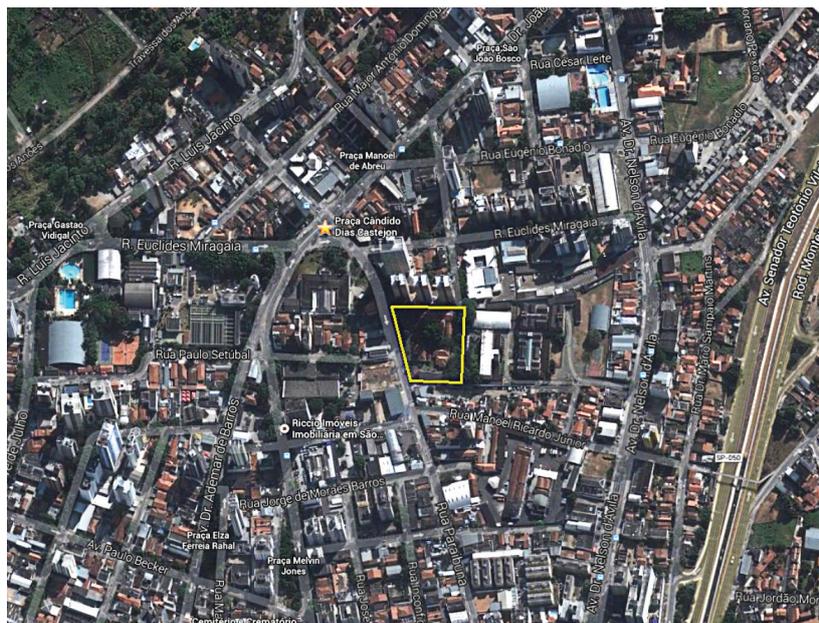
organização maior do trânsito anunciavam mudanças no espaço. Sem que, contudo, houvesse transformações na organização econômica e cultural (2012, p. 31).

O SANATÓRIO VILA SAMARITANA

Busca-se discutir a ressignificação de um espaço que no passado teve uma importante função social e que hoje foi relegado ao esquecimento. Para alguns autores, o estudo da significação de um espaço descortina a identidade e a memória social e histórica de um determinado lugar. Da mesma maneira, entender sua ressignificação permite compreender a inclusão de novas funções que passam a interligar a memória da sociedade em diferentes momentos. Valéria Zanetti, em seu trabalho sobre identidade ressalta que „o olhar que percorre as ruas de uma cidade visualiza páginas escritas: a cidade diz tudo o que deve pensar, faz repetir o discurso, e enquanto se acredita visitar uma cidade, não faz nada além de registrar os nomes com os quais ela define a si própria e todas as suas partes“ (ZANETTI, 2012, p. 22).

Nessa pesquisa busca-se compreender as várias significações espaciais pelas quais passou o espaço do antigo Sanatório Vila Samaritana, localizado na cidade de São José dos Campos, no Estado de São Paulo. O terreno e prédio pertencem atualmente à Fundação Valeparaibana de Ensino (FVE), mantenedora da Universidade do Vale do Paraíba (Univap) por desapropriação, realizada pela prefeitura em 1967, em função da desativação do sanatório.

Entre os anos de 1926 e 1967, nove sanatórios foram construídos na cidade de São José dos Campos e, destes, seis eram ligados a instituições filantrópicas (VIANNA, 2004, p.143). Dentre eles o Sanatório Vila Samaritana, localizado na Rua Paraibuna, 75, construído em 1929 pela Associação Evangélica Beneficente, tinha à frente o Reverendo Otoniel de Campos Mota, professor de língua portuguesa e filólogo da Universidade de São Paulo, cuja filha, acometida da tuberculose, era interna do sanatório.



Mapa 1: Localização do Sanatório Vila Samaritano.

Fonte: Google, 2014.

O sanatório Vila Samaritana foi a primeira instituição evangélica do país a prestar assistência a tuberculosos pobres. Seu principal objetivo era ajudar os membros das igrejas evangélicas sem recursos e possibilitar que os doentes, em tratamento no sanatório, pudessem viver com os familiares (COMPHAC, SJC, 2009). Na época, existia em voga a ideia da terapêutica baseada no clima adequado. Foi com base nessa teoria - questionada por muitos médicos, inclusive por aqueles que consideravam a tuberculose uma doença social - que algumas cidades brasileiras, entre elas São José dos Campos, Campos do Jordão e Belo Horizonte, se tornaram estâncias climáticas, adequadas à cura da tuberculose. Com base na terapia do clima, as estâncias se equiparam com estabelecimentos de cura, como sanatórios, pensões e preventórios.

A construção da Vila Samaritana faz parte desse contexto, endossando a função da cidade como estação de cura. No entanto, a proposta de tratamento da Vila Samaritana se diferenciava dos demais estabelecimentos da cidade de São José dos Campos. No início, pensou-se no local como um terreno com casas, onde os doentes pudessem morar junto com seus familiares, para diminuir o sofrimento causado pelo isolamento. Neste primeiro momento foram admitidos cinco doentes, o número máximo comportado pelas casas (COMPHAC, 1994).

Em 1929, o Vila Samaritana foi ampliado e transformado em sanatório, com capacidade para 17 doentes, possuindo sete quartos, galeria de repouso, banheiros, refeitório, cozinha três pequenas casas e suas instalações. Inicialmente com 5.400 m², foi adquirindo, ao longo de sua existência, novos terrenos, chegando em 1940 a possuir 33.000 m² (COMPHAC, 1994).

A partir do final da década de 1950, os sanatórios foram perdendo gradativamente importância, diante das técnicas de cura e a Vila Samaritana em 1967 foi desapropriada para fins de utilização do Instituto Valeparaibano de Ensino, atual UNIVAP e preservado pelo município pela Lei Complementar n.º 169/98, em 19 de fevereiro de 1998 (COMPHAC, 1994).

Com a Lei Complementar N.º 169/98, de 19 de fevereiro de 1998, a edificação que abrigava o Sanatório Vila Samaritana foi classificada, pelo Comphac de São José dos Campos, como EP-2 (Elemento de Preservação). Essa classificação trata de bens imóveis de interesse cultural, artístico, arqueológico, histórico, arquitetônico, paisagístico ou ambiental para o Município que devem ser preservados mantendo-se as características de sua arquitetura previamente definidas (PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO JOSÉ DOS CAMPOS, 2013).

Esse espaço, ocupado pelo antigo Sanatório Vila Samaritana, se reorganizou em função das novas necessidades da cidade e se tornou o primeiro campus da Fundação Valeparaibana de Ensino, mantenedora da Universidade do Vale do Paraíba. O espaço que sediava o Sanatório compreendia uma área entre a Avenida Paraibuna, Rua Euclides Miragaia, Rua Manoel Ricardo e Avenida Dr. Nelson D'Ávila.



Figura 1: Antigo Sanatório Vila Samaritana.

Fonte: Frederico Papali (2014).

Até 1992 a Fundação Valeparaibana de Ensino utilizou o espaço, conhecido como Largo das Letras, que sediava os cursos de Ciências Humanas e Sociais e Letras da Universidade. Hoje, o prédio que está desativado e fechado, se avizinha com o Colégio Técnico da instituição. Sua imagem depredada alimenta histórias fantasmagóricas, reforçando seu lastimável estado de conservação. Trata-se de um símbolo, e como todo símbolo está carregado de memória,

identidade e lembranças. Michael Pollak, quando trata do problema entre a ligação da memória e da construção da identidade social, observa que os ‘lugares’ são ligados a lembranças:

Além dos acontecimentos e das personagens, podemos finalmente arrolar os lugares. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. Pode ser, por exemplo, um lugar de férias na infância, que permaneceu muito forte na memória da pessoa, muito marcante, independentemente da data real em que a vivência se deu (POLLAK, 1992, p. 202).

Michel de Certeau apresenta em seu trabalho a ideia de visibilidade sobre os objetos correlacionando presenças e ausências. Certeau ressalta que, mesmo nas ausências, há presenças e que nas próprias presenças há ausências, as quais não são vistas. Para o autor, são essas presenças que compõem a formação das identidades e dos espaços:

o que me impressiona, é o fato de os lugares vividos serem como presenças de ausências. O que se mostra designa aquilo que não é mais: “aqui vocês vêem, aqui havia...”, mas isto não se vê mais. Os demonstrativos dizem do visível suas invisíveis identidades: constitui a própria definição do lugar, com efeito, ser esta série de deslocamentos e de efeitos entre os estratos partilhados que o compõem e jogar com essas espessuras em movimento (CERTEAU, 1994, p. 189).

A Geografia também trata desses espaços que ficam do passado como forma, espaço construído, paisagem e os denomina de rugosidade. O conceito de rugosidade reflete a coexistência, no tempo presente, de elementos de diferentes idades. As rugosidades “são as feições moldadas num tempo anterior e que se mantém impondo às ações atuais suas possibilidades enquanto construções espaciais” (SANTOS, 2012, p. 140).

As novas demandas do capital global impõem mudanças na paisagem e as formas do passado, que possuíam uma finalidade específica, podem ter sua função inicial modificada pelo tempo. O Vila Samaritano pode ser considerado uma *rugosidade* na paisagem da cidade de São José dos Campos. Essas rugosidades produzem conflito impulsionado pelo devir histórico. Nessa disputa se rivalizam o novo e o antigo, estabelecendo uma relação de oposição e fricção, alvo de atenção da história, do planejamento urbano e das iniciativas privadas.

ESPAÇO E MEMÓRIA

Conforme enfatiza Halbachs “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (1990: 143). A memória se vincula ao espaço, cria lugares, precisa do aparato material para sondar antigas imagens, recriar configurações de uma cidade em constante mudança. Sob o ponto de vista da cidadania é imprescindível a importância da memória coletiva e social para reavivar a memória local e preservar a identidade dos sujeitos que a construíram. Halbwachs (1990) observa que um grupo inserido em um espaço, exterioriza a imagem desse espaço e o espaço se mantém com as marcas do próprio grupo. A memória coletiva também se constrói na identificação dos grupos sociais com o espaço que ocupam:

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a resistem. Ele se fecha no quadro que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém consigo passa ao primeiro plano da ideia que faz de si mesmo. Ela penetra todos os elementos de sua consciência, comanda e regula sua evolução (...). O lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa (HALBWACHS, 1990, 133).

São as chamadas aderências. Myrian Sepúlveda dos Santos (2003) sustenta nesse sentido o mesmo princípio de Halbwachs ao afirmar que os signos estão presentes quando relembramos o passado. A memória se volta ao passado, da mesma forma que o sujeito busca alcançar a consciência através da memória.

Nadia Kojio (2009) alega que cada vez mais o conceito de patrimônio vem se aprofundando em consonância com o conceito de espaço e lugar. E, nesse sentido, a globalização acelerou os processos de transformação, refuncionalização e ressignificação do espaço, impondo dessa forma, novos mecanismos para a preservação dos seus espaços de memória, de reconhecimento e de resistência social frente às mudanças constantes. Segundo a referida autora, a memória assim como a identidade e a história são constantemente ressignificadas pela sociedade.

Para este artigo foram entrevistadas três pessoas, todas elas envolvidas, de alguma forma, com o espaço do Sanatório Vila Samaritana durante a época em que esse lugar de cura da tuberculose já havia se transformado em salas de aula para cursos superiores na área de Ciências Humanas. Portanto, nossos depoentes trouxeram por meio de suas memórias um espaço ressignificado, um espaço onde o antigo Sanatório era apenas um espectro, uma paisagem.

Os depoimentos colhidos revelam o impacto que o espaço do antigo Sanatório transformado em salas de aula causou em nossos depoentes. Uma das entrevistadas, a senhora Maria Clara (MC), aluna do Curso de História da então Faculdades Integradas FVE na década

de 1980, reviveu sua época de estudante universitária. Foram apresentadas para essa depoente imagens fotográficas do local e ficou evidente o quanto a visualização dessas imagens provocou emoções e lembranças. A depoente declara: “não vejo esse lugar como um Sanatório, vejo como meu ambiente universitário. Sabíamos na época que tinha sido um Sanatório, mas a vivência da qual me lembro me remete às salas de aula, aos debates, ao universo estudantil”. Ao apresentarmos a imagem da fig. 1 para nossa depoente a reação foi imediata

Nossa! A entrada da faculdade era por essa porta, parece até que estou vendo minha turma entrando por ali, muito barulho, muita conversa. Nossas aulas eram noturnas e eu me lembro desse lugar com o perfume de Dama da Noite. Acho que tinha essa planta lá (MC, 2014).



Figura 2: Vista Sanatório Vila Samaritana.

Fonte: Frederico Papali (2014).

O recurso da fotografia para reativar lembranças é bastante interessante. A fotografia apresenta-nos um novo código visual capaz de alterar e alargar as nossas noções sobre o que é merecedor de ser contemplado. A imagem fotográfica possui uma natureza nostálgica, pois uma fotografia é sempre o testemunho de um tempo passado. As fotografias fornecem provas e proporcionam a posse imaginária de um passado irreal, pois cada pessoa constrói, por meio da fotografia, uma crônica de si mesma, uma vez que a visão é subjetiva (SONTAG, 1986).

Ao ser apresentada à figura 3 (Largo das Letras) a depoente Maria Clara foi mais enfática ainda ao fazer o seguinte relato:

O Largo das Letras! Como me lembro desse lugar... As salas de aula circundavam esse espaço e era no Largo das Letras que tínhamos nossos encontros nos intervalos das aulas, onde fazíamos assembleias, lembro que o DCE (Diretório Central dos Estudantes) da época convocava os alunos quando tinha aumento da mensalidade. Nesse lugar também fazíamos o “enterro” simbólico do Reitor, de quem não gostávamos. Aquela árvore continua linda. Sinto um carinho muito grande por esse lugar. Um pedaço de minha vida está lá (MC, 2014).



Figura 3: Vista para o Largo das Letras/ Foto: Frederico Papali, 2014.

O depoimento de Maria Clara vem carregado de emoção, comprometido com o sentido de pertencimento. Ao dizer “um pedaço de minha vida está lá”, Maria Clara traduz uma sincronia única com o referido lugar. Como se aquele espaço estivesse impregnado de suas experiências, dela e de seu grupo de estudantes universitários. O Largo das Letras para Maria Clara traz consigo a possibilidade da recuperação de emoções de um tempo vivido. A concretude do espaço se reveste de sentimentos, de memória, de significação. O significado que a depoente deu ao prédio dependeu do filtro pelo qual ela viu o prédio, ligado às imposições das diferentes temporalidades da qual passado e presente são elos da significação. Quando mudamos o filtro, mudamos o significado do acontecimento. O valor que se atribuía ao espaço estava ligado, no passado, à funcionalidade como espaço escolar. O novo filtro, que assegura o olhar do presente, ressignificou o espaço, agora compreendido como lugar de memória. A isso se chama ressignificar, ou seja, modificar o filtro pelo qual uma pessoa percebe os acontecimentos a fim de alterar o significado desse acontecimento. Quando o significado se modifica, as respostas e comportamentos da pessoa também se modificam.

Outra depoente entrevistada, Maria José (MJ), professora do Curso de História desde 1991, esclarece que o Largo das Letras, onde funcionavam os cursos de Humanas também faz parte de suas memórias:

Eu acho que a minha relação com o Largo das Letras começa quando eu fui dar aula lá, em 1991, quando começo a dar aula na UNIVAP, ainda como Faculdades Integradas. A Faculdade funcionava, a parte de Humanas, no antigo Vila Samaritana. A gente chamava de BNH, que eram quatro salas, ou cinco salas que tinham sido construídas, meio que às pressas, meio feinhas, para os cursos que estavam aumentando. E no centro, que seria o que chamavam de Largo, era uma espécie de pracinha com uma árvore imensa, que existia lá (MJ, 2014).

Ao ser questionada sobre o significado que aquele espaço do Largo das Letras lhe trazia de mais revelador, o depoimento da professora Maria José aproxima-se muito do concedido pela ex-aluna Maria Clara, em relação ao conteúdo carregado de emoção:

Ele (o Largo das Letras) guarda essa memória... Agora fiquei até emocionada, pensando nisso. Que memórias ele pode guardar? Sim, guarda lembranças de um contato mais direto com os alunos, porque a gente fazia muito isso. Churrasquinho, violão e ficar lá, até meia-noite, uma hora da manhã (...) (MJ, 2014).

Outro depoente, senhor Mario Luis, mais conhecido como Jacaré, proprietário de um sebo que funcionava dentro do espaço, também revelou um significativo olhar oriundo de suas memórias sobre o local. Nesse aspecto, o depoente relaciona o espaço com as experiências dos alunos, o cotidiano acadêmico:

E era então, um contato assim, de amizade, de passar, *'Oh, vamos dar uma passada no Jacaré'*, assim, uma conversa natural entre as pessoas descontraídas, às vezes não, às vezes uma coisa mais pessoal. Enfim, tornou-se um ponto de encontro, de sociabilidade, a pessoa ia lá, sentava no sofá, *'Ah, tô tão cansada, não sei por quê, já tô cheio da escola. Ah, um monte de trabalho, não tenho vontade. Professor tal é chato'*. Assim, tornou-se um ponto de sociabilidade, de troca, de encontro. Ter o seu cantinho ali, senta, olha um livro, conversa, um pontozinho, não é? E, isso faz parte da construção da memória... De estarmos debaixo daquele telhado... Essas coisas acontecendo naquele espaço, então tá fazendo parte também desse conjunto da história. Da história das pessoas... (JACARÉ, 2014).

O espaço da Vila Samaritano e o espaço do Largo das Letras são os mesmos. O que mudou foi a forma como cada qual ocupou esse espaço e a forma como ele foi filtrado na memória, acionada pela imposição do presente. Com certeza, a visão de quem viveu aquele espaço na época de sanatório, trará flashes de sua época. Odores, pessoas, falas, detalhes ambientados no espaço de cura só serão trazidos à mente, por quem se apropriou do espaço, notadamente se a memória for acionada pelo auxílio da fotografia. Sendo marcas impressas no espaço, deixadas por ações ocorridas em tempos pretéritos, as *Rugosidades*, frações de tempos situados no espaço, estão carregadas de marcas particulares de cultura, vivências, valores e significados. Halbwachs dizia que "há tantas maneiras de representar o espaço quantos sejam os grupos", assim como "cada sociedade recorta o espaço a seu modo [...] de modo a constituir um quadro fixo onde encerra e localiza suas lembranças" (HALBWACHS, 1990, p. 159). Esse quadro fixo é dado pela conjuntura, ou seja, pela ligação íntima com as condições socioeconômicas que definem a identidade. Esta, é sempre definida como arma de defesa contra perigos que ameaçam a coletividade e sua maneira de ser. Nesse sentido, a tênue identidade sanatorial, atrelada à função de cura que a cidade de São José dos Campos teve no passado, continua na memória subterrânea da população da cidade.

Memórias subterrâneas fazem parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, e se opõem à "Memória oficial". As memórias subterrâneas se sustentam pelo trabalho de subversão, no silêncio, notadamente quando existe conflito e competição entre memórias concorrentes. Esse fenômeno é esclarecido por Pollak quando diz: "O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais" (1989, p. 3).

Este artigo buscou apresentar a relevância da função da memória relacionada aos espaços da cidade como possibilidade de significações e ressignificações ao longo do tempo. E, dessa maneira, compreender a função dos espaços no presente por meio do significado que tiveram no passado. Para tanto, buscou-se discutir as várias temporalidades impregnadas no antigo espaço Sanatório Vila Samaritana de São José dos Campos, SP, construído em 1929 pela Associação Evangélica Beneficente e destinado ao tratamento de doentes tuberculosos, num contexto em que a cidade de São José dos Campos sediava outros espaços de cura da tísica por ser considerada uma cidade com condições climáticas favoráveis para esse fim. Com o passar do tempo, o Sanatório Vila Samaritana foi adequado para outras atividades e hoje, ao mesmo tempo em que é um bem tombado pelo Comphac, sobrevive ao tempo, abandonado, representando um importante depositário de múltiplas memórias.

Abordou-se o apagamento não só de marcas de um passado que organizou a cidade em função da cura da tuberculose (1900 - 1940) como também das memórias das pessoas que viveram esse tempo. Percebemos que a cidade é a materialização do que se diz sobre ela e como

ela se diz. Como o objeto do enunciado está evidenciado na configuração do seu espaço, a leitura que se faz não só da manutenção como do processo dos bens elencados para serem preservados, de certa forma, acabam por representá-la.

Como sanatório, foi referência para muitos doentes, famílias de doentes e moradores que viveram esse triste passado da cidade. Como campus universitário, cada espaço daquela área carrega consigo identificações de uma passagem. Espaços ativos de um momento da cidade, o campus universitário, outrora sanatório ainda insiste em se manter presente, sabendo que a manutenção da sua existência depende da valorização que se dá às intervenções futuras. Torcemos para que não se perca mais essa memória da cidade.

Como um palimpsesto, o espaço da Vila Samaritana guarda, nos cruzamentos dos múltiplos tempos, o legado do passado. No entanto, pela forte representação negativa que a doença teve na cidade, o espaço é mais lembrado pela função ligada à educação. Poucos são os moradores de São José dos Campos que conhecem a história da Vila Samaritana relacionada à cura da tuberculose. Estigmatizada no passado como a Kocklândia brasileira, a cidade se vale de seu presente para reforçar sua identidade de polo tecnológico e industrial, ligada a vocação aeroespacial.

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. trad. Laís teles Benoir. São Paulo: Centauro, 1990.

KOJIO, Nadia C.D. Monte. **Políticas públicas de patrimônio em São José dos Campos**/ Nádia C.D. Monte, São José dos Campos, 2009.167f. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Planejamento Urbano e Regional do Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Paraíba, 2009.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos históricos, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SANTOS, Myrian Sepulveda. **Memória coletiva & teoria social**. São Paulo, Annablume, 2003.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. 4. Ed 7ª reimpr. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre fotografia: Na caverna de Platão**. Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1986.

VIANNA, Paula Vilhena Carnevale. **Saúde e Cidade: uma relação inscrita no espaço e no tempo; a fase sanatorial de São José dos Campos (SP) e sua influência sobre os serviços de saúde da década de 1980**. São Paulo, 2004. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

ZANETTI, Valéria. **Cidade e identidade: São José dos Campos, do peito e dos ares**. São Paulo, Annablume, 2012.

ZANETTI, Valéria; PAPALI, Maria Aparecida et al. O Boletim Médico: prescrição dos tisiólogos para a cura da cidade de São José dos Campos (1930-1935) Revista História, Ciência, Saúde-Manguinhos. vol.17. no.3. Rio de Janeiro. 2010

GÊNERO/SEXUALIDADE/DIVERSIDADE SEXUAL NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO INFANTIL

Amanaiara Conceição de Santana de Miranda - UFBA

RESUMO

O artigo objetiva analisar representações e práticas pedagógicas de docentes da Rede Pública Municipal de Ensino em Salvador na Educação Infantil, quanto ao enfrentamento de questões sobre sexo, sexualidade e gênero. Os resultados apontam para a regularidade da postura docente centrada na heteronormatividade, diante de eventuais manifestações de diversidade sexual.

Palavras-chave: Educação Infantil; Sexualidade e Gênero; Representações Sociais; Práticas docentes.

ABSTRACT

The goal of this article is to analyze the representation and pedagogical practice of the teachers of the Public Municipal Schools in Salvador in the Early Childhood Education concerning about supporting the sex, sexuality and gender questions. The results shows the heteronormative behavior of the teachers in front of the any sexual diversity manifestation.

Keywords: Early Childhood Education; Sexuality and Gender; Social Representation; Teaching Practice.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Historicamente, alguns estudos vêm demonstrando que as relações entre os sexos, no contexto escolar brasileiro, baseavam-se, e ainda se baseiam, em uma visão binária masculino/feminino, frequentemente permeada por

questões preconceituosas, socialmente construídas, fundamentadas em concepções morais e signos culturalmente compartilhados, que prescrevem diferentes comportamentos para os sujeitos, segundo a diferença entre os sexos (FRANÇA, 2010, p. 3)

Como espaço formativo, a escola é uma instituição que tem um papel fundamental no silenciamento ou na afirmação das questões que se referem às relações entre os gêneros e a percepção das crianças quanto as diferenças no campo da sexualidade. Assim, a escola legitima e privilegia algumas identidades sexuais, raciais/étnicas e marginaliza outras. Como a escola é uma instituição que contribui no processo de construção dos sujeitos que dela fazem parte, imagina-se que este processo de construção seja mais incisivo em crianças que estão na primeira infância.¹

Este artigo é parte de um estudo maior, desenvolvido na dissertação de mestrado, intitulada: *GÊNERO/SEXO/SEXUALIDADE: representações e práticas elaboradas por professoras/es da Educação Infantil na rede municipal de ensino em Salvador-BA*.

A pesquisa, de cunho qualitativo, tem por objetivo analisar representações e práticas pedagógicas de professoras/es da Educação Infantil da Rede Pública Municipal de Ensino em Salvador, quanto ao enfrentamento de questões relativas a sexo, sexualidade e gênero neste contexto. Foi desenvolvida com 31 professoras/es na rede pública municipal de Salvador-Ba, especificamente com profissionais que atuam no âmbito de creches e pré-escolas, utilizando as técnicas de grupos focais e observação direta.

Os resultados apontam para a regularidade da postura docente, centrada na heteronormatividade, diante de eventuais manifestações de diversidade sexual no contexto da Educação Infantil, reforçando uma das hipóteses iniciais do estudo, de que as/os professoras/es permanecem condicionadas/os ao entendimento de performance de gênero e prática sexual dentro do espectro da heterossexualidade compulsória para crianças ainda tão pequenas.

O interesse por articular o tema gênero e sexualidade surgiu porque presencio, na condição de docente e Coordenadora Pedagógica da Educação Básica, constantemente a resistência da

¹ Infância é uma construção social elaborada pelas e para as crianças, em um conjunto ativamente negociado de relações sociais. É um fato biológico, mas a maneira como ela é compreendida é determinada socialmente. (DAHLBERG, MOSS e PENCE, 2003)

efetivação da educação com respeito às diferenças na prática escolar, bem como a naturalização/reprodução dos papéis e atributos de gênero nos conteúdos ministrados em sala de aula.

Nos últimos anos, alguns estudos têm sido realizados para a educação de crianças de zero a seis anos de idade. Porém, são direcionados, em sua maioria, aos aspectos de motricidade, afetividade, epistemologia do conhecimento, formação dos/as profissionais, propostas pedagógicas, currículo e políticas públicas. Em sua maioria, consistem em relatos de experiências coletados a partir de vivências no ambiente das escolas infantis, nos quais não aparecem as relações de gênero presentes neste espaço.

Neste contexto, gênero e sexualidade, muitas vezes, não são contemplados nos currículos das escolas e nem nos cursos de formação para professores/as como objeto de discussão e análise, mas estão presentes na sociedade, sendo constantemente acionados nas diversas relações sociais e institucionais. O silenciamento – a ausência da fala – também contribui para a construção das desigualdades.

Destaco que a produção de análises acerca de como as questões relativas a gênero/sexo/sexualidade estão sendo trabalhadas na Educação Infantil faz-se necessária tanto para subsidiar as ações e práticas educativas que promovam uma educação não sexista, não racista, não homofóbica, não lesbofóbica e não transfóbica, conforme previsto no II Plano Nacional de Política para as Mulheres, neste nível de ensino; como também para verificar se as capacitações promovidas, ainda que ínfimas, a exemplo das propostas pelo Ministério da Educação, via Secretaria de Alfabetização e Diversidade-SECADI, estão de fato propiciando aos docentes, e às docentes, condições teóricas e metodológicas para trabalharem o respeito à diferença em sala de aula.

A pesquisa colaborou para um melhor entendimento da prática pedagógica na Educação Infantil, uma vez que responder ao problema da pesquisa aqui proposto é imprescindível para compreender como a prática pedagógica estará favorecendo ou não a assimetria de gênero e suas interseccionalidades em indivíduos que ainda estão no primeiro nível da Educação Básica.

2 NECESSIDADE DE UMA EDUCAÇÃO INFANTIL PROMOTORA DA IGUALDADE

O 9º Seminário LGBT² do Congresso Nacional do ano de 2012 teve a peça publicitária com a temática: Respeito à Diversidade se aprende na infância, como podemos observar, abaixo, na Figura 1.

² Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais.



RESPEITO À
DIVERSIDADE
 SE APRENDE NA INFÂNCIA

9º Seminário LGBT do Congresso Nacional

Sexualidade, papéis de gênero e educação
 na infância e na adolescência

15 de maio, terça-feira, das 9 às 17h30, nos Plenários 8 e 9 das Comissões

Comissão de Direitos
 Humanos e Minorias

Comissão de Legislação
 Participativa

Comissão de Educação
 e Cultura

CÂMARA DOS
 DEPUTADOS

Figura 1

A peça publicitária acima nos mostra como é indispensável, na contemporaneidade, que as escolas responsáveis pela Educação Infantil agreguem, ao trabalho pedagógico com crianças, temáticas que lhes proporcionem conviver com as diferenças de forma respeitosa, já que desde muito cedo o indivíduo solidifica a sua formação social em contato com o outro. E, considerando como é que os indivíduos se formam como sujeitos, é importante pensar que

o momento de maior significado no curso do desenvolvimento intelectual, que dá origem às formas puramente humanas de inteligência prática e abstrata, acontece quando a fala e a atividade prática, então duas linhas completamente independente de desenvolvimento, convergem (VYGOTSKY, 2007, p. 11-12).

No cotidiano, as representações de gênero são sempre associadas, na nossa sociedade, a um discurso essencialista. A escola também se filia a este pensamento já que se constitui um momento da convivência humana.

A escola é um espaço ideal para problematizar a reprodução das diferenças, pois, ela é uma instituição importante para produzir transformação, inclusive no tocante às diferenças

de gênero, sexualidade e sexo, criando momentos de discussão que explicitamente tragam a reflexão crítica sobre preconceitos, rótulos e atitudes discriminatórias.

3 GÊNERO, SEXUALIDADE E EDUCAÇÃO: A TRIÁDE DO DISCIPLINAMENTO DOS CORPOS

Os indivíduos, desde a infância, são condicionados a se ajustarem às normas determinadas socialmente. O sexismo, a lesbo-trans-homofobia, assim como outros fatores discriminatórios, trazem repercussão à formação psicossocial da criança, proporcionando uma determinada compreensão de sexualidade, influenciando representações de como deve se pensar o tema, de como deve ser interpretando o próprio corpo e o corpo do outro.

A representação do corpo do outro constitui positivamente ou negativamente, de forma visceral, a identidade social do sujeito. E a escola com seus currículos, metodologias de ensino, teorias, materiais didáticos, processos de avaliação e normas é lugar de representação das diferenças de gênero, sexualidade, etnia/raça e classe. Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva (2011) afirma que o poder está escrito no currículo, através da seleção dos conhecimentos, revelando divisões sociais e legitimando alguns grupos em detrimentos de outros. Ele ainda argumenta que as narrativas contidas no currículo, de maneira explícita ou não, corporificam noções sobre o conhecimento, como a sociedade se organiza em diferentes grupos sociais, assim, estabelece o conhecimento que pode ser considerado legítimo, as formas de se conhecer que são válidas, dentre outras. As narrativas que fazem parte do currículo traduzem subliminarmente noções sobre quais os grupos sociais legitimados ou excluídos de qualquer representação. Neste sentido, concordo com Judith Butler (2003, p. 191-192), para quem:

a fronteira do corpo, assim como distinção entre interno e externo, se estabelece mediante a ejeção e a transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada. Como sugeriu Irís Young, em sua leitura de Kristeva para entender o sexismo, a homofobia e o racismo, o repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e ou cor é uma expulsão seguida por uma repulsa que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade. Em sua apropriação de Kristeva, Young mostra como a operação de repulsa pode consolidar identidades baseadas na instituição do Outro, por meio de exclusão e da dominação. O que constitui mediante divisão os mundos interno e externo do sujeito é uma fronteira e divisa tenuemente mantida para fins de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e externo é confundida pelas passagens excrementícias em que efetivamente o interno

se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. Com efeito, é dessa forma que o Outro vira merda. Para que os mundos interno e externo permaneçam completamente distintos, toda a superfície teria que alcançar uma impermeabilidade impossível. Essa vedação de suas superfícies constituiria a fronteira sem suturas do sujeito; mas esse enclave seria invariavelmente explodido pela própria imundice excrementícia que ele teme.

Desse modo, para ser considerado “normal”, o sujeito só teria duas opções: ser homem ou mulher, não restando nenhuma outra designação, da mesma forma que, no campo da sexualidade, aqueles que não seguissem a matriz heterossexual, teriam um comportamento considerado desviante, sendo rotulados como homossexuais por não se relacionarem afetivamente ou sexualmente com o sexo oposto.

Embora essa concepção de homossexualidade ainda esteja em voga, algumas reflexões acerca do conceito de gênero como culturalmente construído, distinto do sexo, sendo este tido como algo natural, vem abrindo novas perspectivas em relação à temática. Nesse contexto, a análise das representações e as práticas sobre sexo/gênero/sexualidade, elaboradas pelas/os educadoras/es, passam a ganhar relevância na atualidade, quando mulheres e homossexuais passam a reivindicar seu espaço como sujeitos de direitos.

Posto isto, não podemos esquecer que a escola, local privilegiado de exercício de discursos pautados nas relações sociais de poder, se mostra um campo favorável tanto à reprodução como à contestação das hierarquias. Assim, é necessário perceber como isto ocorre, para efetivamente combater as desigualdades de gênero.

Constituído em palavras, ideias e expressões, o gênero materializa-se em aprendizagens que são incorporadas pelos indivíduos cotidianamente nas suas ações. Para Michel Foucault (2006), as ações do sujeito são percebidas por ele mesmo como criação sua quando, efetivamente, essas condutas são construídas por valores e regras estabelecidas num determinado contexto histórico pela sociedade. Em toda prática ou atitude há um saber, e o corpo é que servirá como base para os saberes sobrevirem. É um saber que ao ser tomado como verdade torna-se parte do corpo, mas que só ganha vida no campo da experiência, quando é tomado como “verdade” e ao ser efetuado como prática própria, como uma “prática de si”.

A inflexibilidade da doutrina que permeia as aprendizagens impostas aos indivíduos determina práticas masculinizantes e feminilizantes que conduzem homens e mulheres a funções e posições determinadas numa sociedade. Desde a infância, homens e mulheres são influenciados nas suas escolhas, inclusive na forma de exercer a sua sexualidade.

O exercício da sexualidade é determinado dentro de um padrão heteronormativo, no qual a heterossexualidade é compulsória. E, ainda dentro desta, o indivíduo não poderá exercer qualquer heterossexualidade. A reprodução humana é um pré-requisito no exercício da heterossexualidade instituída pela heteronormatividade. Butler (2003) retrata o mecanismo de funcionamento da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade, denunciando como ambas se sustentam através da determinação da linha reta da inteligibilidade entre sexo-gênero-desejo-prática sexual. Como explica Richard Miskolci:

A heteronormatividade expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade. [...] Como um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle. A heteronormatividade marca até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto. [...] Assim, a heteronormatividade não se refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas é uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar a todos para serem heterossexuais ou organizarem suas vidas a partir do modelo supostamente coerente, superior e 'natural' da heterossexualidade (MISKOLCI, 2007, p. 5 -6).

Foucault (1996, p 14) nos traz a seguinte reflexão: “onde existe poder, existe resistência contra o poder”. Butler (2003), por sua vez, segue nesta mesma direção quando afirma que nem todos os indivíduos seguem as normas e que mesmo “gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na sociedade contemporânea”.

Os indivíduos que não desempenham corretamente o “seu” gênero, ou seja, todos os corpos que transitam fora das fronteiras da heteronormatividade são classificados pela sociedade como abjetos. Assim, os corpos que não se encontram dentro do aspecto da inteligibilidade social destinada ao gênero, encontram-se fora do domínio dos sujeitos. Para Nízia Villaça (2006), abjeção é o espaço da dessemelhança e da não-identidade. O abjeto é aquilo que não é para que o Outro seja.

Na década de 1990, as pesquisas sobre gênero/sexo/sexualidade e raça/etnia começam a perceber que diferentes formas de opressão se interseccionam. Para Miskolci (2009), estas categorias são interdependentes em um mesmo processo de racialização do sexo e sexualização da raça. A matriz essencializadora e subalternizante estaria na conexão raça-sexualidade, um nó que evidencia um mesmo processo normalizador que cria seres considerados menos humanos, resumindo, abjetos.

No intuito de refletir sobre a normalização dos comportamentos relacionados ao exercício da sexualidade, destacando ao mesmo tempo representações e práticas docentes em torno da temática, narro a seguir uma cena que pude observar numa manhã de setembro de 2012; trata-se da “preocupação” de uma professora no momento que disponibilizou o cabide das fantasias para os/as alunos/as de 05 anos de idade. Um aluno não-branco vestiu-se com uma roupa de odalisca e ficou simulando uma dança, onde rebojava o quadril. A professora Joana ao ver a cena comenta: *Todo dia é isto agora, além de querer beijar os meninos na sala, você agora só se veste de roupa feminina. Assim já está passando dos limites. Você já está começando a gostar desta fantasia. Tem alguma coisa estranha com esse menino. Ele tem um jeitinho. E eu não sei mais o que fazer, ele pobre, preto e ainda, já pensou, crescer assim... Eu não vou deixar mais você ficar perto dos meninos. Ontem eu vi você alisando a mão de [...]. Tem horas que eu não sei nem como agir com este menino. E o pior: a família ainda é crente* (Sic).

O discurso da professora nos remete ao pensamento de Miskolci (2012), que afirma que os meninos são comumente requisitados a deixar de ser afetivo. Eles são quase sempre submetidos ao que se pode chamar de uma pedagogia da masculinidade que, ao meu ver, futuramente, pode lhe moldar no sentido de, ao longo do tempo, ir deixando de reconhecer a afetividade de outros/as consigo e o incapacitando de externar afetividade para com os/as outros/as. Essa pedagogia da masculinidade sofrida pelos meninos até se tornarem adultos, poderá causar alguns traumas. Na verdade,

as tecnologias sociais que buscam enquadrar cada um em uma identidade, adequar cada corpo a um único gênero, sabem como a educação auxilia a fazer da infância e da adolescência fases dirigidas para a construção de homens e mulheres ideais; leia-se pessoas “normais”, “corretas”, como nossa sociedade nos faz crer que devemos ser (MISKOLCI, 2012, p. 12).

Assim, a professora demonstra estranheza quando o aluno foge da linha reta da inteligibilidade, pois, para ela, futuramente quando adulto, se o aluno for homossexual será abjeto ao quadrado, pois ele possui diversos marcadores sociais de inferiorização (raça, classe, gênero). Donna Haraway (2004), no texto *Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra*, sinaliza que o gênero associado a outros marcadores sociais como raça/etnia e classe adquirirá outros significados, pois se acentua quando atravessado por estes. Isto está diretamente associado.

Seria importante que a professora tivesse maiores informações a respeito da Psicologia do desenvolvimento humano e que também reconhecesse a possibilidade do aluno se tornar o que ele deseja, ao invés de ficar pensando que o melhor para ele é ser futuramente heterossexual.

É imprescindível o reconhecimento da multiplicidade das diferentes culturas e de identidades: de “raças”/etnias, gêneros, classes, regiões, geração, para possibilitar uma convivência mais fraterna entre os sujeitos. É importante lembrar que Miskolci (2012) enfatiza que a educação impõe compulsoriamente as identidades.

Concordo com Silva (2011, p. 97) quando afirma em relação à identidade:

a identidade não é uma essência, não é um dado ou fato [...] seja da natureza, seja da cultura. Não é fixa, estável, coerente, unificada e permanente. Tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Podemos dizer que é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. É instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. Está ligada a sistemas de representação, tem estreitas conexões com as relações de poder.

Assim, identidade é um processo de construção que não realizamos de forma totalmente autônoma, sozinhos. Identidade sempre é relacional, depende do diferente, do Outro, da diferença para que saibamos quem não somos. É importante demarcar também que as identidades adquirem sentido através da linguagem. Elas são marcadas por meio de símbolos. O processo de identificação envolve a subjetividade,

termo que envolve os pensamentos e emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre quem nós somos [...]. Inclui as dimensões inconscientes do eu [...] pode ser tanto racional quanto irracional (WOODWARD, 2007, p. 55).

As representações, entendidas como “práticas de significação, e os sistemas simbólicos, por meio dos quais os significados são produzidos, fornecem possíveis respostas para as questões: quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? ” (WOODWARD, 2007, p.17). Por isso, em um

mundo tão fluído como o mundo contemporâneo, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida, ou até menos que a vida toda, mas por um longo tempo à frente, é um negócio arriscado. As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter (BAUMAN, 2005, p. 96).

Os discursos surgem para disciplinar o corpo real, mas não deixando que este corpo subjetivo/individual se pense como uma ficção arquitetada pela cultura para manutenção do poder. Por exemplo, a escola, enquanto instituição que pratica a heterossexualização, exerce um discurso que impõe/efetiva o disciplinamento dos corpos dos sujeitos não-heterossexuais; pode-se dizer que tal discurso se sustenta com base na teoria do processo civilizador de Norbert Elias (2011). Esta é uma forma de materialização cultural nos corpos.

A teoria do processo civilizador de Elias (2011) elucida a ideia de formação do corpo educado e a construção da modelação das condutas, baseando-se na complexidade das funções sociais e das premissas de interdependência social. A economia dos afetos e o autocontrole dos indivíduos são resultados de sua convivência em sociedade, responsável por direcionar o comportamento dos sujeitos em cumprimento dos requisitos da “boa convivência”, determinados pela sociabilidade distintiva de classes. Compreender o ambiente escolar como espaço de disseminação e formação das condutas adequadas, considerando a escola como reprodutora do status quo sexista, heteronormativo e segregador, é percebê-lo como território de distinção dos sujeitos que não correspondem a essa normalidade. Em consequência desta imposição social de modelação de condutas, os sujeitos que são considerados desviados/marginais por não corresponderem às expectativas de gênero que lhes são atribuídas, acabam direcionando o comportamento aos padrões correspondentes ao sexo que possuem, compatibilizando-o, externamente, com o gênero correspondente.

Crianças e adolescentes que não resistem às imposições se tornam vítimas de um processo de heterossexualização compulsória, isso implica no direcionamento da conduta, das expressões corporais, da indumentária, do modo de falar e de andar para uma perspectiva heteronormativa, regressando ao lugar “normal” de comportamento. O masculino e o feminino devem corresponder às designações do sexo de cada um para a “boa convivência” em sociedade. A perspectiva heteronormativa termina por instituir a diferença sexual que propõe uma organização social onde é possível identificar os sujeitos em relação ao sexo/gênero/sexualidade.

Um outro ponto, trazido pela professora Joana, sobre o qual podemos refletir diz respeito à pertença cultural religiosa da família. O discurso religioso talvez seja o mais perigoso na contemporaneidade, pois vem sendo usado para condenar o modo de ser e de viver das pessoas que não correspondem ao padrão heterossexual. E, ainda, mobiliza no legislativo a não aprovação de leis que concedam a esses sujeitos o acesso ao tratamento igualitário que uma sociedade democrática garante aos seus cidadãos e suas cidadãs.

Refletamos quanto a uma outra cena: a professora Valda do Grupo 03 (03 anos de idade) conta uma história infantil e, em seguida, distribui baldes com lápis de cor para que as crianças desenhem os personagens da história. Os baldes com os lápis de cor eram na cor rosa e na cor

azul. Um aluno pega o balde rosa, mas uma menina também gostou do balde rosa. Os dois ficam disputando ao ponto de chamar a atenção da professora. A professora intervém, na tentativa de resolver o problema. Surpreendentemente, ela diz, olhando para a aluna: “[...] *você não é toda machona? fica aí brincando com os meninos, sabe bater em todo mundo, mas agora quer baldinho rosinha. Você pode deixar na mão dele que ele é pequeno. Vá pegar o balde azul mesmo que serve para você*” (Sic).

A aluna, mesmo do Grupo de 03, tinha uma composição física maior em relação a maioria das crianças de três anos de idade. Inclusive, ela e outras/os alunas/os já tinham completado quatro anos de idade.

Na área externa, pude observar que a menina brincava de rolar pneus com os meninos. Na hora do banho, as meninas sempre tomavam banho primeiro e os meninos depois, mas essa aluna tomava o banho depois dos meninos.

A professora dizia que a aluna já demonstrava um jeito de homem. Segundo ela, *ela anda toda desajeitada, só fica brincando com os meninos* (Sic).

Um dia, eu estava observando a hora do banho e, como rotina, a professora e a ADI³ faziam fila dentro do banheiro para o banho. As crianças ficavam brincando de empurrar, de passar a mão na bunda umas das outras. A aluna em questão beijou um menino no braço e beijou uma menina nas costas. A menina e o menino se queixaram à professora que haviam sido beijados. A professora então reclamou com a aluna que beijou dizendo: *você não sabe o que quer, parece camaleão, muda para tudo que é lado* (Sic).

A professora então dirigiu-se a mim e falou: *essa menina a gente já vê desde já que vai dar trabalho a família quando crescer, pois, a sociedade por mais que evolua, ainda não está preparada para isso. Só Deus viu!* (Sic).

Partindo do pensamento de Joan Scott (1995), que descreve gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenças aceitas entre os sexos, nas quais estão envolvidas as relações de poder, concebe-se que:

[...] o gênero é uma forma primária de dar significação às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas ele parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas (SCOTT, 1995, p.88).

Outra contribuição em relação aos estudos de gênero vem de Butler (2003). Para ela, gênero, como construção cultural, diferente do conceito de sexo, como naturalmente adquirido, forma

³ Auxiliar do Desenvolvimento Infantil.

uma combinação sobre a qual as teorias feministas se embasaram para desnaturalizar o que o senso comum associava ao feminino, os aspectos inferiores ao masculino. Na tentativa de desmontar a dicotomia sexo/gênero, a antropóloga considera que não é a biologia, mas sim a cultura que se torna destino. Ela também pondera que a teoria feminista não problematizou outro dado considerado natural: gênero e desejo. O sexo sempre pode ter sido gênero. Sob essa perspectiva, a distinção entre gênero e sexo nunca existiu. Na sua contestação, o sexo é cultural e discurso, assim como o gênero. Segundo Butler, se aceitarmos o gênero como algo construído e sexo como natural, também estaríamos aceitando que o sujeito é composto por uma essência. Se existir uma essência, teremos que aceitar um “eu verdadeiro” revelado em sexo, gênero e desejo.

No livro *Problemas de gênero*, da autora Butler (2003), ela questiona quando é que o gênero se constrói, e, ao fazer isso, vai desconstruindo várias teorias feministas sobre o aspecto em questão. Ela estabelece interlocuções com diversas autoras, como por exemplo Simone de Beauvoir, de quem utiliza a máxima “*A gente não nasce mulher, torna-se mulher*”, ela aponta para uma antecipação, do senso comum, de que o ‘ser’ que se torna mulher seja necessariamente fêmea. O gênero seria um fenômeno variável e contextual, não sendo atributo de uma pessoa, não existindo uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, mas sim que a identidade é performaticamente organizada.

Relembrando a fala da professora da Educação Infantil, é a possível orientação sexual da menina quando adulta que a faz ter determinada posição para disciplinar o corpo sexual. A sexualidade, compreendida como um aparato, permitiu que o estado e as instituições controlassem os indivíduos por meio daquilo que Miskolci, atravessado por Foucault (1996), denominou “pedagogização do sexo”. Segundo ele,

[...] um dos grandes investimentos biopolíticos do Estado sempre foi na educação, e a proposta queer é de justamente superar a pedagogização do sexo e transformar a posição da educação não mais como subserviente aos interesses estatais e biopolíticos, mas muito mais comprometida com as demandas da sociedade civil, organizada ou não (MISKOLCI, 2012, p. 16),

[...]

[...] o ensino escolar participa e é um dos principais instrumentos de normalização, uma verdadeira tecnologia de criar pessoas ‘normais’, leia-se, disciplinadas, controladas e compulsoriamente levadas a serem como a sociedade as quer. Em outras palavras, a escola pune e persegue aqueles e

aquelas que escapam ao controle, marca-os como estranhos, ‘anormais’, indesejáveis (MISKOLCI, 2012, p.19).

Além do violento processo acima descrito, a normalização identitária tem outro déficit: o fato de que se funda em modelos a-históricos e fixos de como as pessoas são ou deveriam ser (MISKOLCI, 2012, p.19).

[...] A proposta queer é pensar a sexualidade e outras diferenças, como culturais e políticas, como parte da vida cotidiana, e não afetando as pessoas apenas como assunto de saúde pública. – o queer se associa a um certo movimento contemporâneo na área de educação que busca repensar a sua forma de atuar e o seu papel social (MISKOLCI, 2012, p.19-20).

Através de falas questionadoras quanto ao que as crianças fazem ou de que modo agem é que se dará o processo de extirpação da abjeção infantil. Isto vai desde da identidade de gênero, orientação sexual e outros. A professora tenta invisibilizar o comportamento “desviante”, da aluna, dos ditos “normais” para homens e mulheres e, principalmente, cabíveis às crianças pequenas.

A experiência da abjeção sentida pela criança, possivelmente, favorecerá um julgamento negativo diante da sua performance de gênero, sobretudo quando ela leva ao rompimento de padrões normativos instituídos socialmente. Os estudos de Miskolci (2012) aponta para o fato de que, quando meninos são afeminados e meninas masculinizadas, sofrerão correções dos/as professores/as e até mesmo dos/as colegas, que estão ali vigilantes para o controle dos corpos abjetos. Isto é possível por que todos são condutores/as da heteronormatividade que “é um regime de visibilidade, ou seja, um modelo social regulador das formas como as pessoas se relacionam” (MISKOLCI, 2012, p.44-45).

Lembra Miskolci, em momento anterior, que:

a maioria das crianças e adolescentes – em uma busca compreensível de aceitação e sobrevivência - aceita ou se deixa moldar pelas demandas educacionais cujo conteúdo normativo violento – mais frequentemente do que gostaríamos de constatar – não é reconhecido nem mesmo pelos educadores/as como algo a ser discutido e questionado. (MISKOLCI, 2012, p.12)

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como tenho afirmado, considero fundamental uma formação docente com base em referenciais teóricos que articulem o campo da Educação Infantil à área dos estudos sobre gênero e sexualidade. Assim, consolidar-se-á a superação de preconceitos expressos em representações e práticas pedagógicas, que vem contribuindo para a perpetuação do desrespeito às diferenças e das assimetrias de gênero e suas interseccionalidades, afetando indivíduos que ainda estão no primeiro nível da Educação Básica, com repercussões de grande significado na construção de suas identidades.

Outro aspecto importante, para que o/a docente de uma forma geral e particularmente o/a docente da Educação Infantil não seja condutor/a de práticas educativas que não reconheçam as diferenças, é refletir sobre o processo de construção de sua própria identidade de gênero, sexual e pertença cultural.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DAHLBERG, Gunilha; MOSS, Peter; PENCE, Alan. **Qualidade na educação da primeira infância**: perspectivas pós-modernas. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, volume 1: uma história dos costumes. Tradução Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.
- _____. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque J.A. Guilhon Albuquerque. 17. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- FRANÇA, Elizete S. C. **Homossexualidade**: qual a sua visibilidade na cultura escolar? In: __ FAZENDO GÊNERO 9, 2010, Florianópolis. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/simposio/view?ID_SIMPOSIO=75>. Acesso em: 10 jul 2012.
- HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**. n. 22, 2004, p. 201-246.
- MIRANDA, Amanaiara C. S. **Gênero/Sexo/Sexualidade**: representações e práticas elaboradas por professoras/es da educação infantil na rede municipal de ensino em Salvador. 2014. 166p. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos Morais e Controle Social: reflexões sobre o casamento gay. In: **cadernos pagu**. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007. v. 28, p. 101-128.
- _____. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan/jun 2009, p. 150-182.
- _____. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SCOTT, Joan. W. Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica. **Realidade & educação**, Porto Alegre, v. 20, n. 02, p. 71-99, jul/dez 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VYGOTSKY, Lev Semenovich. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VILLAÇA, Nízia. Sujeito/Abjeto. **LOGOS 25**: corpo e contemporaneidade. Ano 13, 2º semestre. 2006.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 7-72.

Uma mala cheia de brincadeira e representações

MESTRE JOSÉ TARGINO ENTREVISTADO POR LUIZ ASSUNÇÃO (UFRN) E MARIA DAS GRAÇAS CAVALCANTI PEREIRA (UFRN-PPGCS)



Figura 1: Mestre José Targino
Fonte: Luiz Assunção

José Targino Filho, 88 anos de idade, residente na cidade de Lagoa Salgada, na Microrregião do agreste potiguar, a 52 km de distância da capital Natal. Casado, pai de três filhos. Uma vida dedicada ao teatro de bonecos – a brincadeira do João Redondo, como ele prefere fazer referência à atividade.

Numa manhã de terça-feira chuvosa fomos a sua casa, conforme tínhamos combinado. Ele estava lá, sentado em um tamborete, logo na entrada do pequeno espaço onde comercializa seus produtos. Enquanto nos esperava, trabalhava na feitura de mais um boneco. Recebe-nos de forma simpática, fala pausada, calma, não tem pressa. A impressão é que estava satisfeito com aquele encontro. Entre um café e outro, vai contando sua história de vida e, sempre que possível, faz questão de mostrar as suas artes.

O mestre tem uma oficina de 10 x 30, anexada a sua casa, arrodada de prateleiras, em que acondiciona a madeira, as tintas e os adereços. Seu acervo é colocado em exposição, pendurados em

ganchos ou nas prateleiras. Além dos bonecos, coloca as ervas medicinais, sementes de hortaliças e ex-votos. Os bonecos da brincadeira são guardados em três grandes malas, em outra casa, na mesma rua em que reside e que no momento encontra-se sem moradores, apenas os bonecos.

Seu José Targino é um exemplo da dedicação à tradição do João Redondo no estado do Rio Grande do Norte. Outros brincantes, em atividade, igualmente importantes e dedicados, são também conhecidos, entre os quais podemos citar: João Viana (São José de Campestre), Dona Dadi (Carnaúba dos Dantas), Manoel de Dadica (Cerro Corá), Heraldito Lins (Natal), Raul do Mamulengo (Natal), Antônio de Rosa (Macaíba), entre outros nomes inventariados pelo Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN em processo que solicita o reconhecimento do teatro de bonecos como Patrimônio Cultural do Brasil.

O teatro de bonecos no Brasil remonta ao período colonial, trazido pelos portugueses, no século XVI, como presépio, uma espécie de representação do nascimento de Jesus Cristo, dando origem a outras formas de teatro, como os pastoris, espetáculos encenados por atores, e, o mamulengo, encenados por bonecos. No Nordeste brasileiro, a tradição do teatro de bonecos manteve a influência da estrutura dramática da *Commedia Dell'Arte*, combinando ritmos, improvisado e personagens tipificados.

A apresentação do teatro se faz por trás de uma empanada, a que os brincantes chamam tolda, feito com um lençol de chita amarrado lateralmente, a dois paus fincados no chão, sob a qual o apresentador, com sua mala de brinquedos, comanda a brincadeira. Uma pequena orquestra, composta de um sanfoneiro e geralmente mais um ou dois músicos, são responsáveis pela percussão e acompanhamento musical.

INFÂNCIA:

Nasci na Mãe D'água, zona rural do município de Serra Caiada, no Rio Grande do Norte, no dia 05 de outubro de 1926. Fui criado no sítio. Meu pai vivia de agricultura. Por isso que não aprendi a escrever por que era tudo no roçado e não tinha essas escolas que tem hoje. Agora, quando um menino nasce já vai para a escola. Eu nunca frequentei uma escola. Só sei fazer o nome, assim, rasgado.

Meu pai era mestre de boi, gostava de brincar. Ele brincava o boi de reis, pastoril, ciranda, cavalo marinho. Eu brincava com ele o boi. Era o Mateus. Aprendi os passos, as músicas. Ainda hoje brinco o boi de reis, mas com os meus bonecos. Fiz uns bonecos grandes para brincar o boi de reis.

APRENDER A BRINCADEIRA:

Faz muito tempo. Eu era frangote. Tinha um velhinho que tocava fole, na Mãe D'água. Gostava de ver ele tocando o fole. Eu peguei uns pedacinhos de sabugo de milho, enrolei, aí haja nós a brincar. Amarrava um pano e ia representando devagarinho. Os sabugos eram vestidos com panos. Ia dando nome aos personagens: João Redondo, Baltazar, Murilo, a gente também botava outros nomes. Nesse tempo não tinha muita diversão. Comecei assim, brincando, fazendo aquelas falas, o tocador puxando no fole.

Lembro que nos tempos de criança eu via a brincadeira de Mané Januário, um homem da banda da Paraíba. Ele andava com uma mala cheia de bonecos, em cima de um jumento. Ele chegava na Mãe D'água com uma mala cheia de brincadeira, aí ia brincar. Era uma festa. Depois eu tinha um primo, ele fazia a brincadeira. Com o tempo, aí ele me deu duas cabecinhas assim, de bonecos, aí eu fui treinando, brincando, até que formei a brincadeira e andei a brincar no mundo.

Os bonecos, a brincadeira, é uma inteligência que Deus dá a criatura. A inteligência a gente vai puxando pela cabeça. Quando a gente nasce já traz aquele signo, se procurar consegue.

REPRESENTAR, FAZER A BRINCADEIRA: “E ANDEI A BRINCAR NO MUNDO”.

Eu sou o rei dos bonecos. Todo canto por aqui eu faço a brincadeira. Agora é que eu já estou ficando um pouco velho. Quando comecei a representar, lá no início, eu fazia a brincadeira e as pessoas pagavam o que elas queriam. Era do tempo dos tostões. Eu trabalhava na roça, plantava feijão, milho. No sábado para o domingo, tinha um tio meu, que tocava rebeca, tio Jacinto. Ele dizia: vamos brincar e se divertir. Aí nós ia brincar. Eu levava os bonecos. Depois, quando eu já era mais conhecido, as pessoas acertavam o preço antes de representar a brincadeira. Era comum acertar o transporte para vir me pegar.

Lembro que antigamente tirava a licença da polícia para poder brincar. Nos tempos de apanha de algodão, no Sertão, fazia muita brincadeira. Era um tempo de muita fartura; eu fazia muitas representações por muitas fazendas e sítios. Andei também pelas praias, muitas praias. Não faltava lugar para brincar. Uma vez fui brincar até em Cabedelo, na Paraíba.

DAR VIDA AOS BONECOS:

Depois, já mais sabido, eu peguei um pedaço de pau e comecei catucando, fui treinando, fiz um mau feito, depois um bem feito. A partir daí, meus bonecos sou eu mesmo que faço. Quando vou fazer um boneco, boto primeiro o nome dele, depois vou fazendo. Tudo é feito por minha mão. Desenho o boneco, corto e depois vou cavando, com ferramentas que eu mesmo

faço. Lixo e dou o acabamento. Por último pinto, coloco os adereços e visto o boneco. Eu mesmo faço os vestidos, pego os panos e costuro. Para os bonecos, é tudo eu que faço, sozinho. Sempre penso nas feições de pessoas na hora de desenhar o boneco na madeira, seja por encomenda ou mesmo quando quero deixar mais engraçada a hora da brincadeira. É bom sempre ter cara nova para representar na brincadeira, porque o povo se impressiona com bonecos novos, sempre posso fazer um show diferente com os bonecos.

A madeira que utilizo é o mulungu ou imburana. Arranjo por aqui mesmo. Tenho trabalhado mais com o mulungu por que a imburana tá muito difícil de encontrar.

Gosto de misturar materiais; uso tudo que tenho em casa, uso muito material de sucata, aproveito tudo. O enchimento dos bonecos faço com pano. O cabelo pode ser feito com lã, tecido ou mesmo corda (agave), assim como os bigodes e a barba dos bonecos. A boca e os olhos são desenhados, as mãos são feitas de madeira e outras feitas de papelão. Para enfeitar faço chapéus de couro e bonés de papelão ou mesmo cavo na própria madeira. Alguns possuem enghocas como o pisa-pilão, outros têm a boca articulada e, tem um personagem muito curioso o “lobisomem” que se destaca por ter um tamanho bem maior que os demais bonecos e uma vara grande para manipulá-lo na empanada, para impressionar as pessoas. Faço também objetos para incrementar a encenação, como a pistola, a sanfona, caixão, faquinhas e, os animais: cobra, bois, burrinha, onça, cachorro e um frango, que incrementa as passagens que vou apresentar.

Gosto de pintar os bonecos. Tem boneco colorido, mas gosto mais da cor branca. No começo eu pintava com tirna de panela e leite de pião. Mexia bastante e fazia a tinta. Hoje é diferente, por que tem tinta por todo canto. Hoje compro a tinta.

Faço também boneco para pagar promessas. Faço perna, braço, mão, cabeça. Tudo que for encomenda.

A TÉCNICA NA BRINCADEIRA:

Minha empanada é feita com um lençol branco, pintada com figuras de bonecos e animais pintados por mim mesmo. Aprecio fazer a brincadeira mais a noite, pois os bonecos ficam mais animados e os bonecos não ficam suados. Para fazer a brincadeira tem que fazer o movimento com a mão. Trabalho sozinho na tolda. Para facilitar deixo os bonecos deitados na ordem da brincadeira. Faço as partes, falo, canto, toco a gaita. A gente representa o boneco. As histórias, umas já existem, foram aprendidas e a gente passa as partes; outras são tiradas do que a gente vê, do que a gente vive. A gente também aproveita o momento da brincadeira. Tem que fazer o povo sorrir. Tudo é diversão.

OS BONECOS, OS PERSONAGENS:

Tem todo tipo de boneco. Tem bonecos cangaceiros, artista, alma, jaraguá. Tem o cabra que veio da Bahia pra benzer o povo, um baiano véio que veio fazer uma cura. Tem cumadre Mariquinha. Elas são da história do João Redondo, como também, algumas histórias inventadas, para “mexer” com os amigos, bem engraçadas, como as falas entre o Baltazar e a Maria Catolé, uma velha senhora que pretende namorar o negro espevitado, mas é rejeitada e cantarola uma música afirmando “sou coroa mais sou muito enxuta pro meu gosto”. Na passagem da missa tem uma narrativa entre o Padre Véio da Freguesia e o São Cristóvão, em que o padre está rezando a missa para os fiéis, e chega o jovem sacristão, chamado “São Cristóvão”, que responde às rezas do padre e lembra a todos como se reza corretamente e então inventa uns versos engraçados, fazendo o público dar risada.

Tem o Delegado Seu Vaqueiro, que ao invés de prender os bandidos oferece as propriedades dele para o povoado presente e mostra sua burrinha e seus “boim”, cantando “calor da vaquejada” e nessa cantoria entra um tocador de viola para fazer a pareia com o vaqueiro.

O boneco Seu Jorge das Pernas Mole é um caboclo metido a inteligente e diz que é conhecido no mundo todo porque vive viajando. E por andar muito pelas terras tem as pernas moles. Aí encena com qualquer boneco que pergunta a ele se essa viagem que faz é trabalhando e Seu Jorge responde que sim e que é muito trabalhador, e aí pergunta: “aonde você trabalha? Trabalho no prato”. Vindo o questionamento, “no prato?” Fazendo o quê? O atrevido responde: “comendo”, e esse trocadilho arranca risada do público presente.

Joaquim é um jovem gaiato que faz propaganda para o povo afirmando ser espertalhão, mas trata-se de um “matuto do mato”, farrista que tem um buraco na cueca. Tem a passagem do baile das damas, onde o mestre manipula as bonecas de pano embaladas no forró tocado, na espera do convite dos cavaleiros para dançar na festa. Resultando com um bailado muito bonito e animado.

Com alguns dos meus bonecos eu faço assim: numa noite o boneco vai trabalhar num canto, aí ele tem um nome; na outra noite, muda o nome, muda a história; é para não repetir. Mas tem os bonecos e as histórias que não mudam, porque eles vêm de antigamente, da tradição.

Faço bonecos grandes e bonecos pequenos para fazer uma mistura na brincadeira. O boneco grande é para dar presença. O boneco grande não é para demorar, é apenas uma presença. Ele fala e sai, aí vem outro boneco, o pequeno, esse vai ter mais fala.

INSTRUMENTOS MUSICAIS:

Antigamente tinha rebeca. Hoje tem sanfona, fole de oito baixos. Tem gente que usa som. Eu levo um sanfoneiro, aí a gente representa a brincadeira. Eu tenho um boneco que se

apresenta tocando sanfona; outro, tocando gaita; o nome desse é seu Joaquim; mas, a gaita, sou eu mesmo que toco.

FUTURO. A CONTINUIDADE DA BRINCADEIRA:

Tenho três filhos, duas mulheres e um homem. Só eu que puxei esse destino e estou cumprindo. A brincadeira vai acabar comigo.



Figura 2: Mestre José Targino
Fonte: Luiz Assunção



Figura 3: Mestre José Targino
Fonte: Luiz Assunção

Ensaio em imagem



Figura 1 - Trabalhando o couro da sela (Acari – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 2 - Vendedor em sua bodega (Mossoró – RN – 2013).

Fonte: José Bezerra.



Figura 3 - Urso de carnaval (Mossoró – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 4 - Balaço, baladeira (Campo Grande – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 5 - Vaqueiro do Acari a contar histórias (Acari – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 6 - Por entre estradas, vai ao longe (Lajes – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 7 - Prece de fé (Lajes – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.



Figura 8 - A cozinheira (Equador – RN – 2014).

Fonte: José Bezerra.

Palavras úmidas

Edgard de Assis Carvalho – PUC-SP

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Palavras úmidas. Homenagens, prefácios e outros escritos. Josineide Silveira de Oliveira, Louize Gabriela Silva de Souza (Orgs.). Natal: EDUFRN, 2014. Coleção Baobá, v. 1. (426 páginas).

Marcas da natureza e da cultura, o cru, o cozido, o fresco, o defumado, o seco e o úmido inspiraram poetas, romancistas, cientistas de todos os tempos, como se todos esses homens ávidos de saber estivessem em busca da recuperação de um tempo perdido que não volta mais. São fronteiras, mediações que transformaram os homens no que são hoje, Imersos nas redes líquidas da mundialização, perdidos nos espaços da existência, da afetividade, do amor.

A ciência transformou-se também e, desde o iluminismo, preferiu o refúgio da especialização, o conforto da fragmentação, a adesão ao produtivismo. Perdeu a consciência de si, deixou de lado as sombras deste mundo. As narrativas que produz são frias, desvitalizadas, endogâmicas. Só há um caminho a seguir: resistir enquanto é tempo a esse estado de coisas por intermédio de uma visão de mundo cosmopolita, integrativa, polifônica.

Para começar, precisamos dissolver a cultura na natureza, acabar de vez com essa maldita oposição. Para isso, a análise das mediações, das passagens, das ressonâncias torna-se fundamental. Muitos pensadores empenharam-se nessa tarefa ao mesmo tempo grandiosa e desafiadora. Claude Lévi-Strauss foi um deles. No volume dois de suas Mitológicas – Do mel às cinzas – ele fornece uma pista que me permitiu escrever esta resenha para Palavras Úmidas de Conceição Almeida, com prefácio e orelha de dois matemáticos, Fredy González e Ubiratan D'Ambrosio. Uma breve apresentação de Conceição Almeida é cercada de emotividade e afeto, marca indelével de seus escritos.

O conjunto foi organizado por Josineide Oliveira e Louize Souza, ambas integrantes do GRECOM (Grupo de Estudos da Complexidade-UFRN), grupo do qual recebi a delicada etiqueta de assessor permanente. Essa assessoria, percebo nitidamente agora, nada mais é do que o exercício de uma cumplicidade oceânica no plano da vida em geral e, principalmente, da amizade que cerca todos os componentes do grupo.

Retornemos, porém, a O seco e o úmido, primeira parte do volume dois. Mitos falam de épocas ancestrais nas quais homens e animais não se diferenciavam. Produto do estado de natureza, o mel já existia antes mesmo que as distinções natureza e cultura, animalidade e humanidade fossem consagradas. Um conjunto de narrativas míticas sobre as origens da água,

dos animais, dos alimentos, sobre moças loucas por mel passa a ocupar o complexo espaço da enunciação lévistraussiana. Estamos diante de uma musicalidade estrutural que requer o olhar, a escuta, a leitura reiterada.

Aos poucos, percebemos que quente, seco, frio, úmido são qualidades dos sistemas vivos, embalados por fogo, ar, terra, água. A umidificação é, portanto, um processo complexo que irriga as fontes da vida e aplaca a secura do mundo. A beleza interior de uma flor de lótus, que vive no mundo, mas não se liga com aquilo que o rodeia, assume uma grandiosidade inenarrável diante da imensidão complexa de um cosmo em constante expansão.

Talvez seja esse o sentido do poema de João Cabral de Melo Neto Fazer o seco, fazer o úmido. Ao se referir à seca que assola as caatingas, o poeta reitera que a agrura da seca pode ser minimizada pelas gotas úmidas que brotam da música. Talvez, ele afirma, “as gotas dessa música/que a gente dali faz chover de violas,/umedecem, e, se não com a água da água,/com a convivência da água, langorosa”. O esplendor do poema é amplo grande demais para os limites restritos desta resenha.

Foi assim que, após várias leituras, entendi a intenção dessas Palavras Úmidas, distribuídas em oitenta e cinco textos agrupados pelas organizadoras em quatro blocos, cabendo ao leitor escolher seu destino, valorizar aqui e ali as narrativas que Conceição Almeida nos propicia. Se gostar de homenagens, é a primeira parte que assume o comando. Se preferir prefácios e apresentações, a segunda e a terceira são fundamentais. Textos breves e densos estão na quarta, as chamadas orelhas. O importante é compor uma paisagem simbólica própria, sem destino programado. Em muitos deles, me sinto fortemente presente, em outros cúmplices explícito, definitivo, de um modo de conhecimento que não adere nem concede, mas que sabe a que veio.

Como afirmou Nietzsche aquele que, de alguma forma, alcançou a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra. Não é mais um mero viajante que se dirige a uma meta final, pois esta não existe. Em sua totalidade, o conjunto umidifica a alma e o pensamento, irriga a mente, potencializa o corpo e, acima de tudo, demonstra que somos todos andarilhos, mesmo que no interior das fronteiras sitiadas da fragmentação.

Talvez, por isso, o GRECOM tenha adquirido uma visibilidade que excede as fronteiras institucionais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Talvez, por isso, este livro seja um livro-andarilho, nietzscheano, que faz com que o leitor navegue por lugares e não-lugares, ao sabor de seus próprios desejos, pulsões, utopias, recalques, ansiedades. Se o parque humano está seco e árido demais, umedecê-lo pode trazer algum alento ao mal-estar instalado na civilização.

Sair da apatia, restaurar a sabedoria, redescobrir a felicidade, assumir a paixão podem ser vias para o futuro dos humanos. Claro que elas implicam a negação de modos de vida consagrados e estabelecidos. Esse é o sentido da libertação da alma. Como Freud afirmou, pela negação, o pensamento se liberta das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos. Trata-se de uma tarefa inadiável que a leitura deste livro pode propiciar.

Políticas culturais

Maria das Graças Cavalcanti Pereira – UFRN-PGCS

ALVES, Elder Patrick Maia (Org.). Políticas culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo. Maceió: EDUFAL, 2011, (241 páginas).

O livro organizado por Elder Patrick Maia Alves, graduado, mestre e doutor em Sociologia, atualmente é professor do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), membro do grupo de pesquisa, Cultura, memória e desenvolvimento (UNB/UFAL), do Laboratório de Investigações Sociológicas (Sociolab/ICS) e do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGCS/ICS/UFAL), onde integra a linha de pesquisa Cultura, patrimônio e memória reflete a pluralidade da reflexão acadêmica contemporânea sobre políticas culturais para as culturas populares no Brasil, a qual não só permeia a atenção de vários pesquisadores e diversas teorias de centros de investigação como evidencia a necessidade do mapeamento de algumas ações e programas ocorridos na última década, no âmbito da administração cultural pública brasileira.

Essa temática tem como propagação fundamental o valor político-estético da cultura, e, na atualidade, às categorias-força de diversidade, autenticidade e identidade/pertencimento. Tais categorias-força têm dado vida a tratados internacionais, convenções e políticas voltadas à defesa e ao acesso das chamadas culturas populares.

Logo na introdução da obra, o seu organizador nos adverte de que não é pretensão dos autores fazer uma retrospectiva nem tampouco uma atualização de uma crítica político-normativa às políticas culturais públicas. Elder Alves comenta sobre o antigo costume em dividir a narrativa da história das políticas culturais no Brasil em quatro momentos capitais: a segunda metade do século XIX (mais ou menos entre 1840 e fim do Império), período em que surgem instituições como a Escola Nacional de Belas Artes e os Institutos Histórico-Geográficos (IHGBs); a primeira fase da Era Vargas (1930-1945), período em que surgem instituições com envergadura jurídica aglutinadora e poder simbólico capazes de difundir e nacionalizar, conteúdos como o Ministério da Educação e Saúde – mais tarde, nos anos cinquenta, Ministério da Educação e Cultura –, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), o Instituto Nacional do Livro e o Instituto Nacional do Cinema Educativo, entre outros. Além disso, o organizador enfatiza outros momentos importantes da história em sua pesquisa, como o período da ditadura militar (1964-1985), quando surgem instituições como a Embrafilme, a Fundação Nacional de Arte (FUNARTE) e o próprio Ministério da Cultura, em 1985, e, por fim, o período de 1985 até os

dias de hoje, passando por um breve eclipse com a extinção do Ministério da Cultura em 1991 e por sua recriação em 1992, com uma divisão mais específica e decisiva para as políticas culturais na contemporaneidade: os oito anos do governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e os oito anos do governo Lula (2003-2010). Ele ainda ressalta o início do processo de redemocratização, ocorrido durante os anos oitenta do século passado, quando surgem efetivamente novos movimentos e vanguardas políticas, estéticas e culturais, estreitando ainda mais a relação entre política e cultura.

Assim, os três artigos reunidos na primeira parte oferecem ao leitor um painel em que se desenham diferentes perspectivas ou representações sobre as condições sociológicas de possibilidade: memória, autenticidade e diversidade, o qual evidencia a implementação de um conjunto de políticas destinadas às culturas populares no Brasil.

O trabalho intitulado Alguns apontamentos sobre o dueto memória e modernidade é elucidativo por serem primordiais no instante em que interferem na seleção dos materiais selecionados e por cumprir importante tarefa na distribuição de fundos de saberes simbolicamente armazenado. Segundo o autor do texto, Edson Farias, a memória participa, nesse sentido, das opções de integração simbólica, e estas ecoam as particulares fórmulas de coordenação dos atos historicamente internos a respectivos equilíbrios de poder, as subordinações mútuas entre pessoas e a construção/reconstrução do passado, como importante ferramenta nas estratégias constantes de elaboração e ressignificação de identidades étnicas, de gênero, geracionais, regionais e sexuais, como também, na contrapartida dos esforços dedicados às correções de narrativas, em sintonia seletiva com a disseminação das interpretações pós-estruturalista e pós-modernistas na filosofia e nas ciências humanas, além do diálogo com áreas dos campos artísticos. Na segunda parte de seu artigo, examina boa parte dos ativismos políticos mais engajados no sentido de legitimação e celebração de determinadas memórias, sobretudo no âmbito da cultura popular.

Em Artesanato e luxo: entre autenticidade e as trocas comerciais, Salete Nery nomeia como fio condutor de seu estudo a problematização em torno da produção contemporânea do valor de autenticidade atribuído ao artesanato. Para a autora, o processo artesanal de produção constituiria um resquício da vinculação entre experiências e bens e seria experimentado por seus consumidores como uma espécie de resgate de valores fundamentais aparentemente perdidos, que se consubstanciariam como possibilidade de salvação dos homens e seriam percebidos nos discursos ecológicos, sociais e de apelo às tradições. Como o artesanato é um bem da memória, o signo de sua autenticidade tem impregnado também os bens de moda de luxo, fazendo interface tanto no mercado da moda quanto no mundo do entretenimento e do

turismo especializado e circulando como referência nacional e transnacional de determinadas marcas e signos estéticos.

No trabalho subsequente, A diferença como bem universal: a noção de diversidade cultural no discurso da UNESCO, Mariella Pitombo apresenta ao leitor uma continuidade dos trabalhos precedentes ao tomar como base empírica os bastidores do processo de elaboração da Convenção para a promoção e a proteção para a diversidade das expressões culturais, visto que esse instrumento não surgiu exclusivamente por iniciativa da UNESCO, e sim como resultado de uma dinâmica social mais ampla, no interior da qual diferentes interesses e valores foram disputados, revelando as lutas travadas no decorrer do processo e, conseqüentemente, os desequilíbrios na balança de poder, o que cria condições de entendimento dos trabalhos que o sucedem.

A autora acredita que a ativação dos fluxos globais provoca, ainda, o desenvolvimento dos processos migratórios, gerando tensões políticas ao aproximar realidades distintas, quais sejam: multiculturalismo, pluralismo cultural, processos de hibridização, criolização, sincretismo, diásporas, dentre outras.

A segunda parte do livro dá início com O lugar das culturas populares no sistema MinC: o sertão e a institucionalização das políticas culturais para as culturas populares, de autoria do organizador do livro, Elder Maia Patrick Alves busca realizar uma dialogia com os trabalhos antecedentes estabelecendo uma interface entre as duas partes que compõem a obra, cruzando informações que presidiram o crescimento do espaço institucional e político da cultura popular no âmbito do Ministério da Cultura desde 2003, como o Programa do Patrimônio Imaterial (PNPI), o Plano Nacional de Cultura (PNC), o Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania (Cultura Viva), o processo de constitucionalização da cultura e novas demandas para determinados destinos turísticos e a cultura popular sertanejo-nordestina, cuja rede de semelhanças sociais que a mantém é tecida pela experiência de devorar bens e serviços culturais gerados sob o signo da “autenticidade” e “tradição”, cristalizados nos conteúdos de rituais, músicas, artefatos estéticos, performances, objetos artísticos, poesias, cantos, entre outros.

No artigo A etnogênese Kalunga na conformação étnico-quilombola, Thais Marinho apresenta uma linha de continuidade direta com os trabalhos anteriores, utilizando muitas concepções de uso e de interesses, com a produção de novos sujeitos políticos, etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”, depois da ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos pelo artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios da Constituição Federal Brasileira de 1988. O objeto de análise dessa dinâmica é a comunidade remanescente do quilombo Kalunga, localizada no Nordeste de Goiás, a 600 km de Goiânia, focalizando a organização e a estrutura social, explorando-as em seus níveis micro e macro.

Por fim, no último trabalho, *Cultura Viva: a introdução de novos atores na política cultural brasileira*, João Domingues apresenta um quadro minucioso e criativo de uma das políticas culturais mais impactantes do Ministério da Cultura, o Programa Cultura, Educação e Cidadania (Cultura Viva), cuja operacionalidade é fornecida pela instauração de Pontos de Cultura, que consistem na realização de atividades artístico-culturais (desenvolvimento de linguagens específicas, escolas de arte, profissionalização de grupos, fabricação de instrumentos, entre muitas outras) em bairros de periferias das grandes cidades brasileiras, em comunidades rurais, em associações culturais e em centros de recreação e lazer, entre outros.

As duas partes do livro contêm um painel entrelaçado não apenas das políticas culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo, mas também da possibilidade de compreender esse novo temário. A diversidade das abordagens realizadas reflete novos conteúdos e velhos dilemas estético-políticos envolvendo as culturas populares e alimentam os debates promovidos neste livro organizado por Elder Patrick Maia Alves. A ampla participação dos atores envolvidos nessas perspectivas, em que protagonismos são deslocados e o lugar comum das coisas ganha disposições distintas, contribui com novas perspectivas para todos aqueles que encaram o desafio de empreendê-las.

Mitologia

Maristela Oliveira de Andrade – DCS/PPGA/PRODEMA-UFPB

ANDRADE, José Maria Tavares de. *Mitologia: da Mata ao Sertão*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2013, (295 páginas)

Em meados de 2014, José Maria Tavares de Andrade, colega do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, que escolheu Estrasburgo-França para viver após sua aposentadoria, esteve na Paraíba para lançar e divulgar seu mais recente livro *Mitologia: da Mata ao Sertão*, publicado pela Editora Universitária da UFPE, também publicado na França pela Editora Harmattan sob o título *Une Mythologie Brésilienne* (2013). Neste reencontro, as conversas giraram em torno da memória da sua trajetória intelectual, com passagens em instituições em Recife, Bélgica e Paris, algumas das quais coincidentemente fizeram parte da minha própria trajetória poucos anos mais tarde. Diante dessas afinidades de percurso e de interesse nasceu um compromisso de preparar uma resenha do livro, para explorar melhor seu percurso etnográfico e teórico nesta pesquisa sobre religiosidade popular e produção de histórias de vida de santos, assunto igualmente estimulante para mim. Desde jovem, vem pesquisando a cultura popular, especialmente atento para dimensão religiosa, tendo realizado uma coleta de benditos e “incelenças”, percorrendo o interior nordestino da zona da mata ao sertão. Esta pesquisa foi encomendada pelo Departamento de Cultura de Pernambuco da UFPE intitulada “Música Popular Religiosa” (DEC-UFPE, 1967-70) dirigido à época por Hermilo Borba Filho. Pesquisa que foi facilitada pelo engajamento do autor no Movimento de renovação litúrgica de Ponte dos Carvalhos - Cabo (PE), e nas pastorais na época da atuação de Dom Helder. Os resultados desta pesquisa foram várias horas de gravação de músicas religiosas do catolicismo popular, que teriam inspirado o nascente Movimento Armorial, de Ariano Suassuna e um grupo de pernambucanos. Por esta característica de pesquisa musical, ela nos remete imediatamente à viagem missão de Mário de Andrade décadas antes, ainda que a missão neste caso fosse limitada ao universo das músicas sacras, e paralelamente ela tenha ensejado a criação de outro acervo com os relatos das histórias de santo. Cabe ainda registrar que a escultura em madeira em formato de cruz produzida pelo próprio autor, cuja imagem se encontra na capa do livro, é desta época e pertencente ao acervo particular de Ariano Suassuna, que a teria classificado de estilo armorial.

Na Bélgica, após obter uma bolsa de estudo, tentou realizar seu doutorado em Paris, tendo buscado Lévi-Strauss para apresentar aquele repertório mitológico de relatos de vida de santos, que o recomendou a Roger Bastide, vindo a ser de fato seu orientador de tese. Porém, ele aconselhou a desenvolver este trabalho depois de completar sessenta anos, quando teria a maturidade suficiente para fazer aquele trabalho. O tempo de maturação foi cumprido à risca, daí a importância deste livro para o autor, pela dimensão do esforço de recomposição da memória desta pesquisa, cujos dados recolhidos ficaram guardados por décadas até serem resgatados. Embora com profundas raízes nordestinas, este autor construiu sua formação de antropólogo, sociólogo e linguista na Bélgica e França, se beneficiando de diálogos com Roger Bastide, Raymond Cantel e Edgar Morin, onde veio a ser Co-Directeur du Groupe de Recherche en Ethnomédecine; Pesquisador do Institut de Recherches Interdisciplinaires sur les Sciences et la Technologie - Université de Strasbourg (França).

O livro foi composto em quatro partes e dez capítulos, ao longo dos quais o autor desenvolveu diferentes metodologias para analisar de forma sistemática o acervo de histórias de santo. A primeira parte foi dedicada à caracterização do corpus da pesquisa, tendo construído uma classificação desse corpus; a segunda parte envolveu uma análise dos textos como literatura oral; a terceira parte sendo dedicada a análise semântica e semiótica e a última parte a análise se deteve no exame do material como sistema simbólico. O conjunto de narrativas mitológicas que formou o corpus foi estruturado em três grupos: os relatos de santos da zona da mata e do sertão, testemunhos e casos. Os testemunhos sendo os relatos em que os informantes (sic) afirmam ter visto ou presenciado o evento extraordinário, e os casos se limitam ao relato do fato extraordinário que teria ocorrido localmente. Para o autor, as narrativas sobre a vida dos santos são folclóricas, porém possuem um papel de explicação mitológica, permitindo ao devoto entender o sentido de suas práticas religiosas espontâneas, portanto não institucionalizadas. As narrativas foram qualificadas de folclóricas em razão de atenderem aos critérios do fenômeno folclórico, anonimato e criação coletiva, embora estejam submetidas a influências locais, não tendo conotações universais como outras criações populares. Daí porque começa a sua discussão teórica com um diálogo com autores clássicos do folclore, como Câmara Cascudo e Fernando de Azevedo, para se situar na perspectiva da sociologia do folclore de Florestan Fernandes, Roger Bastide e Maria Isaura Pereira de Queiroz, em que as manifestações folclóricas integram um sistema sociocultural. Mas por outro lado, sua inserção no campo da religiosidade popular, parece mais consistente, por envolver mitos e práticas devocionais sob a tensão entre o institucional e o popular, em que o sistema simbólico sofre influência da dominação colonial. O pressuposto desta dominação colonial percorre toda a construção teórica do livro, de modo que ele se coloca para além da teoria folclórica, tendo em vista que os autores arrolados por

ele não investiram nesse debate. Partindo das narrativas populares sobre a vida dos santos, especialmente os mártires, conseguiu apreender a raiz do sentido do sofrimento no catolicismo: “O sofrimento, no sistema católico, canoniza os estigmas dos mártires, os ferimentos, as tristezas e as doenças.” (2014 p.13) O sofrimento das camadas sociais mais pobres provinha do sistema de exploração colonial e neocolonial. O autor elabora sua análise em torno dos processos coloniais para compreender as substituições dos significantes por parte dos colonizados, influenciando igualmente os agentes coloniais, neste caso a instituição católica, levando a uma substituição geral de conteúdos culturais, formando uma nova cosmovisão.

Entre os santos arrolados no corpus, destacam-se São Benedito que se encontra nos relatos da mata e do sertão e os demais santos que foram distribuídos entre as duas regiões. Na Mata os santos tem um perfil local como São João dos Montes; São Severino dos Ramos; Santo Cristo de Ipojuca entre outros; Já no sertão, os santos de devoção estão mais próximos do modelo oficial como Santa Luzia e São Gonçalo, embora o santo local Padre Cícero, tenha causado problemas com a igreja oficial. Para análise do corpus, o autor construiu um arcabouço analítico interdisciplinar, incorporando as dimensões sociolinguística (Fishman), política e ideológica (Bourdieu) e da complexidade (Morin). E formulou uma matriz analítica de cunho estruturalista, tendo como critério chave a capacidade limitada de circulação das narrativas. Essa limitação estrutural seria proveniente do alcance local das explicações das narrativas. Os outros critérios analíticos, sendo a prioridade da forma em relação ao conteúdo, transformando certas fórmulas em textos mágicos; o envolvimento do emissor, uma vez que o texto é para ser usado em contexto ritual, e sua emissão fora dele requer a fé do emissor. Quanto à estrutura narrativa, o autor se fundamenta no modelo de análise da literatura oral (*langue général des récits*) (Bremont) para qualificar o personagem santo como herói, identificando três tipos distintos: o herói violento; o herói semi violento e o herói vítima. Nos relatos dos santos, a violência se manifesta na ação de heróis violentos ou conquistadores antes de se tornarem santos; nos relatos de heróis semi violentos, eles se vêem em circunstâncias em que são obrigados a lutarem; enquanto os heróis vítimas são o alvo de ações violentas. A finalidade dos relatos é segundo o autor, canonizar o santo, e desta maneira a estrutura narrativa possui três momentos: vida terrestre (descrição do modo de vida) morte misteriosa (precoce e inesperada) e santa metamorfose (substituição do personagem por sua estátua). Os santos narrados foram classificados nesta estrutura em que São Severino do Ramo, representa um herói violento, soldado combatente; enquanto São Gonçalo e Padre Cícero se enquadram no herói semi violento e Santa Luzia o modelo de heroína vítima. O autor finaliza esta análise chamando atenção para “o ethos contra a violência – praticada sobre os outros – que se revela condenada pela religiosidade popular. (2013 p.126)”

A análise semântica e semiótica do corpus teve o intuito de apreender estruturas mais profundas das narrativas mitológicas e captar as mediações visando o deciframento e decodificação na produção de sentido. Para a análise semiótica baseou-se na etnolinguística de Victor Renier. Ele propõe uma explicação para compreender o sentido das narrativas distinguindo as realidades dos dois espaços pesquisados, mata e sertão. Neste último, a religiosidade popular reflete a situação vivida em que as massas sofreram o confronto com o catolicismo oficial, no episódio de condenação do Padre Cícero, e desta forma construíram uma reação de rejeição a certos agentes da igreja oficial. Já na Mata, as populações não tiveram assistência religiosa oficial das paróquias, de modo que a prática religiosa e relatos da vida de santos resultaram de uma apropriação e reinterpretação livre e espontânea.

A última dimensão pesquisada nas narrativas foi o sistema simbólico, tendo observado que na Mata para cinco santos pesquisados há um centro de peregrinação. Uma análise simbólica das narrativas desses santos foi empreendida com atenção especial para Santo Antonio dos Montes, um trabalhador do primeiro engenho de cana de Pernambuco que tinha poderes especiais de levitação e de transmutação, sendo encontrado depois de morte em estado de corpo santo, ou seja, preservado e com odor agradável. Sendo levado a Roma retornou com estátua que se encontra na igreja onde se realiza a romaria. Nesta narrativa, há vários elementos simbólicos imbricados e enraizados nas crenças populares, porém é a prática de peregrinação que mais encarna o modelo de religiosidade independente em relação a igreja oficial, que caracteriza o sistema simbólico da Mata. No sertão, o autor destaca uma característica da religiosidade popular que é a organização de comunidades, a mais conhecida sendo a dos penitentes devotos de São Francisco, e dois centros de romaria principais: Santa Brígida em torno de chefe messiânico Pedro Batista; Juazeiro dedicado ao Padre Cícero. Sendo evocada duas narrativas mais relevantes na região “Padre Cícero em Roma” e a “História de Noé e o Dilúvio”.

Quanto à tese da permanência do mito, que o autor propõe no início e conclui com ela, pareceu pertinente inserir um comentário diante sobre as mudanças no campo religioso nordestino, em que a hegemonia católica perde espaço para o avanço das igrejas evangélicas e pentecostais. Com tais mudanças cabe questionar, se as camadas mais pobres ainda se alimentam da mesma cosmovisão acerca do sofrimento, já que essas religiões não operam com a lógica do martírio dos santos, e da purificação pelo sofrimento, de modo que o conformismo perante a relação de dominação colonial parece enfraquecer e perder sentido. Para finalizar o autor propõe que a religiosidade popular elabora uma cosmovisão mitológica que continua viva e que este trabalho é dedicado a futuras gerações e novos pesquisadores.

ANSELMO DO AMARAL PAES

Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS/UFPA. Pesquisador-antropólogo do Sistema Integrado de Museus e Memoriais do Pará (SIM/SECULT-PA) e docente na Faculdade de Belém (PA).

AMANAIRARA CONCEIÇÃO DE SANTANA DE MIRANDA

Doutoranda em Difusão de Conhecimento - DMMDC /UFBA. Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela UFBA. Professora, atuando em projetos de prevenção a violência contra pessoas em situação de vulnerabilidade social no Centro de Referência Especializada em Assistência Social – CREAS e coordenadora pedagógica da Escola Municipal Comunitária de Canabrava. Pesquisadora do Grupo de Estudos Africanos e Afrobrasileiro em Línguas e Culturas - GEAALC/UNEB e do Grupo Enlace/UNEB.

BELIZA ÁUREA DE ARRUDA MELLO

Doutora em Literatura Brasileira pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Professora Associada do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas e na Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Popular (NUPPO-UFPB) e do Grupo de Pesquisa Memória e Imaginário das Vozes e Escrituras (UFPB). Desenvolve pesquisas nas áreas de oralidades e escrituras, imaginário, memória e tradições discursivas.

EDGARD DE ASSIS CARVALHO

Livre-Docente pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP. Professor Titular de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Coordenador do Núcleo de Estudos da Complexidade.

GILMAR ROCHA

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Artes e Estudos Culturais e do Programa de Pós-Graduação Cultura e Territorialidades, da Universidade Federal Fluminense – UFF. Dedicou-se ao campo de estudos do folclore e culturas populares.

JOÃO IRINEU DE FRANÇA NETO

Doutor em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Professor de Linguística do Departamento de Letras da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB – Campus III, na cidade de Guarabira. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Linguagens e Culturas Populares – GLICPOP.

JOSÉ BEZERRA

Fotógrafo Documental. Membro do Coletivo Monxorós.

LAURA SENNA FERREIRA

Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Adjunta na Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de sociologia, com ênfase em sociologia do trabalho, atuando nos seguintes temas: racionalização do trabalho e da empresa, reestruturação produtiva, qualificação ocupacional – profissional, atividade laborativa e subjetividades, educação e trabalho, empregabilidade, trabalho e cadeias produtivas globais, mudanças e permanências no comportamento empresarial e empreendedorismo.

LUIZ ASSUNÇÃO

Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor Titular do Departamento de Antropologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Coordenador do Grupo de Estudos Culturas Populares (UFRN).

MARIA APARECIDA CHAVES RIBEIRO PAPALI

Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora da Universidade do Vale do Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Coordena o Núcleo de Pesquisa Pro-Memória São José dos Campos e o Laboratório de Pesquisa e Documentação Histórica (UNIVAP). Tem experiência na área de história, com ênfase em história do Brasil República e História da América, pesquisando os seguintes temas: história e cidade, história regional e documentação histórica.

MARIELSON CARVALHO

Professor Assistente de Literatura da Universidade Estadual da Bahia – UNEB. Mestre em Letras (UFPB) e doutorando em Literatura e Cultura (UFBA). Atua na área de Letras, com ênfase em Literatura e Cultura (brasileira e africana).

MARIA DAS GRAÇAS DE OLIVEIRA COSTA RIBEIRO

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professora de ensino médio e superior do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – Campus Crato, Ceará. Tem experiência na área de gênero textual, cartas, dialogismo e consumo, cultura e religiosidade popular.

MARIA DAS GRAÇAS CAVALCANTI PEREIRA

Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Atua, principalmente, nos seguintes temas: cultura popular, tradição, teatro de bonecos.

MARISTELA OLIVEIRA DE ANDRADE

Doutora em Antropologia pela Universidade de Paris III (Sorbonne-Nouvelle). Professora Associada IV da Universidade Federal da Paraíba. Atua principalmente nos seguintes temas: religiosidades e movimentos religiosos, memória, desenvolvimento e meio ambiente, cultura regional e populações.

RAFAEL JOSÉ DE MELO

Doutor em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Professor da Rede Pública Municipal e Estadual de ensino como professor de Língua Inglesa.

RONCALLI DANTAS PINHEIRO

Doutorando em Linguística na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Atua, principalmente, nos seguintes temas: ensino, cultura afro-brasileiro, literatura portuguesa, documentário, fotografia e poesia.

VALÉRIA REGINA ZANETTI

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professora da Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP), atuando na Graduação e Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. É coordenadora do Núcleo de Pesquisa Pro-Memória São José dos Campos e Jacareí e do Laboratório de Pesquisa e Documentação Histórica (UNIVAP). Atua nos seguintes temas de pesquisa: História do Brasil Colônia, História do Brasil Império, Fundamentos da História, Fundamentos da Cultura Brasileira, história e cidade; História, Memória e Patrimônio Histórico; Organização, digitalização e disponibilização de documentos históricos.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-reitora: Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Herculano Ricardo Campos

Vice-diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: João Bosco Araújo da Costa

Vice-coordenador: Luiz Carvalho de Assunção

CRONOS – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editor-chefe: Gilmar Santana

Vice-editor: Luiz Carvalho de Assunção

COMISSÃO EDITORIAL

Profa. Dra. Ana Laudelina F. Gomes

Profa. Dra. Berenice Bento

Profa. Dra. Cimone Rozendo

Prof. Dr. Gilmar Santana

Prof. Dr. João Bosco Araújo da Costa

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção

Profa. Dra. Norma Missae Takeuti

Profa. Dra. Vânia de Vasconcelos Gico

CONSELHO EDITORIAL

Amaury Cesar Moraes - USP

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

Carlos Nelson Coutinho – UFRJ

Celso Frederico – USP

Cesar Barreira – UFC

Denise Machado Cardoso – UFPA

Edgar de Assis Carvalho – PUC-SP

Evaldo Vieira – USP

Gilberto Vasconcelos – UFJF

João Emmanuel Evangelista – UFRN

João Gabriel Teixeira – UNB

John Lemos – New England – USA

José Manuel Pureza – Universidade de Coimbra

Maria da Conceição Almeida – UFRN

Mauro Koury – UFPB

Michel Zaidan Filho – UFPE

Robert Austin – La Trobe University (AUSTRÁLIA)

Rosangela Ferreira Borges – UFSCAR

Teresa Sales – UNICAMP

Vincet de Gaujelac – Université Paris 7(FRANÇA)

Organização do Dossiê: Luiz Assunção (UFRN) e Beliza Áurea de Mello (UFPB)

Capa: Detalhe de altar – Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Pombal - PB. Foto: Luiz Assunção.

Projeto gráfico e editor de imagens: Júlia Pazzini e Sofia de Andrade e Andrade

Auxiliar de Editoria: Mona Lisa Silva

A Revista CRONOS, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. Sua proposta é difundir a pesquisa e a reflexão acadêmicas, relevantes em Ciências Sociais, oriundas de centros de investigação qualificados do Brasil e do exterior, procurando contribuir para o processo de reflexão e debate teórico sobre as transformações fundamentais e os desafios que se processam nas sociedades contemporâneas, na ordem tanto internacional quanto nacional, regional ou local. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento pluridisciplinar e de entrevista realizada com um pensador social da atualidade.

CATALOGAÇÃO NA FONTE

Cronos: Revista do Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais da UFRN, v.1, n. 1
(jan./jun. 2000) – Natal (RN): EDUFRN – Editora da UFRN, 2000 -.

Semestral

Descrição baseada em: v. 15, n. 2 (jul./dez. 2014).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Movimentos sociais contemporâneos – Periódico. 3.
Crises e subjetividade – Periódico. 4. Desenvolvimento e impactos sociais – Periódico.

CDU 301 (05)

CDD 300.05

CRONOS

Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970
<http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/login>
E-mail: cronos@cchla.ufrn.br
NATAL (RN) – BRASIL/2014