



MARISE HANSEN • ADRIANO DE
PAULA RABELO • SANDERSON PEREIRA
LEAL • WALTER GUEDES DA SILVA •
TATIANE LIMA • MARIA DE SOUZA •
LUCI DOS SANTOS BERNARDI • JORGE
ALEJANDRO SANTOS • ALFREDO CESAR
MELO • STELIO MARRAS • VINÍCIUS
DE OLIVEIRA GONÇALVES • CECILIA
ALMEIDA SALLES • SHEYLA CASTRO
DINIZ • DENILSON LOPES • RENATA
CARDOZO PADILHA • GLEYCE KELLY
HEITOR • MARIANA DINIZ MENDES

revista



REVISTA DO
**INSTITUTO
DE ESTUDOS
BRASILEIROS**

Nº. 77 / DEZ. 2020



Mário de Andrade entre alunas e alunos do Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. [1931]. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-1426



Do Boiti professor

graduação de sua aluna

Julieta Michel

S. Paulo
19/12/1919

Fotografia de Julieta Michel, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 18/12/1919. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0031



A Mário de Andrade, o inesquecível maestro
e amigo, a sua aluna muito grata.

Hermínia Russo

S. Paulo - 1-6-923



Fotografia de Hermínia Russo, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 1/6/1923. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0066



À estimado mestre Sr. Mário de Andrade,
aluno
Adalgisa Pereira da Costa.



São Paulo 27 de Março de 1924.

Fotografia de Adalgisa Pereira da Costa, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 27/03/1924. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0087



Fotografia de Iracema, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 28/3/1927. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0136.



Mário de Andrade com alunas de História da Música do Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. [1931]. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-1427



Ao meu professor
com dedicação
Ignez 13/6/24

Fotografia de Ignez Corazza, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 13/6/1924.

Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0088

TEL. 7-1253 - S. PAULO



Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Vahan Agopyan

REITOR

Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

VICE-REITOR

 Instituto de
Estudos Brasileiros

Profa. Dra. Diana Gonçalves Vidal

DIRETORA

Profa. Dra. Flávia Camargo Toni

VICE-DIRETORA

Pedro B. de Meneses Bolle

CHEFE TÉCNICO DA DIVISÃO

DE APOIO E DIVULGAÇÃO



Credenciamento e Apoio Financeiro
do: Programa de Apoio às
Publicações Científicas da USP
Comissão de Credenciamento



Instituto de Estudos Brasileiros
Espaço Brasiliana
Av. Prof. Luciano Gualberto, 78
Cidade Universitária, Butantã
05508-010, São Paulo - SP, Brasil
(11) 3091-1149
www.ieb.usp.br

Revista do Instituto de Estudos Brasileiros

ISSN 2316-901X · n. 77, 2020 · dezembro

COMISSÃO EDITORIAL **DARLENE J. SADLER** (UNIVERSIDADE DE INDIANA, BLOOMINGTON) BLOOMINGTON, EUA; **FERNANDO LARA** (UNIVERSIDADE DO TEXAS, AUSTIN) AUSTIN, EUA; **FLÁVIA INÊS SCHILLING** (FE-USP) SÃO PAULO, BR; **HELOÍSA ANDRÉ PONTES** (UNICAMP) CAMPINAS, BR; **JOSÉ LUIZ PASSOS** (UCLA) LOS ANGELES, EUA; **LAURA DE MELLO E SOUZA** (PARIS IV-SORBONNE) PARIS, FR/(FFLCH/USP) SÃO PAULO, BR; **ŠÁRKA GRAUOVÁ** (UNIVERSIDADE CAROLINA DE PRAGA) PRAGA, CZ

EDITORES RESPONSÁVEIS **Fernando Paixão** (IEB-USP); **Inês Gouveia** (IEB-USP); **Luciana Suarez Galvão** (IEB-USP)

PRODUÇÃO **DIVISÃO DE APOIO E DIVULGAÇÃO** (IEB-USP)

EDITOR-EXECUTIVO **Pedro B. de Meneses Bolle**

DIAGRAMAÇÃO **Flavio Alves Machado**

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTOS **Cleusa Conte Machado**

PROJETO GRÁFICO **Camillo e Tressler Design**

CAPA **Flavio Alves Machado**

CONSELHO CONSULTIVO **ADRIÁN GORELIK** (UNIV. NACIONAL DE QUILMES, BERNAL, AR); **BARBARA WEINSTEIN** (UNIV. DE NOVA IORQUE, NOVA IORQUE, EUA); **CARLOS AUGUSTO CALIL** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **CARLOS SANDRONI** (UNIV. FEDERAL DE PERNAMBUCO, RECIFE, BR); **ETTORE FINAZZI-AGRÒ** (UNIV. DE ROMA LA SAPIENZA, ROMA, IT); **FERNANDA ARÊAS PEIXOTO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **HELOISA MARIA MURGEI STARLING** (UNIV. FEDERAL DE MINAS GERAIS, BELO HORIZONTE, BR); **JOÃO CEZAR DE CASTRO ROCHA** (UNIV. ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR); **JORGE COLI** (UNIV. ESTADUAL DE CAMPINAS, CAMPINAS, BR); **LUIZ FELIPE DE ALENCASTRO** (UNIV. DE PARIS-SORBONNE, PARIS, FR); **MANUEL VILLAVARDE CABRAL** (UNIV. DE LISBOA, LISBOA, PT); **MARIA CECILIA FRANÇA LOURENÇO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LIGIA COELHO PRADO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LUCIA BASTOS KERN** (PONTIFÍCIA UNIV. CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **PETER BURKE** (EMMANUEL COLLEGE CAMBRIDGE, CAMBRIDGE, RU); **REGINA ZILBERMAN** (UNIV. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **RICARDO AUGUSTO BENZAQUEN DE ARAÚJO** (PONTIFÍCIA UNIV. CATÓLICA DO RIO/ INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR); **RODOLFO NOGUEIRA COELHO DE SOUZA** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **SERGIO MICELI** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **WALNICE NOGUEIRA GALVÃO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR)

Imagem da capa: Pedro B. de Meneses Bolle / USP Imagens

- 13 **Editorial**
Transver os estudos brasileiros: quem estuda quem e como?
- ARTIGOS • ARTICLES)**
- 19 **Pão, fama e outras fomes: uma leitura de Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector** [*Bread, fame and other kinds of hunger: a reading of Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector*] • Marise Hansen
- 37 **Adoniran Barbosa e a língua certa do povo** [*Adoniran Barbosa and the people's right language*] • Adriano de Paula Rabelo
- 51 **Educação, currículo e diferenças: uma análise dos povos indígenas na educação escolar do Mato Grosso do Sul, Brasil** [*Education, curriculum and differences: an analysis of indigenous people into the school education from Mato Grosso do Sul state, Brazil*] • Sanderson Pereira Leal • Walter Guedes da Silva
- 70 **Educação básica e o acesso de transexuais e travestis à educação superior** [*Basic education and access to transsexuals and travesties to higher education*] • Tatiane Lima
- 88 **Sobre “ser caboclo”: as vozes de caboclos do Oeste catarinense** [*About “being caboclo”: the caboclos voices from the West Santa Catarina*] • Maria de Souza • Luci dos Santos Bernardi • Jorge Alejandro Santos
- 108 **O texto e o pacto: estratégias discursivas em Casa-grande e senzala para pactuar a democracia racial** [*The text and the pact: discursive strategies in “Casa-grande e senzala” to support racial democracy*] • Alfredo Cesar Melo
- 126 **O Brasil e os brasis no Antropoceno: bifurcações à vista** [*Brazil and the “brasis” at the Anthropocene: bifurcations ahead*] • Stelio Marras

- 143 **Anna Maria Maiolino sob a perspectiva da crítica de processo: vestígios da criação** [*Anna Maria Maiolino from the perspective of process criticism: traces of creation* • Vinícius de Oliveira Gonçalves • Cecilia Almeida Salles
- 168 **“Esquecer Williams?”: materialismo cultural, estruturas de sentimento e pesquisas sobre música popular no Brasil** [*“Forget Williams?”: cultural materialism, structures of feeling and popular music researches in Brazil* • Sheyla Castro Diniz
- 184 **Pequeno monstro e leviano: infância e adolescência de Mário Peixoto** [*Little monster and frivolous: childhood and teenage years of Mário Peixoto* • Denilson Lopes
- RESENHAS • BOOK REVIEWS)**
- 205 **Estudos feministas brasileiros: (re)conhecer e continuar** [*Brazilian feminist studies: (re)knowing and continuing* • Renata Cardozo Padilha
- 211 **Feminismo brasileiro como luta e epistemologia** [*Brazilian feminism as a struggle and epistemology* • Gleyce Kelly Heitor
- DOCUMENTAÇÃO • DOCUMENTS)**
- 220 **Diários de Maria Isabel Silveira: vestígio e inscrição de uma voz** [*Diaries of Maria Isabel Silveira: trace and inscription of a voice* • Mariana Diniz Mendes



Fotografia de Ignez, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. [1925]. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-0120.



TRANSVER OS ESTUDOS BRASILEIROS: QUEM ESTUDA QUEM E COMO?

A *RIEB* chega ao seu número 77 e novamente se apresenta como espaço de análise da realidade brasileira por meio de suas e de seus intérpretes. Congratulamo-nos com todas as pessoas que trabalharam para esta publicação.

As fotos que ilustram esta edição fazem parte da documentação de Mário de Andrade, mais especificamente de seu fundo no Arquivo do IEB. Foram apresentadas pelas alunas ao então jovem professor Mário entre os anos 1910 e 1930. São evidências da polifonia dos fundos e coleções e servem para refletirmos, por exemplo, sobre presenças e ausências, par conceitual que perpassa toda esta edição. São documentos a partir dos quais se indaga, por exemplo, sobre a dimensão pública e privada da fotografia e das pessoas fotografadas. Nas dedicatórias – que contextualizam as fotos enquanto objeto e gesto – entrevê-se a relação pedagógica. Uma homenagem ao ensino, ao professorado e aos alunos¹. Aliás, alunas, todas alunas – e brancas, provavelmente cisgênero. Diante do consenso sobre a importância da educação, ressoa a pergunta: quem estuda, o que estuda; quem e como? São questões refletidas nos artigos que passamos a apresentar.

Em “Pão, fama e outras fomes: uma leitura de Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector”, Marise Hansen observa a relação entre as autoras e seus contextos. A análise se desenvolve a partir das obras *Laços de família*, de Clarice Lispector, e *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, ambas lançadas em 1960 e pela mesma editora. Entre diversas outras questões, Hansen problematiza a *fome de palavra* e o *modo de gritar* das autoras e suas representações literárias. Na relação impreterível entre as escritas e o contexto político dos anos 1960, Marise Hansen remarca que a ditadura civil-militar chegou a impor censura à voz literária de Carolina Maria de Jesus, violação que acometeu outros intérpretes do Brasil, como se observa no artigo seguinte.

Em “Adoniran Barbosa e a língua certa do povo”, Adriano de Paula Rabelo pontua como o compositor recriava artisticamente a fala popular para vocalizar os sujeitos da cidade de São Paulo entre os anos 1930 e 1960. O autor problematiza a relação entre a escolarização, as variações linguísticas identificadas às classes populares e a poética do artista. Também explicita como este é herdeiro e promotor do espírito modernista, que se opõe ao conservadorismo, à fixidez das normas e ao *preconceito linguístico*. Em virtude desse preconceito (que exprime os

1 Homenagem que reiteramos aqui, diante do contexto atual de desafios para a educação, elaboração e valorização do conhecimento e das pessoas que participam desses processos.

lugares de importância conferidos aos sujeitos) é que a obra de Adoniran chegou a ser censurada nos anos 1960.

O terceiro artigo é “Educação, currículo e diferenças: uma análise dos povos indígenas na educação escolar de Mato Grosso do Sul, Brasil”, de Sanderson Pereira Leal e Walter Guedes da Silva. O preconceito e a violência também são problematizados e se observa como os temas relacionados à memória e história dos povos indígenas figuram nos conteúdos curriculares. Tomando por base a Lei Federal n. 11.645/08 – que institui a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena –, os autores analisam o currículo do ensino básico da educação pública no estado de Mato Grosso do Sul (MS), onde se concentra a segunda maior população indígena do país (conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE).

O quarto texto também utiliza o contexto da educação para observar relações de exclusão, preconceito e violência que se instituem na sociedade brasileira. Trata-se de “Educação básica e o acesso de transexuais e travestis à educação superior”, de Tatiane Lima. A autora analisa a relação entre os debates sobre gênero e sexualidade (durante a educação básica) e a possibilidade de que pessoas transexuais e travestis continuem sua formação escolar, tomando em conta os recentes marcos políticos e jurídicos relativos às pessoas da comunidade LGBT² no Brasil. Também problematiza o que é necessário à estrutura da educação para que essas pessoas – ainda muito marginalizadas no sistema atual, conforme os dados explicitam – tenham espaço na educação formal.

O artigo seguinte tem como título “Sobre ‘ser caboclo’: as vozes de caboclos do Oeste catarinense”, de autoria de Maria de Souza, Luci dos Santos Bernardi e Jorge Alejandro Santos. A partir de um inventário a respeito da cultura imaterial cabocla da região do Oeste de Santa Catarina, são identificados traços específicos da visão de mundo desses sujeitos. Destaca-se, por exemplo, a religiosidade popular em torno da figura do monge João Maria de Agostini. Os autores problematizam os chamados costumes e tradições híbridas, remarcando expressões de saberes e fazeres coletivos, como artefatos e construções, modos de comer e a relação com o ambiente natural.

O sexto artigo, de Alfredo Cesar Melo, tem como título “O texto e o pacto: estratégias discursivas em *Casa-grande e senzala* para pactuar a democracia racial”. O autor toma a obra e, por meio dela, observa como a produção de Gilberto Freyre pode ser pensada a partir da dimensão performativa e pedagógica da democracia racial. Explicita também como ambas as dimensões estão implicadas na elaboração processual de Freyre (e sua sociologia) e como sua produção impacta a própria ideia de democracia racial, no seu tempo e depois.

Em “O Brasil e os brasis no Antropoceno: bifurcações à vista”, Stelio Marras apresenta uma série de indagações, à luz do contexto atual, em que não se pode dissimular os constrangimentos diante da situação ecossocial. Argumentando em favor da associação impreterível entre os direitos sociais e ambientais, diante do Antropoceno, Marras problematiza a condição do Brasil (ou dos brasis) para

2 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais (PAIVA; MELLO, 2013, p. 7) e transgêneros. Trata-se da sigla adotada no âmbito das políticas públicas brasileiras.

liderar ou participar naquilo que identifica como a passagem da modernização para a contramodernização.

Em “Anna Maria Maiolino sob a perspectiva da crítica de processo: vestígios da criação”, Vinícius de Oliveira Gonçalves e Cecília Almeida Salles debatem a possibilidade de análise da obra da artista, relacionando-a ao seu processo de criação. Situam também a relevância em se propor uma teoria crítica de processo para a compreensão da obra de arte e, nessa perspectiva, destacam aspectos do percurso artístico e das *redes culturais* de Anna Maria Maiolino.

No artigo “Esquecer Williams?: materialismo cultural, estruturas de sentimento e pesquisas sobre música popular no Brasil”, Sheyla Castro Diniz destaca que a hipótese cultural de estruturas de sentimento, desenvolvida por Raymond Williams, tem sido bastante retomada em pesquisas no Brasil. A respeito disso, no entanto, vê uma desarticulação entre os usos da noção e a concepção de materialismo histórico no mesmo autor. Defendendo o aprofundamento no movimento teórico e metodológico de Williams, a autora retoma aspectos de seu debate crítico e discute o potencial de suas reflexões para a pesquisa em música popular.

Fechando a seção de artigos, Denilson Lopes, em “Pequeno monstro e leviano: infância e adolescência de Mário Peixoto”, toma por base trechos de diário inédito de Peixoto, chamado de *Cadernos verdes*. Sinalizando para uma tensão entre o diário e a memória, o autor explica que o documento é composto de duas partes. A primeira contém a narrativa de Mário Peixoto, e a segunda é constituída por cartas trocadas com sua prima. Com base nessa fonte, o autor situa fatos do cotidiano e lança hipóteses sobre essa etapa da vida do escritor e diretor.

A seção Resenhas da *RIEB* apresenta dois diferentes textos, elaborados a partir da obra *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, organizada por Heloisa Buarque de Hollanda, publicada em 2019.

Em “Estudos feministas brasileiros: (re)conhecer e continuar”, Renata Cardozo Padilha explica a estrutura da obra e a sequência temática nas quatro partes do livro, conforme seus títulos e suas autoras. Destacando e citando trechos, Padilha pontua aspectos fundamentais da obra, por exemplo, a respeito do feminismo e as interseccionalidades. Fornece também um olhar crítico ao pôr em relevo, por exemplo, que há pouco debate a respeito das questões que envolvem as pessoas LGBTQIA+³. Considerando a polifonia das autoras e seus estudos, Renata Cardozo Padilha argumenta ainda que a publicação é leitura fundamental para a compreensão da realidade brasileira, no passado e no presente.

Na resenha intitulada “Feminismo brasileiro como luta e epistemologia”, Gleyce Kelly Heitor situa o livro em relação à produção de Heloisa Buarque de Hollanda e ao contexto histórico em que os feminismos e as diversas lutas das mulheres, suas questões, possibilidades e contingências emergem. Gleyce destaca que a publicação está atenta às condições atuais da nova geração e que, diante disso, visa contribuir com uma perspectiva histórica e conceitual dos feminismos. A autora observa

3 Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, queer, intersex, assexuais e mais. Sigla que exprime (com variações e acréscimos) possibilidades diversas e atuais a respeito da compreensão e da (auto)identificação quanto ao gênero e à sexualidade.

uma predominância na representação das questões relativas ao sudeste do país e evidencia que as assimetrias regionais impactam a circulação do conhecimento. Em sua síntese, Gleyce Kelly Heitor afirma o livro organizado por Heloisa Buarque de Hollanda como um livro-luta.

Na seção Documentação, Mariana Diniz Mendes traz à baila os diários de Maria Isabel Silveira, documentos constantes no Fundo Valdomiro Silveira, cujo arquivo pessoal foi doado ao Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) em 2006. Em seu texto, cujo título é “Diários de Maria Isabel Silveira: vestígio e inscrição de uma voz”, a autora problematiza os silêncios a respeito da história das mulheres (PERROT, 2005), evidenciando que a profusão da documentação em questão é uma exceção. Destaca a importância das fontes, relacionando isso ao arquivamento, à elaboração da memória, às esferas de poder e legitimação. Em sua análise, Mariana faz ainda o cotejamento entre os originais e o livro publicado pela neta de Maria Isabel Silveira, observando neste a supressão do conteúdo político e do estilo verborrágico dos originais. Entre outros aspectos, a autora realça a importância dos diários como fonte da observação do universo material de seu contexto, alguns dos quais produtos da própria artesanaria de mulheres.

Do fim voltamos ao começo⁴. Na capa desta edição buscamos deixar registrado o respeito às mais de 170 mil vítimas brasileiras da covid-19. E, novamente, convém refletir sobre presenças e ausências, sobre quem é sujeito e quem é objeto.

Diante desse conjunto, esperamos que desfrutem da *RIEB 77* e que suas reflexões possam estimular novos caminhos de pesquisa e produção de conhecimento.

Fernando Paixão⁵, Inês Gouveia⁶, Luciana Suarez Galvão⁷
Editores

REFERÊNCIAS

- PAIVA, Cristian; MELLO, Luiz. Apresentação – Políticas de gênero e sexualidade: pensando a cidadania e os direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 1, jan.-jun., 2013, p. 7-9. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/issue/view/124>. Acesso em: 4 nov. 2020.
- PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: Edusc, 2005.

4 Uma boa analogia com simbologias deste número 77, se assim o quisermos.

5 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

6 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

7 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

SOBRE OS AUTORES

FERNANDO PAIXÃO é docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

fernando.paixao@usp.br

<https://orcid.org/0000-0001-5157-1506>

INÊS GOUVEIA é docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

inescgouveia@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-4783-9033>

LUCIANA SUAREZ GALVÃO é docente do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

lsgalvao@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-1369-688X>

Recebido em 4 de novembro de 2020

Aprovado em 10 de novembro de 2020

PAIXÃO, Fernando; GOUVEIA, Inês; GALVÃO, Luciana Suarez. Transver os estudos brasileiros: quem estuda quem e como?. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 13-17, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i77p13-17>

Fotografia de Celina, dedicada ao professor
Mário de Andrade, por ocasião da formatura no
Conservatório Dramático e Musical de São Paulo.
28/3/1926. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade,
código de referência MA-F-0123

ARTIGOS • ARTICLES)



Ao distinto professor
Mário de Andrade, offerece
Celina.

28-3-926.

RODRIGUES DA SILVA
S. PAULO.



Pão, fama e outras fomes: uma leitura de Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector

[*Bread, fame and other kinds of hunger: a reading of Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector*]

Marise Hansen¹

Alguns trechos deste artigo foram publicados em “Os laços que unem Clarice e Carolina” (*Quatro cinco um: a revista dos livros*, 1^o de agosto de 2020).

RESUMO • Em 1960, a Livraria Francisco Alves Editora lançou dois livros que se tornariam fundamentais para a literatura brasileira a partir de um cenário pós-modernista: *Laços de família*, de Clarice Lispector, e *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. O objetivo deste artigo é abordar as duas obras, a despeito das diferenças de gênero literário, de estilo e das problemáticas que instauram, como manifestações de um mesmo tempo, escritas por mulheres e expressivas de uma tópica da falta, que se representa como vazio ou como fome. Considerar as obras em seu contexto de criação e publicação visa ainda a compreender aspectos da representação do autor numa época de valorização do escritor e da literatura. • **PALAVRAS-CHAVE** • Clarice Lispector; Carolina Maria de Jesus; falta; representação do autor; autoria feminina.

• **ABSTRACT** • In 1960, Francisco Alves Publishing House launched two books that would become essential for Brazilian literature since a postmodernist scenery: *Laços de família*, by Clarice Lispector, and *Quarto de despejo*, by Carolina Maria de Jesus. The aim of this article is to approach the two works, despite the differences of literary genre, style and of the issues they raise, as manifestations of a common time, written by women and expressive of a topic concerning lack, which is represented as void or hunger. Considering the books in their context of creation and publication also aims at understanding aspects of the representation of the author in a time when writer and literature were highly appreciated. • **KEYWORDS** • Clarice Lispector; Carolina Maria de Jesus; lack; representation of the author; female authorship.

Recebido em 10 de abril de 2020

Aprovado em 25 de setembro de 2020

HANSEN, Marise. Pão, fama e outras fomes: uma leitura de Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 19-36, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i77p19-36>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

*E quando estou na favela tenho a
impressão que sou um
objeto fora de uso, digno de estar
num quarto de despejo.*
(Carolina de Jesus, 2014a, p. 37).

*Quiseram que eu fosse um objeto.
Sou um objeto. Mas eu não obedeco
totalmente: se tenho que ser um objeto,
que seja um objeto que grita.*
(Clarice Lispector, 1994, p. 92).

As frases que servem de epígrafes a este ensaio são, respectivamente, de obras de Carolina Maria de Jesus e Clarice Lispector, duas autoras fundantes na literatura brasileira. A primeira, ao associar a favela ao quarto de despejo – em oposição à “sala de visitas”, que é o asfalto, o centro, a cidade reconhecida como tal –, revela a consciência da reificação que a atormenta e desumaniza. Mas Carolina não se limita a sentir, ela grita. Já nos dias que sucederam o do lançamento de *Quarto de despejo*, o livro foi recebido como “grito de revolta”². Por isso, a segunda epígrafe, de Clarice Lispector, soa como continuação da primeira. O que se pretende aqui é aproximar e diferenciar as autoras no que diz respeito à sua necessidade e a seu modo de gritar. Em outros termos, à sua fome de palavra.

A efeméride, em si, justifica uma aproximação: 1960 é o ano de publicação, com a diferença de menos de um mês entre uma e outra, de *Quarto de despejo* e *Laços de família*, obras que ora completam 60 anos. O conjunto de contos de Clarice encontra

2 “O diário da favelada Carolina Maria de Jesus é um grito de revolta. Um retrato da fome que campeia na favela do Canindé. A linguagem é simples. Sem rebuscamento, sem figuras coruscantes. Cheia de erros. A gramática é despeitada várias vezes. Isso não importa. Carolina tinge-nos em cheio. Grita bem alto, com todas as suas forças. Não conhece meios-termos. É mulher de valor, corajosa, arrojada. *Quarto de despejo* é um livro forte, vibrante. Segundo Paulo Dantas, *Quarto de despejo* está fadado a provocar uma revolução social” (LIVROS:..., 1960b).

leitores que já a conheciam, pois até essa data ela havia publicado três romances (*Perto do coração selvagem*, *O lustre* e *A cidade sitiada*), contos na revista *Senhor*, crônicas (sob o pseudônimo de Teresa Quadros) no semanário *Comício*. Já o diário de Carolina surge como novidade, sendo inclusive tratado como objeto exótico pela imprensa. No entanto, para além da contemporaneidade das obras, é possível a partir delas perseguir uma concepção de literatura e de autoria, problematizar o papel da mulher e suas formas de representação literária e verificar sua participação em um discurso cultural de valorização da literatura e do escritor.

Na edição de 25 de junho de 1960 do *Jornal do Brasil*, uma nota na mesma seção sobre livros (“Livros: mercado interno”) anuncia o lançamento das duas obras, pela mesma editora:

[...] a Livraria Francisco Alves está agitando os meios editoriais brasileiros. Nas suas duas coleções, Alvorada e Terra forte, a editora tem lançado sistematicamente autores novos. Proximamente editará *Laços de família*, de Clarice Lispector, e em agosto, inaugurando nova coleção, Contrastes e Confrontos, será lançado o diário da favelada Carolina Maria de Jesus, com apresentação de Audálio Dantas, *Quarto de despejo*. (LIVROS:..., 1960a)³.

Num sentido amplo, ambas as obras tratam de miséria – material e moral –, de relações familiares, sociais e humanas, do aprisionamento, de poder, de sexismo e da condição feminina. Num caso, a condição da mulher carioca de classe média, dona de casa que “não tem do reclamar”, uma vez que tem a seu dispor o que há de mais moderno em termos de itens de conforto, eletrodomésticos, é esposa, mãe e feliz, *necessariamente*⁴. No outro, o drama da luta pela sobrevivência da mãe solteira, catadora de papelão, que se desdobra para arrumar o pão diário para os filhos, na favela do Canindé, em São Paulo. Qualquer síntese nesse sentido corre o risco de ser redutora e enganadora. Do mesmo modo, qualquer comparação soaria arbitrária, até porque há aquilo que não se compara, ponto de vista expresso por Leah Fritz ao tratar de opressão e tirania sofridas por mulheres:

3 Cerca de dois meses depois, a mesma seção do *Jornal do Brasil* (LIVROS:..., 1960b) daria a notícia do sucesso editorial do diário, pois *Quarto de despejo* tivera 600 exemplares vendidos só no lançamento, dia 19 de agosto, e mais de 5 mil vendidos até então (3 de setembro).

4 “Necessariamente” porque faz parte do discurso cultural dos anos 1950 a ideia de que as facilidades do lar e a vida doméstica são a representação do homem bem-sucedido e de sua esposa. Sobretudo a propaganda irá difundir a imagem do lar “completo”: homem e esposa felizes, filhos saudáveis e conforto material. As páginas da revista *Senhor*, em que Clarice publicou vários dos contos presentes em *Laços de família*, são ricas em anúncios dessa categoria, que apregoam automóveis, eletrodomésticos, itens de decoração. A ideia de felicidade compulsória, cujo reverso é a depressão, foi abordada por Betty Friedan em *The feminine mystique*. A autora chamou a insatisfação (pessoal, existencial) de “o problema sem nome” (FRIEDAN, 1963 – tradução nossa).

O sofrimento não pode ser medido nem comparado quantitativamente. O que é pior, o ócio forçado e o vazio que levam uma mulher “rica” à loucura e/ou ao suicídio ou o sofrimento de uma mulher pobre que mal consegue sobreviver, mas que de algum modo preserva seu espírito? Não há como medir essa diferença, mas se elas pudessem enxergar uma à outra sem as lentes da classe patriarcal, elas se reconheceriam no fato de serem ambas oprimidas, ambas miseráveis”. (FRITZ apud HOOKS, 2019, p. 31)⁵.

Bell Hooks irá rebater essa opinião, afirmando que há, sim, que se “medir essa diferença”, já que ela é necessariamente criada por identidades de raça e classe. Assim, um estudo sobre as condições de produção literária dessas autoras teria de considerar essas identidades, de onde certamente emergiriam e se mensurariam diferenças incontornáveis.

No entanto, neste ensaio não se busca uma comparação entre “realidades”. A partir das duas publicações de 1960, almeja-se refletir sobre representações da escrita e de escritoras, em obras justamente tão diferentes. Se as diferenças são salientes, a começar pelos conflitos que a literatura dessas mulheres deixa transparecer e pelas circunstâncias de publicação das duas obras, também é verdade que ambas participaram de um mesmo discurso cultural de valorização da palavra escrita e da literatura. Revisitar essas obras sob essa perspectiva equivale a problematizar: a tradição da literatura de autoria feminina, a representação da mulher, especificamente da mulher que escreve, o campo literário, a necessidade de escrever e as limitações e angústias associadas a ela, as questões de poder – poder feminino, poder da palavra.

Ainda que separadas por distâncias das mais variadas espécies, a literatura de Clarice fala a Carolina e fala *de* Carolina ao apresentar a dona de casa que “descobre” que há pessoas que passam fome (“Amor”), ou a pigmeia vista como objeto exótico – mas detentora de um tipo de poder (“A menor mulher do mundo”). Do mesmo modo, Carolina fala a Clarice e *de* Clarice, sobretudo a *de* *Laços de família*, quando se apresenta como a mulher que não pode se casar, porque nenhum homem se habituaria a uma mulher que lê e acorda para escrever:

2 de junho [1958] [...] De manhã eu estou sempre nervosa. Com medo de não arranjar dinheiro para comprar o que comer. Mas hoje é segunda-feira e tem muito papel na rua. (...) O senhor Manuel apareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que se deita com lapis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal. (JESUS, 2014a, p. 49)⁶.

5 Embora Fritz se refira prioritariamente à opressão sexista, que não é abordagem adotada neste ensaio, o trecho é pertinente, bem como o são outras passagens do livro de Hooks (2019, p. 31), no que diz respeito às causas da angústia sofrida por mulheres de condições sociais distintas, sobretudo pela mulher pobre e que decorre das incertezas sobre a própria capacidade de sobreviver.

6 Na transcrição de citações de textos de Carolina Maria de Jesus foi mantida a grafia original.

E, quando falam, falam *escritoras*, mulheres que, ao lado de suas ocupações e preocupações cotidianas, tomam da palavra para experimentar os limites da linguagem, para viver e sobreviver.

DA FOME À FAMA

Na década de 1950, Clarice sentia seu tanto de exílio fora do Brasil: Maury Gurgel, seu marido, havia sido nomeado para novo cargo diplomático em Washington, em 1952. No mesmo período, isolada em seu barracão, Carolina sofria um bem distinto tipo de exílio, o da exclusão social. A marginalidade se encontra já no título da obra, metáfora que caracteriza a favela como um reduto de desumanização e reificação. Não ter o que comer, ter de sobreviver com restos de comida, muitas vezes estragada; não ter moradia digna, ter de assistir a brigas de casais descritas como grotescas e constrangedoras são causas de dor física e moral. Ainda assim, entre as saídas para catar papelão e as noites maldormidas, havia o momento de dedicação à palavra escrita. Escrever é a brecha para a individuação, a liberdade, a poesia e o sonho. Carolina tem consciência de que escreve um livro realista, mas a escritura se impõe como necessidade, e a linguagem se insurge como criadora de outras realidades:

12 de junho [1958] Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa pensar nas misérias que nos rodeia. (...) Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. (...) É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. (JESUS, 2014a, p. 58).

A escrita atua como exercício de subjetividade e como saída de emergência ou escape. Nesse sentido, não só por meio do que ela chama de “fantasia”, mas também como saída efetiva, por meio do reconhecimento. A publicação de seus escritos é antevista como forma de denúncia, ao mesmo tempo que seria o meio de deixar uma posição de quem exclusivamente vê para outra em que se pode ser vista. Ser notada, sair do anonimato, obter algum reconhecimento é dignificar-se.

O início dos relatos de Carolina se dá em 1955. Os registros de seu diário foram descobertos pelo repórter Audálio Dantas, que sobre eles fez uma reportagem, veiculada na *Folha da Noite*, em 1958, e em *O Cruzeiro*, em 1959. Em volume, o livro saiu em agosto de 1960 e, em sua terceira edição, já no mês seguinte visto que as duas primeiras haviam se esgotado, com tiragem de 50 mil exemplares. Os números impressionam: a obra de Carolina tem seu sucesso comparado, em termos comerciais, ao do romance *Lolita*, de Nabokov. Evidentemente, foi o ponto de virada na vida da escritora. A ele, seguiram-se reportagens, entrevistas, homenagens, convites, traduções. Só na revista *Manchete*, nos cinco meses que vão de agosto, mês do lançamento do livro, a dezembro de 1960, o nome de Carolina aparece em pelo menos quatro números. No *Jornal do Brasil*, as menções a seu nome e notícias sobre a obra são praticamente semanais, quando não diárias. Espécie de “Cinderela” das letras,

até seus filhos se tornam notícia. A edição de número 487 (19/8/1961) de *Manchete* traz fotografias de Vera Eunice, a filha mais nova, como “hóspede número 1” do enorme e luxuoso Hotel Serrador, no Rio de Janeiro, um dos ícones dos anos dourados. Ali, ela era recebida pelos funcionários para a comemoração de sua crisma, e lhe fora reservada a “suíte das misses”. A ausência de Carolina justifica-se porque ela se encontrava em São Paulo, para o lançamento de seu segundo livro, *Casa de alvenaria*. Em seu diário, mais de uma vez a autora revela sua dor por não poder presentear Vera Eunice, nem mesmo com um bolo, no dia de seu aniversário. Ironicamente, na comemoração da crisma da menina, ela se encontra cercada por nove funcionários do hotel enquanto parte um bolo, sem, no entanto, contar com a presença da mãe⁷.

A obra foi traduzida para 16 idiomas, vendida em mais de 40 países, e o diário, em que registrava privações e luta pela sobrevivência, é substituído por uma agenda movimentada. Carolina transforma-se não só em autora *best-seller*, mas em referência: há os que querem “tornar-se Carolina”; a própria favela do Canindé é referida como “famosa” por nela ter morado a “hoje escritora Carolina Maria de Jesus”⁸.

A saída da favela se dá pela escrita. No êxodo, Carolina deixa a fome para trás e tem a fama à frente. A atriz Ruth de Souza, que representou Carolina no palco, adverte a escritora sobre o pacto fáustico a que ela estaria submetida:

Lembre-se Dona Carolina Maria de Jesus: não se recebe nada sem dar alguma coisa em troca. A fome que você tinha lhe dava a liberdade total de ser favelada. Realizado o seu sonhado sonho de muitos anos, de sair da favela, ver seu livro publicado (que lhe deu um sucesso inesperado), você assumiu obrigações para com seu público, seu descobridor, seu editor, e ainda, o mais importante, seus filhos. [...] O sucesso exige sacrifícios e muita paciência. É claro que a realização de um ideal escraviza. As mais famosas criaturas do mundo, negros e brancos, têm a mesma escravidão que a sua. Mas elas não reclamam. (Ruth de SOUZA apud BARCELLOS, 2014, p. 115 e 116).

Paronomásticas deusas perversas, Fome e Fama foram suas companheiras. A primeira, cujo nome grego Limós se aproxima de *loimós* (“peste”), é filha da Discórdia. Virgílio a situa ao lado da Velhice, do Medo e da Pobreza. A segunda, cujo nome significa divulgação, revelação através da palavra ou de um sinal, é personificada como quem amplifica e divulga tudo o que ouve. Supervisiona o mundo estando cercada por Credulidade, Erro, Falsa Alegria, Terror e Falsos Boatos (BRANDÃO, 2014, p. 255 e 266). O caminho trilhado vai do anonimato à superexposição, vale dizer, da falta ao excesso.

Não faltou quem explorasse a fama do “caso” Carolina. Muitas das notícias acerca

7 Essa é possivelmente uma das facetas da escravização a que Carolina viria a se referir, alguns anos depois, já isolada e empobrecida novamente, ao conceder entrevista para a mesma revista. Ela falaria sobre “confusão”, “tortura mental” e do mundo interesseiro que o reverso do sucesso depusera diante de si (RICOSTI, 1973). Sobre a hospedagem de Vera Eunice, ver: Sarmiento, 1961.

8 Muitas são as ocorrências, na imprensa, que tomam Carolina como referência. Alguns poucos exemplos: “Surgiram Carolinas e Pelés”; a obra de Jorge Mautner resenhada como “coquetel de Carolina Maria de Jesus, Freud e Sartre”; determinado escritor, também marginalizado, não chega a ser “uma Carolina”.

de seu sucesso adotaram linguagem sensacionalista, sobretudo ao reforçarem in- defectivamente a condição de “favelada” ou “ex-favelada”. Uma resenha de outubro de 1960 trata do oportunismo de quem a promove, e a define como “um pequeno animal da palavra” (AYALA, 1960). O discurso da imprensa deixa entrever a ideia de exotismo, separando impietosamente a autora da obra, como se fosse importante/ preciso “ler Carolina”, e não sua literatura. A situação de penúria, 13 anos depois do lançamento de *Quarto de despejo*, é comparada com o auge de ter estampado uma página inteira da revista *Time*. É quase possível ver, nos leitores dos periódicos que tratavam do “pequeno animal da palavra”, as famílias lendo o jornal de domingo e se deparando com a “exótica” Pequena Flor, personagem do conto “A menor mulher do mundo”, de *Laços de família*. A grandeza da pigmeia de Clarice reside em seu amor cru; a de Carolina, em sua escrita crua, que tem de ser lida como palavra, e não só como vida; como fim, e não só como meio.

LAÇOS: LASSOS

Laços de família é um volume de treze contos, publicados em julho de 1960, mas que vinham sendo escritos desde anos anteriores. “Amor”, “Os laços de família”, “O jantar”, “Começos de uma fortuna”, “Mistério em São Cristóvão” e “Uma galinha” compunham *Alguns contos*, 1952. Outros vieram a público na revista *Senhor*, em 1959 (“A menor mulher do mundo”, “O crime do professor de matemática” e “Feliz aniversário”) e 1960 (“A imitação da rosa” e “O búfalo”).

Os amigos Paulo Mendes Campos e Rubem Braga sempre foram entusiastas dos contos de Clarice. Fernando Sabino via neles obras de arte. A linguagem desconcertante, as situações incômodas flagradas no cotidiano mais familiar e, supostamente, conhecido, os encontros consigo mesmo, desencadeadores de prazer e dor – serão os elementos imediatamente reconhecidos como inovadores no livro da autora, que passara a década de 1950 nos Estados Unidos; voltar ao Brasil e publicar na *Senhor* foi uma espécie de reencontro com o público. O retorno ocorre logo após a separação de Maury Gurgel, em junho de 1959. Não foram tempos tranquilos, material e emocionalmente falando, mas a colaboração regular em *Senhor*, desde o primeiro número da revista, contribuiu para que Clarice se reinserisse na cena literária brasileira. A autora reconhece que conquistou em *Senhor* um público significativo: “Na revista *Senhor*, por exemplo. Todo mês publicavam uma coisa minha. Em termos de popularização talvez tenha sido muito importante” (apud GOTLIB, 1995, p. 310). Ela colaboraria em outros periódicos, mas *Senhor* era o que havia então de mais moderno em termos de linha editorial e design gráfico, de modo que o público leitor da revista era de intelectuais, artistas, formadores de opinião, em geral. Em pouco tempo, não só a revista valoriza Clarice, como também ela valoriza a revista:

Carlos Scliar, que trabalhou com Clarice na revista, confirma a importância da passagem da escritora por lá: “A partir de 1959, na revista *Senhor*, ela passou a conviver conosco, no permanente interesse da nossa equipe. Em torno dela havia unanimidade.

Creio que a revista teve papel importante numa espécie de relançamento, de redescoberta de Clarice para uma importante faixa de público”.(GOTLIB, 1995, p. 310).

Os contos de *Laços de família* põem em cena, em vários momentos, a figura da mulher limitada ao papel de dona de casa. A palavra “limitação” tem estreita relação com os “laços”, no título, que evocam união sem deixar de sugerir amarras, prisão. É exatamente esse o ponto problemático de intersecção tocado por Clarice. O laço familiar vincula, mas também constitui um “nó”, algo que amarra, dificulta. Na sua etimologia, a palavra tem relação com laço para caça (*laqueus*), o que remete a cilada, armadilha. Estas podem ser os vínculos familiares, propriamente ditos, mas também sua pedagogia: o aprender desde sempre o amor familiar, a necessidade de amar, perdoar, conciliar, fazer convergir. Daí que encontrar mais amor entre os animais, no zoológico, é uma cilada para quem quer aprender o ódio; mergulhar na opulência sensorial do Jardim Botânico, uma emboscada, para quem é agente e vítima da assepsia do lar – situações vividas pelas protagonistas de “O búfalo” e “Amor”, respectivamente.

Ao mesmo tempo que evocam união e limitação, os laços são também aquilo que enfeita. Como se sabe, a autora não tem pudor em desnudar o que é pura convenção, adorno que encima e amacia as relações e os lares, mas que, num exame minimamente mais profundo, revela desarmonia. É o caso do conto “Feliz aniversário”: os laços tentam manter sua aparência de enfeite, mas, quando afrouxados pelo desprezo de Anita, materializado em gesto de seu cuspir no chão, escancaram mediocridade, desalento e vazio.

Já o conto “Amor” trata do laço familiar que une e prende até o ponto de cegar, sendo a cegueira a metáfora da alienação. Paradoxalmente, é preciso ver um cego para se lembrar como se enxerga. É preciso cortar o fio, quebrar o ovo, sofrer um tranco, para sair da inércia imposta pelo cotidiano. Conhecidas, essas são imagens de ruptura presentes a partir do tranco dado pelo bonde em que Ana, a dona de casa “meio satisfeita”, se encontrava: o saco de tricô cai e se rompe; os ovos se quebram e “estar num bonde era um fio partido”⁹. O cortar, o romper, o partir remetem a laço, pois desfazer o laço ou cortar a fita é imagem simbólica de inauguração, fundação, início – ou reinício. É preciso romper com o automatismo e perder-se para então encontrar algo de si que se encontrava soterrado. O corte é perda, mas também liberdade, nauseante, vertiginosa, por implicar, em sentido sartriano, ação ou compromisso. A ruptura é perda e ganho; perda e perdição. No entanto, a despeito de toda a expectativa de irreversibilidade que se cria, algo mais poderoso que a força de ruptura se manifesta, que é a convocação feita pelo lar e pelos laços. É preciso que haja a volta, pois eles ainda existem, e exigem ser refeitos, reapertados. Esse movimento é o da volta ao lar, à rotina ou “destino de mulher”. Ligia Chiappini (2003) considerou principalmente o conto “A galinha”, de *Laços de família*, para nele ver o voo desastrado da galinha como alegoria da condição feminina. Presa, limitada

9 A ideia de ruptura total se manifesta numa gradação crescente, pois parte da imagem da sacola e dos ovos que ruíram, passando pelo “fio partido” que era estar no bonde, até chegar a “Mas o mal estava feito”, tradução da ideia de irreversibilidade (LISPECTOR, 1991, p. 33).

aos afazeres domésticos, dedicada exclusivamente ao marido e aos filhos, a mulher se arrisca na rua, tenta um “voo” para fora dos limites do lar. Lembra-se de coisas esquecidas, como se fosse uma descoberta, lembra-se da existência do mundo, de que existe quem passa fome, e de quem era ou é, para seu êxtase e sua náusea. Mas retorna e, a julgar pelo que ocorre com a galinha, transformada em almoço, é dada em sacrifício – para o bem da família.

Em *Laços de família*, a figura masculina aparece comumente associada à do marido, e este, à imagem daquele que protege, contém ou prende: *enlaça*. Em “A imitação da rosa”, Laura se protege do descontrole e da desrazão na atonia (e monotonia) de seu vestido marrom e nas obsedantes listas de dizeres e afazeres. Não bastasse, ainda conta com a proteção-controle do marido, Armando, cujo nome, além de significar “homem de armas”, ainda evoca o gerúndio de *armar* e, portanto, de armadilha (o laço de caça, *laqueus*). Em “Amor”, o marido de Ana também será aquele pronto a proteger a esposa, “afastando-a do perigo de viver” (LISPECTOR, 1991, p. 41), quando esta retorna ao lar apolíneo depois de excursionar por um mundo orgânico e dionisíaco. A portuguesa de “Devaneio e embriaguez de uma rapariga” é aquela que vai embriagada até a Praça Tiradentes: “embriagada, mas com o marido ao lado a garanti-la” (LISPECTOR, 1991, p. 20).

Vale lembrar que no título *Laços de família*, além da referência à união/prisão presente em “laços”, encontra-se a ideia de servidão. Se *família* tem a mesma origem de *fâmulo*, criado, do latim *famulus*, servo, escravo, o vínculo familiar, quando responsável pela privação da liberdade individual, transforma-se em um tipo de servidão¹⁰.

Por outro lado, em *Quarto de despejo*, são escassas as ocorrências do termo “família”. Há casais, casais com filhos, mães ou pais com filhos. Longe da preocupação com uma aparência de harmonia, estão as brigas que ocorrem às vistas de todos. Existe, é claro, a “servidão” de Carolina em relação à condição degradante da vida na favela, mas não a noção de escravização no que diz respeito a uma imagem de família que prende, no sentido de impedir que ela seja “ela mesma”. Se a mulher de classe média tem no marido a figura ambígua do protetor e do limitador, quando não do opressor e, por isso, tende a ver nos laços familiares a imagem da prisão, o mesmo não costuma ocorrer com a mulher pobre. Para ela, a família acaba por ser o espaço, talvez único, de acolhimento ou pertencimento. Família adquire conceito elástico, a começar pelo fato de que, com frequência, prescinde-se do marido. É esse o caso de Carolina, que vive com seus três filhos e manifesta desprezo pela figura marital. Ela tem orgulho de sua capacidade de resolver problemas e enfrentar agruras sozinha. Trata-se de

10 O termo “família” é registrado, em *Inocência*, do Visconde de Taunay, como designador das filhas – e não dos filhos – em uma fazenda ou propriedade, o que reforça a ideia de que a mulher é aquilo que *pertence*, como os escravos, ou *serve*, como os criados: “– Ora muito que bem, continuou Pereira caindo aos poucos na habitual garrulice, quanto via menina tomar corpo, tratei logo de casá-la. [...] ...porque os pais devem tomar isso a si para bem de suas *famílias*, não acha?”. “Eu estou estabelecido na Mata do Rio, numa fazendola. Tenho cinco filhos, três machos e duas *famílias*, estas casadas e que me deram netos.” (TAUNAY, 1972, p. 49 e 77). Nos dois casos, o termo “famílias” é grafado em itálico e explicado em nota pelo próprio autor.

uma ausência, a de um “marido”, que em contrapartida empodera, já que a ela cabem as decisões:

8 de novembro [1958] [...]

Eu pui o colchão dentro do guarda-roupa. Piorou. Os homens da Light olhavam a minha luta. E eu pensava: para olhar eles prestam. Pensei: eu não vim ao mundo para esperar auxílios de quem quer que seja. Eu tenho vencido tantas coisas sosinha, hei de vencer isto aqui!. (JESUS, 2014a, p. 135).

A tomada de decisão tem diretamente a ver com a preocupação com a sobrevivência e o provimento dos filhos¹¹. Se a fome própria causa fraqueza e tonturas, a dos filhos leva ao desespero. As passagens mais lancinantes de *Quarto de despejo* são aquelas em que Carolina flerta com o suicídio, em especial quando cogita tirar, além da própria vida, a vida das crianças. A atitude exemplifica o poder – que, paradoxalmente, decorre de limitação e impotência – da tomada de decisão, inclusive sobre a vida deles. O corte dos laços que, no caso, não são só os familiares, chega ao paroxismo da interrupção do “fio que também se chama vida” (MELO NETO, 1994, p. 202).

PÃO E PALAVRA

Já se disse que, em *Quarto de despejo*, a fome é a protagonista, onipresente e determinante para o estado de espírito de Carolina. Morar num lugar insalubre e indigno deprime, mas é a fome que leva ao desespero de quem sente os sintomas da inanição e a impotência para alimentar os filhos, o que constitui a mais áspera sensação de morte. Em relação antitética com o par fome/morte, encontra-se a escrita: diária, necessária e vital. Se praticamente não há dia em que Carolina se veja às voltas com o que arranjar para si e para alimentar os filhos, também não o há em que deixe de se referir à atividade de ler ou escrever. Nesse sentido, ela faz da palavra seu alimento, “pão de cada dia”¹².

11 “As mulheres da classe trabalhadora têm sido obrigadas a empregar todas as suas forças em prol da sobrevivência e, de um modo geral, a assumir responsabilidades pela vida de outras pessoas. Enquanto a maior parte das mulheres ainda possui elementos dessa força dentro de si, muitas simplesmente não tiveram que desenvolvê-las por conta do conforto e da segurança econômica em que vivem. [...] Os modelos de força da classe média são predominantemente os homens, e força aqui significa normalmente poder. As mulheres da classe trabalhadora, especialmente as não brancas, raramente têm a chance de depender de alguém para tomar suas decisões e se manter. O processo de assumir o controle de suas vidas e de influenciar pessoas à sua volta lhes dá uma grande experiência em termos de tomada de decisão, e isso num sentido bem básico: o da sobrevivência. Essa tomada de decisão se torna parte daquilo que constituiu um autoconceito acerca de si mesmas” (KAREN Kollias, “Class realities: create a new power base”, apud HOOKS, 2019, p. 136).

12 Na oração que teria sido ensinada por Jesus (Mateus, 6:9-11), pedir o pão de cada dia é, por um lado, entendido como a preocupação com a satisfação imediata das necessidades do corpo, com a sobrevivência num sentido de modéstia, frugalidade, gratidão; por outro, pode referir-se à Palavra de Deus, como aquela que alimenta o espírito.

A palavra como alimento é encontrada tanto no Velho quanto no Novo Testamento. Em Deuteronômio, 8:3, lê-se que “Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus”, o que é reafirmado em Mateus, 4:4, e Lucas, 4:3. A palavra como alimento para o espírito comparece nos registros de Carolina em suas menções à leitura, sendo os livros a superfluidade de sua predileção.

A palavra tem poder e é expressa não só como satisfação de uma necessidade vital, mas também como arma:

1 de junho [1958] [...]

Dia 1 de janeiro de 1958 ele [Vitor, um “valentão”] disse-me que ia quebrar-me a cara. Mas eu lhe ensinei que *a é a e b é b*. Ele é de ferro e eu sou de aço. Não tenho força física, mas as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatríveis. (JESUS, 2014a, p. 48)¹³.

Mas é evidente que sua premência é o escrever, é o registro escrito da palavra. À medida que sai de sua mente, de sua boca e por fim de sua pena, tornando-se escrita, é que a palavra dota a autora de voz, fenômeno de que ela tem completa consciência, inclusive do alcance que essa voz pode adquirir ao representar outras vozes. Voz equivale ao “grito” da epígrafe de autoria de Clarice, o qual, uma vez emitido, faz do ser reificado e anônimo um sujeito que existe e interfere na realidade. Esse grito também se faz presente, vale lembrar, em um dos treze títulos de *A hora da estrela* (LISPECTOR, 1992), “O direito ao grito”, sendo que, no derradeiro romance de Clarice, um narrador, que por sua vez é personagem-escriptor, atua como porta-voz do grito da migrante excluída e sem voz, que é Macabéa. A “voz” ou o grito, portanto, só são “ouvidos” quando lidos, quando investidos de um lugar social, o da literatura, associado a poder. Em *Quarto de despejo*, Carolina prescinde de porta-voz, e sabe que a literatura se constitui como meio de sobreviver à marginalidade – outorgando-lhe individualidade e dignidade – e dela emergir.

O registro escrito da miséria implica uma reflexão sobre a linguagem que, de outro modo, dificilmente se faria. Carolina tem consciência aguda da nomeação como fator alienante. Sabe que não pode dizer “voltar para casa”, sem ter uma: “... Cheguei na favela: eu não acho geito de dizer cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão” (JESUS, 2014a, p. 47).

Mostra-se também atenta ao fato de estar escrevendo uma narrativa que, por sua vez, pressupõe a existência de leitores: “16 de outubro [de 1958] ... Vocês já sabem que eu vou carregar água todos os dias. Agora eu vou modificar o início da narrativa diurna, isto é, o que ocorreu comigo durante o dia” (JESUS, 2014a, p. 125).

A palavra tem, portanto, papel paliativo por ser desabafo solitário e alívio para a angústia, mas tem “a potência de poder” de vir a público e tornar-se voz no campo literário, o que pressupõe eternização (uma vez que é escrita) e instrumento de

13 A fala de Carolina evoca ainda a Bíblia: “Pois a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais afiada que qualquer espada de dois gumes; ela penetra até o ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e julga os pensamentos e intenções do coração” (Hebreus 4:12); “Usem o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus” (Efésios 6:17).

denúncia. As duas consequências se vislumbram nas expectativas da autora. Tanto que os políticos são alvos frequentes das críticas de Carolina. Ela desnuda todo um esquema de cooptação da população pobre para fins eleitorais, e seu posterior abandono. Revolta-se contra o descaso, a hipocrisia, a distância em relação à realidade dos mais pobres. Um dos mais criticados por ela é Juscelino Kubistchek, presidente do Brasil de 1956 a 1961, anos que, *grosso modo*, coincidem com os do registro do diário:

19 de maio [de 1958] – ... O que o senhor Juscelino tem de aproveitável é a voz. Parece um sabiá e a sua voz é agradável aos ouvido. E agora, o sabiá está residindo na gaiola de ouro que é o Catete. Cuidado sabiá, para não perder esta gaiola, porque os gatos quando estão com fome contempla as aves nas gaiolas. E os favelados são os gatos. Tem fome. (JESUS, 2014a, p. 35).

20 de maio [de 1958] – ... Quando cheguei do palácio que é a cidade os meus filhos vieram dizer-me que havia encontrado macarrão no lixo. E a comida era pouca, eu fiz um pouco do macarrão com feijão. E o meu filho João José disse-me:

– Pois é. A senhora disse-me que não ia mais comer as coisas do lixo.

Foi a primeira vez que vi a minha palavra falhar. Eu disse:

– É que eu tinha fé no Kubstchek.

– A senhora tinha fé e agora não tem mais?

– Não, meu filho. (JESUS, 2014a, p. 39).

1 de julho [de 1958] – [...] Depois fui catar mais papeis. Encontrei o Sansão. O carteiro. Ele ainda não cortou os cabelos. Ele estava com os olhos vermelhos. Pensei: será que ele chorou? Ou está com vontade fumar ou está com fome! Coisas tão comum aqui no Brasil. Fitei o seu uniforme descorado. O senhor Kubstchek que aprecia pompas devia dar outros uniformes para os carteiros. [...]

Eu não gosto do Kubstchek. O homem que tem um nome esquisito que o povo sabe falar mas não sabe escrever. (JESUS, 2014a, p. 78)¹⁴.

O poder da palavra – de dar visibilidade à autora anônima e tirá-la, ainda que momentaneamente, da situação de penúria – é representado no campo cultural, que corrobora a trajetória de Carolina da margem ao centro. Em uma nota da seção de leitores de *Manchete*, sugere-se que a revista faça uma reportagem intitulada “Esses mineiros...”. O texto situa lado a lado Pelé, João Guimarães Rosa, Grande Otelo, Ivon Cury, Carolina Maria de Jesus e, entre outros mineiros, justamente Juscelino Kubitschek, como personalidades assíduas nas páginas da revista em todo o segundo

14 Essa última entrada do diário deixa entrever a valorização da palavra escrita: Carolina não gosta de um presidente cujo nome “esquisito” o povo “sabe falar mas não sabe escrever”.

semestre daquele ano (1961). Carolina passa de “ex-favelada” e crítica do presidente da república a “celebridade mineira” ao lado dele, que era então senador¹⁵.

Bell Hooks (2019) dá início a seu *Teoria feminista* definindo o que significa estar à margem: é fazer parte de um todo, estando fora do corpo principal. Ter acesso ao centro, muitas vezes nele exercer ocupações mal remuneradas, sem pertencer jamais a ele, tendo de sempre cruzar a fronteira de volta à margem. A definição vem ao encontro da alegoria da cidade como uma casa, usada por Carolina: estar na favela é fazer parte do todo, que é a casa, desde que se limitando ao “quarto de despejo”, ou seja, fora de seus espaços centrais ou valorizados, equivalentes à “sala”. Na sequência, Hooks afirma que a condição de marginalidade propicia não só um olhar de fora para dentro, mas também, no sentido contrário, de dentro para fora: vê-se a margem a partir do centro, e o olhar de mão dupla favorece a apreensão da existência de duas realidades. Mais uma vez, a definição se aplica ao caso de Carolina e sua forma de engajamento na luta pela diminuição da distância entre elas. Assim é que ela não só demonstra empatia pelo sofrimento dos moradores da Favela do Canindé, como também se mostra disposta a ser a porta-voz da situação. Trata-se de uma consciência e uma compreensão da existência do outro: “Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta os que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros” (JESUS, 2014a, p. 36).

A visão abrangente implica não só a atitude empática, como também a postura contestadora. Nas palavras de Hooks:

Nossa [das mulheres marginalizadas] sobrevivência depende de uma conscientização pública contínua da separação entre margem e centro e de um contínuo reconhecimento provado de que nós somos uma parte necessária, vital, desse todo.

Esse senso de inteireza, gravado em nossas consciências pela estrutura de nossas vidas cotidianas, haveria de nos prover de uma visão de mundo contestadora – um modo de ver desconhecido de nossos opressores – que nos sustentava, ajudando-nos em nossa luta para superar a pobreza e o desespero, fortalecendo nossa percepção de nós mesmas e nossa solidariedade. (HOOKS, 2019, p. 23).

Assim é que Carolina valoriza a cidadania: vai à Assembleia “para observar os políticos” e faz questão de votar, apesar da dificuldade de se deslocar ao local de votação, e, a despeito da proibição de se levarem crianças, ela vai com Vera Eunice por não ter com quem deixá-la.

15 “Sugerindo o título acima [“Esses mineiros...”] para encabeçar uma reportagem, Osmar Muniz Pimentel e Geraldo de Souza, de São Paulo, dizem que ‘*Manchete* bem poderia publicar matérias sobre alguns mineiros infernais desta República’. Citam como exemplo: Pelé, Carolina Maria de Jesus, Guimarães Rosa, Ary Barroso, Teresa Souza Campos, Marechal Lott, Senador JK, Ivon Cury, Grande Otelo, Vitor Nunes Leal e muitos outros. Se os leitores prestarem atenção aos números publicados nos últimos seis meses, encontrarão todas essas personalidades” (O LEITOR..., 1961).

FOME, FALTA, VAZIO

Em grande parte dos contos de *Laços de família*, as protagonistas, mulheres de classe média, pertencem ao centro e dificilmente olham “de dentro para fora”; de fora para dentro, nunca. Pode-se dizer mesmo que seu olhar, endógeno, ocorre “de dentro para dentro”, pois orbita no espaço doméstico. A manutenção de papéis predeterminados e de uma condição de conforto tem o seu reverso na perda da identidade e na alienação de si. Por isso, o lar “moderno” não o é tanto assim, uma vez que reproduz uma ordem androcêntrica, na qual a condição da mulher é dissimétrica em relação à do marido. Em *O Seminário II (O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise)*, Lacan (1995), discorrendo sobre casamento e fidelidade a partir de Lévi-Strauss, ressalta que a mulher, ainda que numa comunidade de linhagem matriarcal, tende a subordinar-se a uma ordem androcêntrica, que faz dela o objeto de troca nas relações matrimoniais. Essa mesma ordem também se faz presente nas relações conjugais em que a paz no lar é obtida às custas do papel de mãe que a esposa assume em relação ao marido, o qual, por sua vez, assume papel de filho¹⁶.

A identificação consigo mesma, a coincidência com o “eu” será encontrada, quando não avidamente buscada, no outro, muitas vezes no espaço público, a partir de um olhar que arrisca o passo centrífugo, alarga-se e conduz a epifania, crise, náusea. Descobre-se que o que se procura ou se encontra no outro, na verdade, reside no próprio sujeito. Esse “outro” acaba por revelar-se espelho: ver o cego mostra a Ana sua cegueira. Ver o búfalo desperta na protagonista seu ódio. Ver a “clareira” deixada pelas rosas promove a acareação entre Laura e seu vertiginoso vazio. Dar-se conta da *falta* é o que as constitui como sujeitos, pois se trata de uma “falta de ser”: não falta de um objeto, de algo de categoria material ou passível de nomeação, mas da percepção de uma falta que leva à percepção de si¹⁷. Aí reside a importância dos momentos epifânicos de vazio, pois eles implicam enxergar uma situação de vazio interior.

A já mencionada mulher do casaco marrom, de “O búfalo”, “que só aprendera a

16 Nessa análise, feita por Jacques Lacan, o termo usado também é “laços”, como se vê tanto na tradução quanto no original (“*liens*”): “É um fato que, bem entendido, não deixou de receber corretivos de todo tipo no decurso da história, mas que nem por isto deixa de ser fundamental, e que nos permite entender em particular a posição dissimétrica da mulher nos laços amorosos, e muito especialmente em sua mais eminente forma socializada, isto é, o laço conjugal” (LACAN, 1995, p. 330). No original: “*C'est un fait, et qui bien entendu, n'a pas manqué, au cours de l'histoire de recevoir toutes sortes de correctifs, mais dont le caractère fondamental, à être négligé, nous empêche de comprendre toutes sortes de choses, et en particulier la position tout à fait particulière, dissymétrique, dans les liens amoureux, et tout spécialement dans sa forme socialisée la plus éminente, à savoir le lien conjugal*” (LACAN, 1954-55).

17 “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe [...]. O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser” (LACAN, 1995, p. 280 e 281). Sobre essa tópica, ver também: Plastino, 2008.

amar, a amar, a amar” (LISPECTOR, 1991, p. 163), é um ser tão educado pelo amor que precisa “aprender” o ódio, jornada que se realiza no zoológico. Antes de encontrar o búfalo, cujos olhos serão seu espelho, ela dilui ou neutraliza o amor no vazio, representado pela brancura da “coisa branca que se espalhara dentro dela, branca como papel” (LISPECTOR, 1991, p. 166). A fome a ser saciada é falta: do outro que se é, do avesso do amor desde sempre aprendido e exercido, do desconhecido, do estranho. O desacordo em relação a si, as mentiras que se criam, a adequação às convenções são formas de deslocamento e alienação que criam o paradoxo entre estar socialmente no “centro” (representado pelos confortáveis apartamentos cariocas) e existencialmente descentrado.

Em oposição ao casaco (“O búfalo”) e ao vestido marrom (“A imitação da rosa”), ser colorida, *original*, exótica, ociosa, é tabu no mundo das mulheres de *Laços de família*. Quebrar o decoro, ousar, é esquisitice, efeito de embriaguez, loucura, senilidade, ou primitivismo, como a pigmeia de “A menor mulher do mundo”, que sem pudor se coça “onde uma pessoa não se coça”. O *normal*, socialmente aceito, é ser a “galinha de domingo”; ser, como Laura, a “galinha indefesa”, ou, sob a ótica do marido, “chatinha, boa e diligente, a mulher *sua*” (LISPECTOR, 1991, p. 54 e 67 – grifos nossos)¹⁸. Em outros termos, é não poder sentir falta e, conseqüentemente, não poder ser quem se é.

Em contrapartida, Carolina presentifica a imagem da mulher que se assume como “exótica” ao devanear e revelar seu olhar poético: “... A noite está tepida. O céu já está salpicado de estrelas. Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido” (JESUS, 2014a, p. 32) – registro de 15/5/1958. Aqui se prescinde dos estados de exceção, representados pela loucura e embriaguez, em favor de um “estado poético”, aquele que permite que a subjetividade “se permita” (BACHELARD, 1988, p. 15)¹⁹.

Clarice experimentou a condição de centralidade, seja como “esposa do diplomata”, tendo de cumprir formalidades, atender a compromissos e viajar por obrigação, seja como escritora consagrada. Mas sempre manteve um olhar atento ao risco de reificação escravizante. Em carta às irmãs, fala da condição de “casada com diplomata”, que a obrigava a “preencher um papel”. Anos depois, obtida a popularidade extra como cronista do *Jornal do Brasil*, confessa sonhar com o anonimato. Sempre intuiu a sensação de exílio existencial, desenvolvendo a consciência dos perigos dessa “centralidade”, e da necessidade de dela manter uma distância, por assim dizer, *gauche* (GOTLIB, 1995, p. 305 e 312).

Para Carolina, a condição marginal é compulsória. A saída da margem, por um lado, nunca se deu integralmente: sempre chamada de “(ex-)favelada” e estando no limite de voltar a ela, seu caminho foi ironicamente análogo ao movimento de ida e volta de certas personagens de *Laços de família*, com a diferença de que estas saem

18 O pronome possessivo posposto enfatiza, justamente, a ideia de posse. O diminutivo sugere um limite de aceitação, de até onde a “chatice” pode chegar, sem prejuízo da “diligência”, da ponderação, do servir.

19 Para Bachelard, esse estado é o *devaneio*, que “poetiza” o sonhador. O “devaneio cósmico”, especialmente, é aquele que o coloca num *mundo*, e não numa *sociedade*. É possível ver esse movimento de se encontrar, por um momento, não numa sociedade (injusta, excludente), e sim num mundo, na poesia de Carolina ao querer um vestido feito “de céu”. Até as imagens empregadas por ela são de natureza “cósmica”.

para ser, enquanto Carolina “é” mesmo sem sair, no sentido de ter plena consciência do que lhe falta. Por outro lado, houve uma saída tornada possível pela escrita. Carolina pôde existir por meio da voz que instituiu para si na literatura. Como se viu, *Quarto de despejo* foi considerado uma “revolução”. O mesmo se pode dizer de *Laços de família*, em que uma nova pedagogia do olhar é posta em cena problematizando um suposto “amor feminino” incondicional. A ruptura, decisiva na economia narrativa dos contos, corresponde à quebra que se dá no nível das percepções das personagens, no *reverter* de camadas sedimentadas: *revolução*.

No ano seguinte ao da publicação de *Laços de família*, Clarice lançou *A maçã no escuro*. Dessa vez, a revista *Manchete* não só endossa o lugar de relevo da escritora (sua “alta e singular posição”), como também discorre sobre o preço do exemplar. O lamento é pela inacessibilidade do livro num momento em que a literatura vivia o auge de um movimento de *boom*, iniciado algumas décadas antes²⁰. A matéria, assinada por Paulo Mendes Campos (1961), intitula-se “A autora mais cara do ano”. Depois de resumir parte da trajetória de Clarice até então, ele noticia a indignação do público diante do preço de *A maçã no escuro*, justamente quando a literatura começava a “atingir o grande público”. Segundo ele, os editores estariam “cortando o bem pela raiz”. Como desfecho, a matéria traz o que Mendes Campos chama de “um esplêndido diálogo” entre Clarice e Carolina:

- Como você escreve elegante!
- E como você escreve verdadeiro, Carolina!

Nas palavras de Campos, Clarice era fã de Carolina, e escrever “verdadeiro”, uma aspiração sua. Por outro lado, escrever “elegante” era um ideal de Carolina, como atesta a atração pelo léxico vernaculizante, forma de “literarizar” sua escrita²¹. Muito cedo, intuíram as potencialidades da palavra e no mesmo ano, 1977, vieram a falecer. Entre as duas pontas da vida, seguiram por caminhos muito diferentes, mas traduziram o que é se ver às voltas com a falta, sob a forma da fome e do vazio.

A crise no mercado editorial, de que Paulo Mendes Campos tratava em 1961, renunciava outras. Três anos depois dar-se-ia o golpe militar, instaurando uma ditadura a impor censura e perseguições, logo prisões e tortura. Carolina não tomou parte dos movimentos populares de cultura e alfabetização, que viriam a ser desmantelados pelo governo militar, mas desbastou sozinha a senda do analfabetismo que tinha diante de si por saber que a palavra escrita e consciência andam juntas. Na edição de 7/7/64 do *Correio da Manhã*, um leitor escreve expondo sua dúvida, que é

20 De fato, a década de 1950 havia sido profícua em publicações literárias, expansão que vinha ocorrendo desde as décadas anteriores. Desde 1930, sobretudo a partir da projeção do romance e do regionalismo, o cenário fora de “surto editorial”, expressão encontrada no ensaio “Literatura e cultura de 1900 a 1945”, de Antonio Candido (1985, p. 126), e no capítulo “Os intelectuais e o Estado”, de Sérgio Miceli (2001, p. 193).

21 Marisa Lajolo e Regina Zilberman (2019, p. 396) analisam esse aspecto do estilo de Carolina, mostrando como ele vai na contramão da “tradição modernista”, por assim dizer. O resultado é um hibridismo do qual ela possivelmente não teria plena consciência, mas que atua como mais uma entre outras infrações promovidas por sua escrita.

também uma angústia: ele tem alguns livros em casa e soube que alguns dos títulos foram proscritos pelo regime (APREENSÃO de..., 1964). Soube ainda que possuidores de tais livros foram presos pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e tachados de subversivos “pelo simples fato de terem esses livros em suas estantes”, e ele não quer correr esse risco. Entre os livros apreendidos, encontram-se *Guerra e paz*, *A cabana do pai Tomás*, *Os miseráveis* e ... *Quarto de despejo*. “Unanimidade nacional do contra” (LAJOLO; ZILBERMAN, 2019, p. 399), o livro de Carolina figura entre os livros proibidos. Como costuma ocorrer com aqueles cujos autores “escrevem verdadeiro”.

SOBRE A AUTORA

MARISE HANSEN é professora substituta de Literatura Brasileira na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

marisehansen@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4294-3723>

REFERÊNCIAS

- APREENSÃO de livros. Diálogo com o leitor. Carta de José Salustiano Viana. *Correio da Manhã*, n. 21.857, 7 de julho de 1964, p. 7. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/089842_07/53042. Acesso em: 9 fev. 2020.
- AYALA, Walmir. O diário de uma favelada. *Jornal do Brasil*, n. 231, 1º out. 1960, p. 7. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/10518. Acesso em: 9 fev. 2020.
- BACHELARD, Gaston. *Poética do devaneio*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BARCELLOS, Sérgio. Arquivando Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Onde estaes Felicidade?*. Carolina Maria de Jesus/Dinha e Rafaella Fernandes, organizadoras. São Paulo: Me Parió Revolução, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CAMPOS, Paulo Mendes. A autora mais cara do ano. *Manchete*, n. 485, 5 de agosto de 1961, p. 42-43. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/004120/40369>. Acesso em: 9 fev. 2020.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- CASTRO, Ruy (org.). *O melhor da Senhor*. Concepção e coordenação: Maria Amélia Mello. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2012a.

- CASTRO, Ruy (org.). *Sr. Uma senhora revista: quem, como e por quê*. Conceção e coordenação: Maria Amélia Mello. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2012b.
- CHIAPPINI, Lígia. Mulheres, galinhas e mendigos: Clarice Lispector, contos em confronto. In: SÜSSEKIND, Flora; DIAS, Tânia; AZEVEDO, Carlito (org.). *Vozes femininas: gêneros, mediações e práticas da escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras/Fundação Casa de Rui Barbosa, 2003.
- FRIEDAN, Betty. *The feminine mystique*. New York: W.W. Norton&Co., 1963.
- GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.
- GREENBLAT, Stephen. Towards a poetics of culture. In: VEESER, Harold (ed.). *The new historicism*. London/ New York: Routledge, 1989.
- HANSEN, Marise. Os laços que unem Clarice e Carolina. *Quatro cinco um*. 1º ago. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/32uxApe>. Acesso em: 1º ago. 2020.
- HEMEROTECA Digital. Acervo de periódicos da Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: bndigital.bn.br/hemeroteca-digital. Acesso em: 9 fev. 2020.
- HOOKS, Bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- JESUS, Carolina Maria de. (1960). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014a.
- JESUS, Carolina Maria de. *Onde estae Felicidade?*. São Paulo: Me Parió Revolução, 2014b.
- LACAN, Jacques. *Le moi: 1954-55*. Ce document de travail a pour sources principales : – Le moi..., sur le site E.L.P. (sténotypie). – Le moi..., document au format «thèse universitaire». Disponível em: <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2020.
- LACAN, Jacques. *Seminário II – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. *A formação da leitura no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- LISPECTOR, Clarice. (1960). *Laços de família*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- LISPECTOR, Clarice. (1973). *Água viva*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- LISPECTOR, Clarice (1977). *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- LIVROS: mercado interno. *Jornal do Brasil*, n. 148, 25 de junho de 1960, Suplemento Dominical, p. 8. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/6623. Acesso em: 8 abr. 2020.
- LIVROS: mercado interno. *Jornal do Brasil*, n. 208, 3 de setembro de 1960, Suplemento Dominical, p. 8. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/9503. Acesso em: 8 abr. 2020.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2012.
- MELO NETO, João Cabral. *Morte e vida severina* (1956). Em: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MOSER, Benjamin. *Clarice*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- O LEITOR em Manchete. Esses mineiros. *Manchete*, n. 503, 9 de dezembro de 1961. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/004120/42405>. Acesso em: 8 abr. 2020.
- PLASTINO, Gilda. *O discurso da falta em Clarice Lispector: Laços de família*. Osasco: Edifício, 2008.
- SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-1969. In: SCHWARZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- TAUNAY, Visconde de. (1872). *Inocência*. São Paulo: Editora Três, 1972.

Adoniran Barbosa e a língua certa do povo

[*Adoniran Barbosa and the people's right language*]

Adriano de Paula Rabelo¹

RESUMO • Um dos aspectos mais interessantes da obra musical de Adoniran Barbosa é a forma como ele estiliza a fala popular. Como se sabe, no Brasil, onde persistem há séculos enormes desigualdades sociais e as classes mais escolarizadas e privilegiadas economicamente demonstram aversão aos pobres, as variantes linguísticas associadas às classes populares têm sido estigmatizadas como “erradas”, “inexpressivas”, “feias”. Em seus sambas, Adoniran mostra o quanto a fala popular – além de ser adequada às situações vivenciadas pelos personagens que protagonizam as histórias tragicômicas de suas canções – é bela, poética, corretíssima. Ao expor a cultura e a linguagem dos estratos da sociedade mantidos na invisibilidade, o compositor exerce, ainda que de maneira involuntária, uma resistência às forças mais retrógradas do país. • **PALAVRAS-CHAVE** • Adoniran Barbosa; linguagem; preconceito; adequação.

• **ABSTRACT** • One of the most interesting aspects of Adoniran Barbosa musical work is his stylization of Brazilian popular language. It is well-known that, in Brazil, where immense social inequalities have persisted for centuries and the more privileged extracts of society have shown an explicit aversion to the poor people, linguistic variants associated to the lower classes have been stigmatized as “wrong”, “inexpressive”, “nasty”. In his songs, Barbosa clearly shows how popular language – in addition to being appropriate to the situations experienced by the characters who play the role of tragicomic stories in his songs – is beautiful, poetic, and very correct. When the artist exposes culture and language of these lower strata of society, which are maintained invisible, he exerts resistance to Brazil's most retrograde forces, even if this is involuntary. • **KEYWORDS** • Adoniran Barbosa; language; prejudice; adequacy.

Recebido em 27 de fevereiro de 2020

Aprovado em 11 de setembro de 2020

RABELO, Adriano de Paula. Adoniran Barbosa e a língua certa do povo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 37-50, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i77p37-50>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Em sua “Evocação do Recife”, texto em que recria poeticamente as memórias de sua infância, passada na capital pernambucana em fins do século XIX, Manuel Bandeira realiza uma reflexão mais ampla sobre a cultura brasileira e as transformações nem sempre bem-vindas de nossas cidades em nome do “progresso”. Próximo ao desfecho dessa evocação, o poeta erudito, em versos memoráveis, ressalta a influência da linguagem popular em sua formação inicial:

A vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros
Vinha da boca do povo na língua errada do povo
Língua certa do povo
Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil
 Ao passo que nós
 O que fazemos
 É macaquear
A sintaxe lusíada [...].
(BANDEIRA, 1966, p. 116-117).

Evitando “macaquear a sintaxe lusíada”, Bandeira construirá toda uma obra que privilegiará a dicção coloquial e muitas vezes o verso livre, utilizando-o com grande maestria técnica. Como ele, a grande maioria dos brasileiros também tem experimentado a vida, em seus primeiros anos, nessa “língua certa” do povo.

Se esse poema remete aos primeiros anos do poeta, ele mesmo, na crônica “A língua nacional”, escreve sobre uma recordação muito significativa dos tempos de sua adolescência, passada no Rio de Janeiro:

Quando eu tinha os meus treze anos e andava no Pedro II, vi uma vez Carlos de Laet aproximar-se do guichê do Jardim Botânico e pedir com toda calma: “Me dá uma ida-e-volta”. Foi uma revelação para mim. Laet era escritor de sabor clássico. Se dizia naturalmente “Me dá uma ida-e-volta”, isto não podia ser erro no Brasil. Podemos dizer

isso escrevendo. O que não podemos escrever são construções como esta de Herculano: “Se dizeis isto pela que me destes, tirai-ma que não vo-la pedi eu”. Porque no Brasil [...] não há pessoa alguma, seja o mais primoroso escritor, que construa de semelhante modo essa frase. (BANDEIRA, 1968, p. 238-239).

Nessas memórias, Manuel Bandeira recorda um tempo em que as formas de expressão brasileiras ainda lutavam por se fazer presentes na literatura e na produção escrita comum, conferindo maior autenticidade e personalidade própria à linguagem efetivamente praticada no país.

O movimento romântico, no contexto posterior à Independência, muito especialmente na figura de José de Alencar, será o primeiro a não somente buscar um abraqueiramento da linguagem como a teorizar sobre isso. Mais tarde, o movimento modernista fará dessa questão um verdadeiro cavalo de batalha em manifestos, provocações e polêmicas. Mário de Andrade, o principal teórico modernista acerca do uso natural dos recursos expressivos típicos da linguagem brasileira na escrita, chegou mesmo a utilizar uma ortografia bastante peculiar em seus textos, muito influenciada pela fala. Numa carta a Carlos Drummond de Andrade, datada de 18 de fevereiro de 1925, ele rechaça, no poeta mineiro, a forma lusitana como as preposições são utilizadas num de seus poemas, refletindo ainda sobre as virtudes da linguagem popular passíveis de serem aproveitadas na expressão literária:

Foi uma ignomínia a substituição do *na* estação por *à* estação só porque em Portugal paisinho desimportante pra nós diz assim. Repare que eu digo que Portugal *diz* assim e não escreve só. Em Portugal tem uma gente corajosa que em vez de ir assuntar como é que *dizia* na Roma latina e materna, fez uma gramática pelo que se *falava* em Portugal mesmo. Mas no Brasil o sr. Carlos Drummond *diz* “cheguei em casa” “fui na farmácia” “vou no cinema” e quando escreve veste um fraque debruado de galego, telefona para Lisboa e pergunta pro ilustre Figueiredo: – “Como é que se está dizendo agora no Chiado: é “chega na estação” ou “chega à estação”? E *escreve* o que sr. Figueiredo manda. E assim o Brasil progride com Constituição anglo-estadunidense, língua franco-lusa e outras alavancas fecundas e legítimas. [...] O povo não é estúpido quando diz “vou na escola”, “me deixe”, “carneirada”, “mapiar”, “besta ruana”, “farra”, “vagão”, “futebol”. É antes inteligentíssimo nessa aparente ignorância porque sofrendo as influências da terra, do clima, das ligações e contatos com outras raças, das necessidades do momento e de adaptação, e da pronúncia, do caráter, da psicologia racial modifica aos poucos uma língua que já não lhe serve de expressão porque não expressa ou sofre essas influências e a transformará afinal numa outra língua que se adapta a essas influências. Então os escrevedores estilizam esse novo vulgar, descobrem-lhe as leis embrionárias e a língua literária, única que tem reconhecimento universal (aqui sinônimo de culto), aparece. (ANDRADE, 1982, p. 22-23, grifos do autor)

Ao longo do século XX, a literatura brasileira, em todas as suas formas de expressão, incorporará progressiva e naturalmente o vocabulário, a estrutura, os regionalismos, os coloquialismos e a prosódia que caracterizam as formas de linguagem típicas do Brasil. O epítome e o apogeu desse processo estão, por exemplo,

na poesia de Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira, nas narrativas de João Guimarães Rosa, no teatro de Nelson Rodrigues, que realizavam suas experiências com a linguagem mais ou menos na mesma época em que Adoniran Barbosa criava algumas de suas melhores composições.

Tendo surgido como expressão cultural dos escravos, na Bahia de meados do século XIX, vindo mais tarde a incorporar-se à cultura dos morros e botecos do Rio de Janeiro, o samba já nasceu livre das imposições linguísticas retrógradas e conservadoras das criações eruditas, tendo os compositores e cantores desse estilo musical muito mais liberdade que os escritores. Ainda assim, a partir do momento em que os sambas começaram a ser gravados e consumidos em escala mais ampla que aquela das rodas em espaços da periferia das cidades grandes, tornando-se parte da indústria cultural, muitos sambistas, em busca de inserção social, buscaram dar um tom sublime a suas letras e exibir “correção” gramatical. Apesar disso, elas nunca deixam de ser caixa de ressonância de vocábulos e expressões que antes tinham um alcance muito menor no seio do povo. Em paralelo ao que ocorria na literatura, a música brasileira também teve de passar por um processo de incorporação mais intensa das formas populares de expressão linguística. A obra de Adoniran Barbosa é uma das melhores realizações desse processo.

Se hoje o uso da linguagem brasileira na expressão artística é ponto pacífico, mesmo nas vertentes mais eruditas, isso se deve às elucubrações e à criação de escritores e compositores pioneiros, como os mencionados acima, e tantos outros que surgiram em seu tempo ou vieram depois, trilhando caminhos abertos por eles.

PERSONAGEM DE SI MESMO

Adoniran Barbosa formou-se como artista num tempo anterior à televisão, nas décadas de 1930 e 1940, quando o rádio exercia grande influência cultural. Para os auditórios das grandes estações de rádio, dirigiam-se os talentos em busca de sucesso e popularidade através da música e da dramaturgia então transmitida para o grande público. Tendo tido um início de carreira pouco auspicioso como compositor e cantor, Adoniran acabou por engajar-se como ator em esquetes radiofônicos, interpretando diversos tipos populares, muitos deles criados por Oswaldo Molles, redator radiofônico que exerceu grande influência sobre a forma como ele via o lumpemproletariado da capital paulista. Muito especialmente ao longo dos anos 1940, em virtude do sucesso de suas interpretações tanto entre o público presente no auditório da Rádio Record quanto nas casas que recebiam as emissões, Adoniran Barbosa se dedicará muito mais ao trabalho de ator que ao de cantor e compositor. Anos mais tarde, ele atuará também na televisão e no cinema, em várias produções, buscando uma realização mais “séria” no campo da arte dramática, chegando a interpretar o personagem Mané Mole no aclamado *O cangaceiro* (1953), dirigido por Lima Barreto, Palma de Ouro de melhor filme no festival de Cannes, na França. Sobre a década de 1940 e a influência de Molles sobre Adoniran, escreve Ayrton Mugnaini Jr. (2002, p. 48):

Grande observador dos usos e costumes do povo, Oswaldo Molles foi insuperável na arte de transformar migalhas em banquetes, usando o folclore urbano como matéria-prima para arte comercial da melhor qualidade, tornando frases populares em bordões infalíveis e pessoas reais em personagens marcantes. Sem dúvida, Molles exerceu grande influência sobre Adoniran. Além de criar para ele, sob medida, Charutinho, Zé Conversa e outros tipos que se tornaram clássicos do rádio, foi Molles quem despertou sua vocação de grande cronista e satirista musical.

A partir do início da década de 1950, Adoniran Barbosa volta a dedicar-se mais intensamente ao trabalho de compositor de sambas que retratam o cotidiano, a paisagem e o modo de vida dos pobres de São Paulo, cidade que naquele momento passava por um acelerado processo de expansão que ia deixando toda uma massa de deserdados do progresso pelo caminho. Nessa época já são lançadas algumas obras-primas do repertório de Adoniran, como “Saudosa maloca” (1951), “Malvina” (1951), “Joga a chave” (1952), “Samba do Arnesto” (1953), “As mariposas” (1955). Aos poucos, na medida em que vai conhecendo o sucesso como compositor e cantor, ele passa a dedicar o melhor de seus esforços na criação de tantos sambas que se tornaram clássicos da música popular brasileira.

João Rubinato era o nome verdadeiro de Adoniran Barbosa. Este se formou pelo primeiro nome de um companheiro de boemia e o sobrenome do cantor Luiz Barbosa, sambista carioca de sucesso nos anos 1930, que o paulista admirava. Pela forma como se apresentava publicamente, pode-se dizer que Adoniran Barbosa foi o mais bem-acabado e o mais longo personagem do ator João Rubinato, que nele forjou uma personalidade artística para uso próprio, confluência de caipiras, italianos e proletários que compunham, em grande medida, o meio popular da cidade de São Paulo entre as décadas de 1930 e 1960. Esse personagem se caracteriza pelo humor tragicômico, a autoironia, a visão da capital paulista com amor mas sem o ufanismo típico de um período em que ela se tornava rapidamente a cidade mais rica e mais influente do Brasil. A *persona* do compositor e cantor apresenta-se com frequência identificada à massa de pobres da metrópole (maloqueiros, desempregados, trabalhadores informais, trabalhadores formais explorados pelo capital, vítimas da especulação imobiliária, malandros, vagabundos que perambulam pelas ruas). Seus sambas quase sempre contam histórias tristemente cômicas, comicamente tristes, envolvendo personagens marcantes. Suas melodias privilegiam o tom menor e costumam estender-se por vários compassos sem repetição, evitando o refrão e os paralelismos. Os próprios instrumentos musicais parecem dialogar uns com os outros, sendo que na canção “Mulher, patrão e cachaça” eles chegam a ser personalizados e até a receber sobrenomes.

Adoniran Barbosa, como se vê, impregna-se do espírito de liberdade conquistado pela arte moderna, recriando esteticamente o pequeno, o fragmentário, os seres desprezados e despossuídos, o que está à margem, o desvio, o “mau gosto”. O personagem de si mesmo que ele representava publicamente é uma encarnação desses elementos.

Vale atentar ainda para a figura de talhe chapliniano desse personagem, com seu bigode fino, seu chapéu escuro, seu terno e sua gravata borboleta. Assim como sua

imagem, seu humor tragicômico está em sintonia aquele que foi popularizado pelo genial ator de cinema britânico no início do século XX.

Em célebre estudo sobre o cômico, o teórico russo Vladimir Propp (1992) estabelece uma classificação dos diferentes tipos de riso. Para ele, entre muitos outros, há uma espécie de riso bom, que se caracteriza pelo envolvimento emocional do ridente com o objeto do riso, sobressaindo os sentimentos de compaixão, empatia e solidariedade. Esse é o tipo de riso que os filmes de Charles Chaplin e as canções de Adoniran Barbosa provocam.

A LÍNGUA CERTA DE ADONIRAN

Para além da simples mimese da fala do povo, a forma como o compositor recriou essa fala esteticamente é um aspecto fundamental para a comicidade de suas canções. Essa comicidade, como se viu, não resulta da ridicularização dos tipos populares e sua cultura numa sociedade em que os pobres nunca foram reconhecidos como sujeitos. Ao contrário, desperta compreensão e solidariedade pela humanidade dos caracteres nelas retratados.

A naturalidade e espontaneidade com que Adoniran utilizava essa linguagem é algo muito difícil de atingir. Ele mesmo tinha plena consciência disso, como expressa numa entrevista: “Não é fácil escrever errado como eu escrevo, pois tem que parecer bem real. Se não souber dizer as coisas, não diz nada...” (apud MUGNAINI JR., 2002, p. 100).

Possuindo um sentido bastante preciso do ritmo e dos cacoetes de fala das pessoas pertencentes aos estratos sociais mais baixos, o compositor paulista realiza, no plano da cidade grande e no âmbito da música popular, algo da dimensão do que Guimarães Rosa realizou no plano do sertão e no âmbito da literatura. Antonio Candido, num texto escrito para a contracapa do LP *Adoniran Barbosa*, uma compilação de grandes sucessos do artista lançada em 1975, trata da importância do trabalho do compositor no plano da linguagem:

Já tenho lido que ele usa uma língua misturada de italiano e português. Não concordo. Da mistura, que é o sal da nossa terra, Adoniran colheu a flor e produziu uma obra radicalmente brasileira, em que as melhores cadências do samba e da canção, alimentadas inclusive pelo terreno fértil das Escolas, se aliaram com naturalidade às deformações normais de português brasileiro, onde Ernesto vira Arnesto, em cuja casa nós fumo e não encontremo ninguém, exatamente como por todo esse país. [...] A fidelidade à música e à fala do povo permitiram a Adoniran exprimir a sua cidade de modo completo e perfeito. (CANDIDO, 2002, p. 211-212).

Vale a pena fazer um levantamento² comentado de alguns recursos de que Adoniran lança mão para recriar essa língua certa do povo, tão identificada com as idiossincrasias brasileiras, como, por exemplo, arcaísmos, corruptelas, concordância verbal e nominal e pronominalização em desacordo com a gramática normativa, uso de gírias e termos característicos de grupos específicos, coloquialismos e expressões coloquiais, *nonsense*, termos e expressões macarrônicos em línguas estrangeiras, rimas surpreendentes, nomes próprios e apelidos comuns na linguagem popular, profusão de nomes de lugares – alguns fictícios – da região central de São Paulo, onde se concentra a parcela mais desamparada da população da cidade.

Arcaísmos

Muitos termos que passam por “erros” do linguajar do povo são, em realidade, formas arcaicas de palavras hoje correntes nos meios considerados “cultos”: “candieiro”, “alumiar”, “frechada”. É comum que grupos menos letrados, que não utilizam no dia a dia a chamada “norma culta”, preservem arcaísmos desse tipo.

Corruptelas

Devido aos problemas graves de escolarização e educação formal ainda hoje persistentes no Brasil, assim como à menor convivência dos estratos sociais desprivilegiados com a cultura letrada, é muito recorrente, em sua fala, a presença de corruptelas. Na obra de Adoniran, elas são legião: “Arnesto”, “Cibide”, “Gerarda”, “nega”, “adifício”, “catuvelo”, “pogréssio”, “deis de intão”, “iscuitei”, “trabaiá”, “táubua”, “avuava”, “automóver”, “impossíver”, “nupciar”, “lâmpida”, “muié”, “reiva” (raiva), “paia” (palha), “véio” (velho), “se isquentá”, “fartava” (faltava), “pobrema”, “fia” (filha), “bão”, “inté” (até).

Concordância verbal e pronominalização

Embora na gramática interna da fala popular as concordâncias e pronominalizações sigam regras muito claras, elas contrastam com as formas preconizadas pela gramática normativa, sendo sempre utilizadas quando se quer ridicularizar a expressão dos estratos sociais menos escolarizados. No entanto, em suas composições,

2 Como referenciar cada um dos termos e expressões citados, associando-os às canções de que fazem parte, iria sobrecarregar muito o texto, optou-se por simplesmente listar nesta nota os títulos dessas mesmas canções. São elas: “Saudosa maloca”, “Tiro ao Álvaro”, “Samba do Arnesto”, “Tem das onze”, “Mulher, patrão e cachaça”, “Triste margarida”, “As mariposas”, “Torresmo à milanesa”, “Nóis viemos aqui pra quê?”, “Aguenta a mão, João”, “No morro da Casa Verde”, “Samba italiano”, “O casamento do Moacir”, “Prova de carinho”, “Joga a chave”, “Nego Serafim”, “Apaga o fogo, Mané”, “Iracema”, “Tocar na banda”, “Conselho de mulher”, “Bom dia, tristeza”, “Um samba no Bixiga”, “Viaduto Santa Ifigênia”, “Abrigo do vagabundo”, “Já fui uma brasa”, “Despejo na favela”, “Fica mais um pouco, amor”, “Acende o candieiro”, “Malvina”, “Vide verso meu endereço”, “Deus te abençoe”, “Envelhecer é uma arte”, “Não quero entrar”, “No morro do Piolho”, “Pafunça”, “Praça da Sé”, “Rua dos Gusmões”, “Meu amor é o Timão”.

Adoniran Barbosa mostra que essas formas são muito expressivas nas situações em que elas são empregadas por esses mesmos estratos sociais. E não costumam gerar falta de entendimento: “nóis vai, nóis vorta”, “nóis fumo e não encontremo ninguém”, “você devia ter pohnhado um recado na porta”, “a turma da favela convidaram-nos”, “se apreparemo para ir”, “nóis arranja outro lugar”, “vamo s’imbora”, “troxe” (eu trouxe), “por onde andaré Joca e Mato Grosso”, “pode lê”, “as vizinha fica louca”, “só dá eu”.

Concordância nominal

Tal como na concordância verbal, verifica-se que a concordância nominal das formas populares de expressão segue claramente regras de uma gramática interna aos falantes e não provoca falta de compreensão da mensagem: “os hõmi”, “as muié é as mariposa”, “as ropa”, “os prato”.

Gírias e termos utilizados por grupos específicos

Muito presentes na fala popular, esses termos (alguns deles até caíram em desuso, outros são ou foram de uso comum apenas na cidade de São Paulo) atestam o dinamismo e a criatividade de expressões que contribuem para revigorar a vertente brasileira do português: “bamba” (bom de samba), “margarida” (funcionária da limpeza pública na cidade de São Paulo), “mariposa” (prostituta), “legal” (ótimo, excelente), “ser uma brasa” (ser muito bom, ser legal), “maloca” (habitação muito precária), “baita” (enorme), “puxa-saco” (bajulador), “bicho” (homem, cara), “dodói” (machucado, na linguagem infantil).

Coloquialismos

Como suas canções frequentemente possuem uma narração em tom menor, contando acontecimentos tristes de forma bem-humorada, é muito comum que Adoniran cante como se falasse, chegando mesmo a inserir prelúdios falados ou a interromper o canto com *intermezzos* falados. Assim, esses coloquialismos, que costumam estar presentes mesmo na fala dos mais cultos em situações informais, aparecem frequentemente em suas criações: “prum”, “cuma” (com uma), “pra” (para ou para a), “tô” (estou), “té” (até), “viu?” (ouveu?, pedindo confirmação), “cê” (você), “eta” (interjeição).

Expressões coloquiais

Em consonância com a preponderância da coloquialidade nos sambas do compositor paulista, essas expressões de teor popular – que frequentam o cotidiano brasileiro com assiduidade – são presenças recorrentes em suas letras: “nóis num semos tatu” (não somos bobos), “puxar uma palha” (dar um cochilo), “fazer o quilo” (fazer a digestão), “quando vê a coisa preta” (quando está numa situação difícil, complicada), “Deus dá o frio conforme o cobertor” (ditado popular), “aguenta a mão” (sê firme), “com uma mão atrás e outra na frente” (sem nada), “é dureza” (é complicado, é difícil), “é isso aí” (confirmação enfática), “meu bem querer” (meu amor), “minha vida sem

você não vai” (minha vida sem você não está bem), “Deus te abençoe” (bênção de mãe), “vira-lata sem dono” (sujeito abandonado, rejeitado por todos, perdido na vida), “manhãzinha”, “noitinha” (diminutivos afetivos), “modéstia à parte” (autovalorização), “tire o cavalo da chuva” (desista, perca as ilusões).

Nonsense

Uma das estratégias mais utilizadas por Adoniran Barbosa para capturar e manter o interesse por suas canções, por seus personagens e pelas histórias que conta, assim como para provocar a comicidade e o riso, é surpreender o ouvinte. O *nonsense* de algumas expressões semeadas aqui e ali causa um efeito hilariante pelo absurdo que irrompe de repente em meio a uma “normalidade” trivial e opressiva. Além disso, ele faz lembrar a gratuidade dos jogos de palavras infantis, como as parlendas e os trava-línguas, em que se dizem certas frases somente pela diversão de pronunciá-las, sem se preocupar com seus significados: “vamos dar uma de Pirandello”, “Violão da Silveira, seu criado”, “Dona Cuíca de Souza”, “Cavaquinho de Oliveira Penteado”, “*hai capito, mio San Benedito?*”, “a situação aqui tá muito cínica”, “jabá sintético”, “torresmo à milanesa”, “tiro ao Álvaro”.

Termos e expressões macarrônicos em línguas estrangeiras

Além de adentrarem também pelo campo do *nonsense*, esses termos e expressões remetem ao fascínio cultivado no Brasil pelas coisas estrangeiras. Com nosso desastroso ensino de idiomas estrangeiros na educação básica, com a má assimilação das línguas de herança familiar pelos filhos e netos de imigrantes e com as modas recorrentes de inclusão de estrangeirismos em nossa linguagem, era natural que um compositor da estirpe de Adoniran se aproveitasse disso como recurso expressivo e humorístico: “alô, *my boy*”, “charápi” (*shut up*), “Umás coisas assim em latim:/ ‘Qualquer um de *vodis* aqui presente/ Tem alguma coisa a falar contra esses *bodis?*’”, “*Gioconda, piccina mia/ Va brincar in mare nel fondo/ Ma attenzione co il tubarone, hoi visto?/ Hai capito, mio San Benedito?*”.

Rimas surpreendentes

É provável que somente nas letras do compositor paulista se possam encontrar rimas assim, maravilhosamente disparatadas, distorcidas, inesperadas, corretíssimas: “dodói/ *my boy*”, “cachaça/ se acha”, “Dito/ ovo frito”, “não me amole/ conversa mole”, “dando dó na gente/ uma mão atrás outra na frente”, “agogô/ infezô”, “apertado no pé/ Vila Ré”, “soluçar/ nupciar”, “ponhado/ recado”, “descobriu/ Rio”, “xadrez/ Inês”, “Brás/ mais”, “quatro e meia/ as horas vareia”, “quarenta/ aguenta”, “oração/ bão”, “os conselho das muié/ se Deus quisé/ Deus não qué”, “ali/ mim”, “Mooca/ maloca”, “João Saracura/ prefeitura”, “muito cínica/ vai para as clínica”, “bolso de trás/ como é que faz”, “eu faço jus/ apagar a luz”, “Irene/ querosene”, “incrível/ combustível”, “Pafunça/ bagunça/ pronunça”, “carabina/ estricnina”, “automóver/ revórver”.

Nomes próprios

Tais nomes e apelidos de forte ressonância popular estão em perfeita sintonia com o universo retratado por Adoniran Barbosa: “Nego Serafim”, “Joca”, “Mato Grosso”, “Arnesto”, “Malvina”, “Gervásio”, “Mané”, “Inês”, “João Saracura”, “Dito”, “Terezoca”, “Dona Irene”, “Beleza”, “Cibide”.

Lugares

Brás, Casa Verde, Jaçanã, Mooca, Bixiga, Tatuapé, Penha, Belém, Vila Maria, Itaquera, Vila Ré, Praça da Bandeira, Praça da Sé, avenida São João, favela do Vergueiro, avenida 23 de Maio, rua Major Diogo, rua dos Gusmões, viaduto Santa Ifigênia, Ermelino Matarazzo, Mogi, Morro do Piolho (lugar fictício)... Sendo um cronista de São Paulo e seu entorno, muito especialmente da periferia e da região central da cidade, onde se concentram os desvalidos da metrópole, o compositor frequentemente faz referência a lugares onde se deram acontecimentos marcantes na vida de seus personagens. Como se vê na lista acima, há bairros, praças, avenidas, ruas, um viaduto, cidades-satélites e até uma comunidade imaginária. Além de expressarem imediatamente a cor local, alguns desses nomes contêm em si um pitoresco e uma graça muito em sintonia com o humor de Adoniran Barbosa. E não se pode esquecer que eles marcam – em alguns casos praticamente determinam – a identidade dos personagens.

DO PRECONCEITO CONTRA A LÍNGUA CERTA

Apesar de criar sambas de grande qualidade musical desde a juventude, Adoniran Barbosa só obteve sucesso e reconhecimento como cantor e compositor depois dos 40 anos de idade. Em grande medida, isso se deveu ao uso que ele fazia da variante popular e desprestigiada do português brasileiro em suas canções, num tempo em que as conquistas do movimento modernista nas artes ainda não estavam plenamente estabelecidas e num país onde o preconceito contra os pobres é uma das características mais sobressalentes em grande parte dos estratos médios e altos da sociedade. Mesmo quando o compositor já obtinha seus primeiros êxitos, no início da década de 1950, o grupo Demônios da Garoa procurou em vão muitas gravadoras, que rejeitaram uma obra-prima como “Saudosa maloca”, por causa do linguajar exposto na letra. Numa dessas gravadoras, a Colúmbia, alguém chegou a enxotá-los com a seguinte frase: “Isso é uma vergonha para a música brasileira” (MUGNAINI JR., 2002, p. 80).

Mais tarde, nos anos 1970, já com o artista consagrado nacionalmente, a Censura da ditadura militar iria cometer uma estupidez típica de sua nefanda atuação. Antes de lançar um disco com uma coletânea de canções já gravadas e difundidas nas décadas anteriores, Adoniran submeteu suas letras para avaliação e parecer dos censores, certo de que não haveria nenhum problema com elas, pois não apresentavam nenhuma mensagem de teor político direto.

No entanto, de maneira surpreendente, as faixas “Despejo na favela”, “Tiro ao Álvaro”, “Um samba no Bixiga”, “O casamento do Moacir” e “Já fui uma brasa” foram proibidas. Recentemente o material com essas letras – datilografadas, com os pareceres dos censores às margens, manuscritos a caneta – foi resgatado nos arquivos da Censura Federal. Os termos que foram considerados mal escritos estão grifados ou circulados, ladeados por comentários, com a palavra “Vetada” escrita em caixa-alta e/ou sublinhada e os carimbos dos burocratas do regime autoritário. O parecer sobre “Tiro ao Álvaro”, por exemplo, emitido em 27 de abril de 1973, é um atestado de ignorância e desqualificação da censora Eugênia Costa Rodrigues, que o assina. Sem nenhuma compreensão do tipo de personagem que é o sujeito da canção, sem cogitar da habilidade do compositor para estilizar a fala popular, ela circula as palavras escritas com “erros”. Ao lado da letra, ela rabisca seu parecer: “A falta de gosto impede a liberação da letra”. O que seria essa vaga “falta de gosto” senão uma expressão do preconceito da censora? Numa folha separada, há uma sugestão de que os “erros” do compositor, em “Já fui uma brasa” e “Tiro ao Álvaro”, sejam consertados, e que as letras sejam novamente submetidas à Censura para possível liberação. Ante a inépcia desses pareceres, Adoniran resolveu não lançar seu disco naquele ano. Somente em 1975, quando começava a chamada “abertura política” do regime, as cinco canções puderam ser gravadas como foram escritas.

Uma obra como a de Adoniran Barbosa, para além de seu óbvio valor estético, tem ainda a possibilidade de fomentar o debate sobre o chamado preconceito linguístico, que ainda subsiste amplamente no Brasil, mesmo nas salas de aula e nos meios de comunicação de massas, onde se espera uma defesa clara dos valores da democracia e da cidadania. Nas aulas de português, tem persistido uma abordagem de caráter normativo-prescritivo de uma língua abstraída de situações concretas. Recentemente assistimos ao fenômeno dos professores de português que ocupavam espaço em programas de televisão e colunas de jornal ensinando as formas “corretas” de se expressar, com exemplos de “erros” *in abstracto* colhidos justamente em canções populares e em entrevistas com pessoas nas ruas das cidades grandes. E também houve uma onda de publicação de livros com títulos do tipo *Não erre mais!* ou *Manual da falta de estilo*, de autoria de gramáticos prescritivos, que se apresentavam como guias iluminados ensinando o “bom uso” do português “de uma vez por todas”.

Conforme o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2001, p. 1824), preconceito é “qualquer opinião ou sentimento, quer favorável quer desfavorável, concebido sem exame crítico”; “ideia, opinião ou sentimento desfavorável formado *a priori*, sem maior conhecimento, ponderação ou razão”; “atitude, sentimento ou parecer insensato, especialmente de natureza hostil, assumido em consequência de generalização apressada de uma experiência pessoal ou imposta pelo meio; intolerância”. Quanto à expressão “preconceito linguístico” especificamente, o mesmo dicionário traz a seguinte definição: “qualquer crença sem fundamento científico acerca das línguas e de seus usuários, como, p. ex., a crença de que existem línguas desenvolvidas e línguas primitivas, ou de que os povos indígenas da África e da América não possuem línguas, apenas dialetos”.

Na sociolinguística, há muito tempo já é ponto pacífico que não existem maneiras de falar corretas ou erradas em si. Dentro de uma comunidade linguística, convivem diversas variantes do idioma, que são uma expressão das diferentes culturas que ali existem, com seus modos de vida e suas tradições. A própria “norma culta” ou “norma padrão”, como assim é chamada, a de maior prestígio social, apresenta variações conforme situações e grupos que a utilizam em comunicações públicas ou privadas de natureza formal. Em situações informais, mesmo os mais escolarizados empregam uma linguagem distinta daquela utilizada em seu trabalho, na comunicação com autoridades ou em eventos públicos, como reporta Manuel Bandeira no episódio envolvendo Carlos de Laet. Ademais, se tomarmos como referência as gramáticas normativas utilizadas nas escolas brasileiras, nos depararemos com uma norma “cultu” ou “padrão” extremamente conservadora, ainda muito atada a usos correntes em Portugal.

Ao longo de séculos tem havido um prejulgamento das variantes mais informais e associadas às classes sociais mais baixas. Tais classes têm menos acesso à educação formal; e aquela a que elas conseguem ter acesso é, em geral, de péssima qualidade. Como parte da aversão aos pobres que impera entre as elites intelectuais e econômicas no Brasil, mas também como parte da discriminação de determinadas regiões, determinadas culturas, determinados grupos marcados por seu fenótipo ou seu comportamento sexual, ainda é comum ouvir que alguém ou algum grupo de pessoas “fala errado”, “fala mal o português”, “tem um modo vulgar de falar”, “tem um sotaque horrível”. Junta-se a isso uma tendência a supervalorizar a língua escrita em relação à língua falada, como se elas competissem entre si e não fossem duas modalidades distintas, cada uma delas servindo a situações e objetivos específicos. Ao tratar dos métodos e do conteúdo da disciplina Língua Portuguesa na escola, o linguista Ataliba Castilho defende, na contramão do grafocentrismo, a língua falada e sua variedade como ponto de partida para uma reflexão sobre o fenômeno linguístico que pode ser fascinante, envolvente e libertadora:

Ora, se essa disciplina se concentrasse mais na reflexão sobre a língua que falamos, deixando de lado a reprodução de esquemas classificatórios, logo se descobriria a importância da língua falada, mesmo para a aquisição da língua escrita. [...]

O ponto de partida para a reflexão gramatical será o conhecimento linguístico de que os alunos dispõem ao chegar à escola: a conversação. O ponto de chegada será a observação do conhecimento linguístico do “outro”, expresso nos textos escritos de interesse prático (jornais, revistas de atualidades) e nos textos literários, cujo projeto estético será examinado. A proposta se fixa na língua que adquirimos em família, como um ponto de partida mais autêntico. Com ela nos confundimos, e nela encontramos nossa identidade. Ver considerado na escola seu modo próprio de falar, ser sensibilizado para a aceitação da variedade linguística que flui da boca do outro, saber escolher a variedade adequada a cada situação – estes são os ideais da formação linguística do cidadão numa sociedade democrática. (CASTILHO, 1998, p. 13; p. 21).

A questão central que as mentalidades autoritárias e discriminatórias não conseguem

perceber quando elegem variedades linguísticas boas ou ruins, bonitas ou feias, expressivas ou inexpressivas, corretas ou erradas em si, está justamente no tipo de linguagem adequado a cada situação. Se o personagem Adoniran Barbosa ou os personagens que aparecem em suas canções fossem diplomatas numa cerimônia ou doutores defendendo uma tese em Filosofia ou Direito numa universidade qualquer, a linguagem que falam seria de fato inadequada. Sendo quem são, vivendo como vivem, sofrendo a injustiça social que grassa no Brasil, eles só podem falar como falam. E como falam bem! Como falam de maneira certa, precisa e bela, com grande poesia, exprimindo uma humanidade riquíssima a despeito da carência quase absoluta em que levam suas vidas.

Sem apresentar nenhuma intenção de produzir uma arte de cunho social ou político explícito, sem pretender fazer denúncia das condições em que sobrevive a maioria do povo brasileiro, Adoniran Barbosa, ao narrar histórias, expor tipos, modos de vida e principalmente a linguagem das classes populares, exerce resistência, ainda que involuntária, contra as forças que trabalham para excluir, silenciar e tornar invisíveis tantos milhões de brasileiros a quem estão negados os direitos da cidadania e a participação numa sociedade verdadeiramente democrática.

SOBRE O AUTOR

ADRIANO DE PAULA RABELO é pós-doutor em Teoria Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e em História pela Universidade de São Paulo (USP) e autor de *O amor é um abismo furtivo* (Aglaiá, 2020), além de tradutor e organizador de *Esta agonia é o nosso triunfo: as cartas de Sacco e Vanzetti* (Edições 70, 2020).
e-mail: aprabelo@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2747-6186>

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de (org.). *A lição do amigo*: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico*: o que é, como se faz. São Paulo: Loyola, 1999.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*: poesias reunidas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.
- BANDEIRA, Manuel. *Andorinha, andorinha*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- CANDIDO, Antonio. *Textos de intervenção*. Seleção, apresentação e notas de Vinicius Dantas. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2002. (Coleção Espírito Crítico).
- CASTILHO, Ataliba Teixeira de. *A língua falada no ensino de português*. São Paulo: Contexto, 1998.
- INSTITUTO ANTONIO HOUAISS. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MUGNAINI JR., Ayrton. *Adoniran*: dá licença de contar... São Paulo: Editora 34, 2002.

PROPP, Vladimir. *Comichidade e riso*. São Paulo: Ática, 1992.

ROCHA, Francisco. *Adoniran Barbosa: o poeta da cidade*. São Paulo: Ateliê, 2000.

VALENTE, André Crim. *A linguagem nossa de cada dia*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Educação, currículo e diferenças: uma análise dos povos indígenas na educação escolar do Mato Grosso do Sul, Brasil

[*Education, curriculum and differences: an analysis of indigenous people into the school education from Mato Grosso do Sul state, Brazil*]

Sanderson Pereira Leal¹

Walter Guedes da Silva²

RESUMO · Este artigo é fundamentado em pesquisa realizada sobre o currículo da educação escolar do estado de Mato Grosso do Sul (MS) e tem como objetivo analisar como os conteúdos relacionados às culturas e histórias dos povos indígenas, instituídos pela Lei n. 11.645/08, são apresentados no Referencial Curricular para o Ensino Médio (RCEM) na área de ciências humanas. Com a implantação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e a criação da Lei n. 11.645, de 2008, novos desafios surgiram aos profissionais da educação básica. O não cumprimento dessas leis pode prejudicar a construção de uma postura crítica dos professores e estudantes sobre os conhecimentos que tratam dos povos indígenas que lutam pela sobrevivência de suas histórias, culturas e direitos diante do histórico contato interétnico de preconceito e de violência por parte dos não indígenas. **· PALAVRAS-CHAVE** · Educação básica; currículo; cultura; indígenas.

· ABSTRACT · This paper work is based on a research carried out about the school education curriculum from Mato Grosso do Sul State and it has as aim to analyze how the contents related to cultures and histories of indigenous peoples, instituted by Law n° 11.645/2008, are presented inside the Curriculum Referential for the High School in the human sciences area. With the implementation of the Law of Directives and Basis for National Education and the creation of the Law n° 11.645/2008 new challenges have emerged for basic education professionals. The failure to comply with these laws may hinder the construction of a critical attitude of teachers and students about the knowledge that they deal with indigenous people who struggle for the survival of their histories, cultures and rights beyond the historical interethnic contact of prejudice and violence by the non-indigenous people. **· KEYWORDS** · Basic education; curriculum; culture; indigenous.

Recebido em 5 de setembro de 2019

Aprovado em 28 de setembro de 2020

LEAL, Sanderson Pereira; SILVA, Walter Guedes da. Educação, currículo e diferenças: uma análise dos povos indígenas na educação escolar do Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 51-69, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.vii77p51-69>

1 Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul (SED, Campo Grande, MS, Brasil).

2 Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS, Campo Grande, MS, Brasil).

Ao propormos estudos sobre as culturas e histórias indígenas na educação pública no estado do Mato Grosso do Sul (MS), mais especificamente no currículo do ensino básico³, expomos o pensamento de que os povos indígenas em território sul-mato-grossense demandam uma preocupação maior do estado brasileiro e da sociedade civil organizada devido à quantidade de indígenas presentes nesse estado – que possui a segunda maior população indígena do Brasil (IBGE, 2010) – e, principalmente, ao crescimento de diversas formas de violência cometidas contra esses povos dentro e fora do ambiente sociocultural a que pertencem.

Segundo dados informados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) coletados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2017, p. 86), no período de 2003 a 2017 o estado do Mato Grosso do Sul contabilizou 461 assassinatos de indígenas de 1.119 ocorridos em todo o território brasileiro, o que corresponde a 41% do total de assassinatos de indígenas no período.

As principais causas dessa violência estão relacionadas aos conflitos com produtores rurais pelo uso e/ou posse de terras e ao confinamento dos povos indígenas em reservas que não permitem a sobrevivência integral desses povos, contribuindo com a criminalidade ligada ao uso de entorpecentes em espaços com pouco ou quase nenhum investimento por parte dos órgãos oficiais de segurança e de saúde. Destacamos também a falta de oportunidades e o preconceito nos centros urbanos, para onde muitos indígenas migram em busca de sustento ou porque foram expulsos de suas terras de origem pela ameaça e violência de grupos hegemônicos que têm interesses contrários à autonomia política de etnias indígenas no estado (CIMI, 2017).

O controle e o confinamento de muitas comunidades indígenas em reservas indígenas ao longo do século XX e os conflitos adjacentes às questões sociais, associados à omissão do poder público, são fatores importantes para entender as mortes violentas dentro das aldeias no Mato Grosso do Sul, principalmente entre as etnias guarani e kaiowá concentradas no sul do estado. Segundo Brand (1998,

3 A educação básica brasileira é estruturada em educação infantil, de 0 a 5 anos de idade; ensino fundamental, de 6 a 14 anos de idade; e ensino médio, que possui três anos de duração.

p. 39), “a data da destruição das aldeias está relacionada diretamente ao avanço do desmatamento e corresponde à implantação das fazendas”.

Wenceslau e Silva alertam que o processo de expropriação de terras indígenas não é algo característico apenas do estado do Mato Grosso do Sul:

A organização político-administrativa autoritária sobre os indígenas, principalmente a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI e depois com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, impôs o confinamento dos kayowá e todos os indígenas no Brasil, que passaram a viver em pequenas áreas, sem levar em consideração a essência das diferenças de cada povo e cada comunidade. Esse fato interferiu diretamente na organização das famílias extensas ou nucleares, ou seja, muitas aldeias foram transformadas em um único espaço. (WENCESLAU; SILVA, 2011, p. 4-5).

As determinantes econômicas que envolveram políticas nacionais de expropriação de terras indígenas para o cultivo de atividades ligadas ao agronegócio possibilitam compreender o processo discriminatório imposto às comunidades indígenas dentro do Mato Grosso do Sul, o que se reflete, diretamente, nos processos educacionais das escolas do estado.

As bases da construção de conhecimentos com os estudantes sobre a temática indígena se relacionam com o senso comum, determinado, em grande parte, pelos meios de comunicação de massa, que, na maioria das vezes, são destituídos de postura crítica e imparcial, demonstrando submissão política aos interesses fundiários dentro do estado.

Isso também pode ocorrer nas escolas; materiais didáticos de apoio ao processo ensino-aprendizagem também podem contribuir com o aumento dos preconceitos sobre os saberes e a realidade sociocultural dos povos indígenas. A respeito das culturas indígenas, Leal e Calderoni (2015, p. 476) destacam que,

Partindo de uma premissa sobre um possível silenciamento em relação aos povos indígenas dentro de um artefato cultural de extrema importância para o trabalho docente e para a construção das identidades indígenas, como é o caso do livro didático, torna-se praticamente difícil a inserção de temas relacionados à diversidade cultural na sociedade nacional e, portanto, [o que] tende a fortalecer estereótipos e representações generalizantes e imprecisas sobre estes povos que há séculos são aceitas e mantidas como verdadeiras pela visão etnocêntrica dominante.

Diante de uma educação pública mantenedora de certas posições de exclusão das diferenças em seu currículo e nos livros didáticos, que interferem nos diálogos e na construção do conhecimento nas salas de aula, ao professor é reservado um papel primordial a favor dos grupos indígenas, desconstruindo discursos dominantes de base etnocêntrica que dificultam o estudo e a compreensão desses povos na sociedade e suas instituições.

O professor, agente principal de socialização no espaço escolar, é chamado à responsabilidade de educar de acordo com preceitos constitucionais de valorização da cidadania e consolidação da democracia. Segundo o artigo 231 da Constituição

Federal, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2016).

Para que haja aprendizado sobre os povos indígenas no âmbito do ensino médio das escolas estaduais, que não se reduza a uma ínfima presença da temática dentro do currículo, os professores das diversas áreas do saber necessitam de conhecimentos e informações sobre as diversas culturas, realidades e saberes desses povos presentes em todo o território nacional. Esses conhecimentos são importantes para os profissionais da educação básica comprometidos com uma visão crítica acerca dos problemas sociais enfrentados pelos grupos indígenas ao longo da história de formação do Estado brasileiro.

Nesse sentido, este trabalho busca responder à seguinte questão: como a Lei n. 11.645/08 (BRASIL, 2008), que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira e indígena, pode contribuir para que haja respeito aos códigos culturais, aos saberes e aos conhecimentos dos povos indígenas?

Nessa perspectiva, o objetivo deste artigo é analisar como os conteúdos relacionados às culturas e histórias dos povos indígenas, instituídos pela Lei n. 11.645/08, são apresentados no Referencial Curricular para o Ensino Médio do Mato Grosso do Sul (RCEM/MS) das áreas de ciência humanas – história, geografia, sociologia e filosofia.

Enquanto embasamento teórico-metodológico, este trabalho se fundamenta nos estudos relacionados à cultura e à identidade como formas de compreensão das relações de poder e das diferenças constituidoras da sociedade. Por meio da corrente pós-colonial, pretendemos analisar conteúdos que expressam os interesses de grupos sociais históricos que estabeleceram políticas públicas excludentes.

As pesquisas relacionadas aos chamados estudos culturais têm se constituído como um campo teórico importante dentro das ciências sociais, principalmente a partir da segunda metade do século XX. A respeito dos estudos culturais, Urquiza e Calderoni (2015, p. 14) afirmam que o “foco analítico de suas produções é gerado em torno de três conceitos básicos: cultura, poder e identidade. Entretanto, o termo ‘cultura’ é uma categoria-chave e um ponto de partida”.

As diferenças não podem ser entendidas dentro de um esforço social por admitir e/ou admirar a diversidade étnica ou cultural em seu “exotismo” historicamente imposto pela ideologia hegemônica eurocêntrica. As diferenças trazem consigo as contradições, as lutas, as relações conflituosas, a dialética dos grupos e do confronto real das relações de alteridade dentro de espaços “híbridos” essenciais à construção da identidade coletiva de um povo e/ou etnia, relações híbridas estudadas e analisadas por Bhabha (2005).

A educação básica, em seu conjunto ideológico e representativo do pensamento hegemônico eurocêntrico, mais especificamente a sua estrutura curricular, é analisada por meio de um processo de descolonização, ou seja, de desconstrução e/ou desnaturalização de estereótipos arraigados no pensamento coletivo e, também, de confronto com os estigmas criados que silenciam as diferenças indígenas dentro dos conteúdos legitimadores de uma verdade única.

A Lei n. 11.645/08 é um dos pilares de análise metodológica deste trabalho, pois está na base da construção das análises realizadas sobre a não presença da temática indígena no currículo do ensino médio no Mato Grosso do Sul. É a partir da referida lei que o Referencial Curricular e os livros didáticos são analisados neste trabalho como instrumentos e mecanismos políticos ideológicos. Sua análise está diretamente articulada aos trabalhos que tratam de seu não cumprimento e da marginalização da temática indígena na educação básica, retratados por Silva (2010), Graúna (2011) e Bittencourt (2013).

As determinações que norteiam o currículo do ensino médio na educação brasileira foram estabelecidas com base nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – DCNEMs (BRASIL, 2013) e nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – PCNEMs (BRASIL, 2006). Dessa perspectiva, as leituras de Gomes (2012), Gilaverte (2014), Vasconcelos (2004), Arroyo (2013) e Moreira (2001) tornaram-se importantes para as análises que buscaram compreender as ideologias e disputas em jogo no RCEM/MS, que indicam uma clara omissão do documento em relação à temática indígena, identificando a naturalização e a legitimação de conteúdos que tendem a traduzir os interesses de grupos econômica e historicamente hegemônicos na sociedade brasileira.

Também foram analisados os livros didáticos da área de ciências humanas do ensino médio do estado (história, geografia, sociologia e filosofia), na perspectiva pós-colonialista, identificando os “erros e esquecimentos” presentes nesses livros.

Além da introdução, o artigo está subdividido em quatro partes. Na primeira, apresentamos as leis de valorização dos povos indígenas na educação básica; a segunda discute a temática indígena no Referencial Curricular do Ensino Médio do Mato Grosso do Sul, com análise nos livros didáticos de história, geografia, sociologia e filosofia; já a terceira parte apresenta propostas e experiências que valorizam os povos indígenas na produção do conhecimento escolar; por fim, na quarta parte apresentamos as considerações finais.

AS LEIS DE VALORIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NA EDUCAÇÃO BÁSICA

A própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), n. 9.394/96 (BRASIL, 1996), foi constituída a partir de um projeto político estruturado em uma constituição democrática que estabelece a igualdade de direitos e as liberdades individuais para todos os cidadãos, estabelecendo no inciso I do art. 208 que é dever do Estado garantir a gratuidade da educação básica dos 4 aos 17 anos de idade a todos os brasileiros.

Apesar do recorte histórico deste estudo estar relacionado ao período pós-implantação da LDB, cabe destacar o discurso de intelectuais defensores da educação pública no Brasil da década de 1930, que deu sustentação ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova em 1932. Segundo o manifesto, o ensino médio, caracterizado na época como ensino secundário, constituía-se como ponto “nevrálgico” da educação escolar.

Os debates que se iniciaram com o manifesto procuraram designar ao ensino médio funções e responsabilidades que atendem aos anseios dos jovens adolescentes

e de suas famílias diante da imposição das novas transformações sociais que são impulsionadas pelo advento de um capitalismo altamente tecnológico e excludente. Para tanto é fundamental que ocorra mudança nas ações da escola e dos professores para pensar esses jovens, como apontam Carmo e Eddine (2013, p. 235): “Ser humano é se tornar humano, é ser diferente, e é essa diferença que nos faz indivíduos únicos. Rever ações é sempre a forma de respeitar o outro e o modo de se relacionar com o outro”.

Nesse sentido, a LDB se constituiu num instrumento legal de regulamentação da educação básica a partir dos princípios da Constituição de 1988 e, para tanto, buscou estruturar o ensino médio na proposta de universalização da educação básica. O ensino médio “assim entendido, tornou-se constitucionalmente gratuito e também, por lei ordinária, progressivamente obrigatório” (CURY, 2002, p. 181-182).

A LDB apresenta a seguinte referência às diferenças étnicas que contribuíram para a formação da nação: “§ 4º O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (LDB, 2017, p. 20).

Em uma análise sobre a presença dos povos indígenas nos PCNEMs e DCNEMs, especificamente na área de ciências humanas, foi possível perceber a necessidade de considerar as diferenças étnicas que contribuíram para a construção da identidade nacional dentro de um processo de desconstrução/desnaturalização de preconceitos e do reconhecimento do “outro” em suas particularidades e anseios por autonomia política.

Outra grande mudança importante dentro da LDB para a inclusão da temática indígena – culturas e histórias – na educação básica foi a promulgação da Lei n. 11.645, de 2008, que estabeleceu, no art. 26-A da LDB, o seguinte ordenamento:

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º. O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º. Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (LDB, 2017, p. 21).

As demandas pela inclusão da temática indígena e afro-brasileira e o reconhecimento das diferenças étnico-raciais dentro do currículo da educação básica são resultado das lutas sociais e políticas dos grupos ligados aos movimentos indígenas e negros que historicamente sofreram com a marginalização e o preconceito com relação a suas culturas e identidades. Sobre a implementação da Lei n. 11.645/08, Souza (2013, p. 307) declara que “parece ter o intuito de preencher as páginas em branco da história do Brasil, em que deveria estar registrada a

participação dos atores indígenas, presentes aos milhares na imensa arena da ‘nova terra’ então pisada por portugueses”.

Diante do dispositivo da Lei n. 11.645/08, os povos indígenas são representados dentro do currículo da educação básica do Brasil com um olhar capaz de desconstruir conteúdos eurocêntricos que mascaravam as diferenças étnicas. No entanto, o que ocorreu não foi exatamente como o previsto na lei, pois, após anos da sua promulgação ainda existe muita resistência em diversos setores da educação básica pela consolidação dos saberes dos povos indígenas. De acordo com Souza (2013, p. 317),

A Lei 11.645/2008 deveria ter provocado um grande ciclo de discussões em nível nacional sobre a questão das relações entre diferentes culturas, principalmente no tocante às sociedades indígenas envolvidas, o que na verdade não aconteceu. Houve pouca mobilização, alguns pequenos grupos de estudos foram formados, mas não uma mobilização pedagógica mais ampla, com participação de gestores escolares e professores, como era de esperar.

A distância da letra da lei em relação à prática de valorização dos povos indígenas no currículo da educação básica evidencia, segundo Gutierrez (2013), uma sociedade pouco atenta aos interesses e anseios das minorias. O pensamento colonial, ainda dominante nas estruturas institucionais do Brasil, reforça a marginalização de outras culturas e histórias que podem contradizer o discurso dominante. A própria Lei n. 11.645/08 carrega conceitos e visões já ultrapassados sobre o modo de pensar e conhecer as minorias indígenas em território brasileiro, conforme abordado por Silva (2013, p. 116):

No § 1º encontramos expressões que estão ultrapassadas nas discussões atuais e podem trazer interpretações superficiais, panfletárias: “a luta dos negros e dos povos indígenas”, “resgatando”, “contribuições nas áreas sociais”, “formação da sociedade nacional”. Essas afirmações dão margem a interpretações deturpadas. A expressão “luta dos negros e dos povos indígenas” pode dar lugar a uma abordagem na qual esses povos foram e continuam sendo pensados apenas como vítimas permanentemente em lutas.

A autora problematiza os diferentes aspectos do processo histórico de contatos vividos entre as sociedades indígenas e não indígenas, apontando interpretações equivocadas da lei, destacando que:

A afirmação “formação da sociedade nacional” reforça a ideia corrente de incorporação dos valores socioculturais desses indivíduos no contexto nacional remetendo-nos à “teoria da mestiçagem”, na qual os negros e os índios são vistos como um dos elementos apenas formadores na composição da sociedade brasileira. E, quando é de interesse dos administradores dessa sociedade, esses elementos aparecem ou desaparecem oportunamente da cena nacional. (SILVA, 2013, p. 117).

Não basta inserir conteúdos que simbolizam uma presença marginalizada dos grupos étnicos indígenas dentro do currículo da educação básica para atender aos dispositivos da Lei n. 11.645/08. A escola se distancia de uma verdadeira mudança nas formas de compreender e valorizar conhecimentos e/ou conteúdos sobre os povos indígenas e o desenvolvimento de uma educação intercultural. Mesmo considerando a preocupação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) sobre a temática indígena nas salas de aula, Souza (2013) afirma que muitas escolas não seguem as orientações desses parâmetros ou a fazem de forma folclorizada.

As diferenças étnicas e o estudo da temática indígena na educação podem não traduzir possibilidades de diálogo e interação com o outro, pois o diferente se distancia do padrão etnocêntrico/normativo no qual as pessoas estão acostumadas a crer. Urquiza e Calderoni (2015, p. 19) demonstram preocupação em pensar o diferente na sociedade brasileira, pois o reconhecimento de nossas diferenças “não provocou um deslocamento na hierarquização entre os povos que compõem nossa nação, pois essa diferença (étnica) vem carregada de estereótipos e representações que subjagam e subalternizam os povos indígenas”.

De acordo com as DCNEMs, a educação escolar deve permitir o acesso à pluralidade de culturas e buscar desenvolver cidadãos conscientes de seus direitos e deveres na sociedade democrática. A escola é a porta de entrada para o desenvolvimento de uma sociedade justa e igualitária, não só pelo discurso da lei, que é rica e valorativa dos direitos humanos e do respeito à diversidade, mas porque deve oportunizar amplo diálogo entre as diferentes etnias nas práxis diárias de suas ações educativas. Pensar uma escola democrática e comprometida com os direitos e deveres dos jovens cidadãos é também discutir os paradigmas que impedem o acesso aos conhecimentos e saberes das culturas indígenas no país.

A TEMÁTICA INDÍGENA NO REFERENCIAL CURRICULAR DO ENSINO MÉDIO DO MATO GROSSO DO SUL – HISTÓRIA, GEOGRAFIA, SOCIOLOGIA E FILOSOFIA

O currículo e os livros didáticos são utilizados como referência para o trabalho didático dos professores em sala de aula; a invisibilidade da temática indígena no processo de ensino-aprendizagem corrobora o desrespeito à Lei n. 11.645/08 no ensino médio do Mato Grosso do Sul, dificultando a busca por uma educação verdadeiramente inclusiva e democrática.

De acordo com o documento do RCEM/MS, que orienta sobre conteúdos, competências e habilidades que devem ser trabalhados nas diferentes ciências dos conhecimentos, é necessário respeitar e cumprir a Lei n. 11.645/08 ao fazer referência direta à valorização dos grupos indígenas no currículo do ensino médio. Porém, no restante do documento introdutório do RCEM/MS, que contém aproximadamente 40 páginas, os povos indígenas aparecem apenas citados indiretamente, poucas vezes e de forma generalizante, como pelo uso de expressões “respeito à diversidade étnico-racial” e “diferenças e singularidades”.

A despreocupação com o estudo da temática indígena no currículo nacional conduz a políticas educacionais tradicionais e ainda destoantes da Lei n. 11.645/08. Os

sujeitos colocados à margem pela historiografia e pela elite dominante são silenciados dentro das instituições responsáveis por reproduzirem a lógica cientificista, as “ausências dos sujeitos populares não se dão por ingênuo esquecimento, mas têm uma intencionalidade política, fazem parte dos processos políticos de segregação desses coletivos nos diversos territórios sociais, econômicos, políticos e culturais” (ARROYO, 2013, p. 143).

O conhecimento escolar reproduz sistemas complexos de dominação que envolvem a submissão de sujeitos, até mesmo em discursos abertos à diversidade e tolerância. Vejamos como a temática indígena é apresentada no livro didático no RCEM/MS nas disciplinas de história, geografia, sociologia e filosofia.

Na disciplina de história, a temática indígena é praticamente ausente nos conteúdos, competências e habilidades a ser ministrados durante os três anos de ensino médio, pois nenhum dos 63 temas que envolvem conhecimentos variados para esses três anos faz menção a conteúdos que contemplem a temática indígena no Brasil. Dos 67 subtemas dessa disciplina, em três há menção à temática indígena – duas no primeiro ano e uma no terceiro ano. A primeira expressão aparece de forma generalizada no terceiro bimestre do primeiro ano intitulada “índios brasileiros” dentro do tema “Povos pré-colombianos”.

É evidenciada no RCEM/MS uma posição de submissão dos povos indígenas em território brasileiro, pois são representados por meio de uma visão conceitual chamada de pré-colombiana, demarcando o tempo histórico em antes e depois das invasões europeias, ou da chegada de Colombo e começo da colonização do continente americano no fim do século XV. O prefixo “pré” – indutivo dos povos indígenas – remete a uma posição de anterioridade, daquilo que ainda não se constitui como algo por completo e acabado, o que não pode ser aceitável e verdadeiro.

O adjetivo “colombiano”, depois do prefixo “pré”, passa a representar a nova sociedade e/ou cultura já acabada, completa, verdadeira e, portanto, modelo e fim para aqueles que não se constituem em identidades e/ou adjetivos merecedores de uma definição clara, apenas pré.

A generalização e a ausência de definições de identidades étnicas presentes no conceito “índios brasileiros” confundem estudos sobre as diferenças indígenas em território nacional. Os “índios” são uma mesma cultura ou sociedade? Como os “índios” se constituem brasileiros? Existia a nação brasileira ou Estado brasileiro antes da colonização iniciada em 1500?

Os povos indígenas em território brasileiro, que somam 305 etnias segundo a Fundação Nacional do Índio – Funai (2019), possuíam, no período da chegada do colonizador europeu, suas línguas, costumes, religiosidades, cosmologias e especificidades que não se coadunavam com os interesses políticos dos invasores ocidentais.

Na descrição de competências e habilidades do RCEM/MS é possível ver uma contradição em relação aos conteúdos, pois, enquanto aquelas afirmam que o aluno deve ter competência e habilidades para “perceber e respeitar as diversidades étnicas, religiosas, de gerações de classes como manifestações culturais por vezes conflitantes” (MATO GROSSO DO SUL, 2012, p. 230), os elementos capazes de proporcionar essa percepção e respeito não são expressos em conteúdos conforme já apresentado; ao contrário, a única referência de conteúdo intitulado “índios brasileiros” demonstra

um reducionismo político em torno de uma identidade-padrão e é forjada segundo os interesses do Estado brasileiro e dos grupos que o controlavam em diferentes épocas.

A segunda descrição da temática indígena no RCEM/MS aparece dentro do tema “Conquistas e colonização na América”, com o subtema “Integração e exclusão dos povos indígenas”, no quarto bimestre do primeiro ano.

Esse conteúdo infunde uma perspectiva dualista no processo relacional entre o colonizador europeu e os povos indígenas, havendo, de acordo com o RCEM/MS, apenas duas opções para os povos indígenas: integração ou exclusão. O extermínio de culturas e povos indígenas inteiros pelo colonizador europeu não aparece como uma perspectiva a analisar, tampouco os processos de interação, que são distintos da integração.

Essa dita integração dos indígenas jamais existiu, pois esses grupos lutaram para manter suas culturas e identidades, enfrentando os interesses políticos dominantes em diversas situações que demandavam falsas integrações. O próprio conceito de “exclusão”, emitido pelo Referencial, denota uma superioridade étnica e/ou cultural, pois quem exclui o outro passa a ser portador de legitimidade e poder para determinar os que serão incluídos.

Muitos povos indígenas buscaram o isolamento e a distância dos grupos colonizadores como forma de sobrevivência de suas identidades e não porque foram “excluídos” de uma sociedade que lhes era estranha e nociva. Portanto, no item “Competências e habilidades” do RCEM/MS, que propõe “analisar diferentes processos de conquistas e colonização na América”, não há uma correspondência entre conteúdos e objetivos a ser alcançados pelos estudantes nem pelos professores.

A terceira citação da temática indígena refere-se ao subtema “Populações indígenas no sul de Mato Grosso” dentro do tema “O processo de emancipação do sul de Mato Grosso” no quarto bimestre do terceiro ano. Nele, a temática indígena é relacionada aos interesses políticos e econômicos dominantes, que, em muitos aspectos, diferem e contradizem os processos de sobrevivência dos povos indígenas em território brasileiro. O que está em jogo é a consolidação política e emancipação do sul do estado do Mato Grosso, atual estado do Mato Grosso do Sul.

Dessa perspectiva, ao somarmos temas e subtemas dos variados conteúdos a serem ministrados aos estudantes da disciplina de história à temática indígena – culturas e histórias –, é visível que ela corresponde a pouco mais de 2% dos conteúdos. As contradições estabelecidas pelo RCEM/MS prejudicam a análise e a compreensão do mínimo de conteúdo direcionado à temática indígena, fazendo com que a disciplina legitime as relações hegemônicas de poder em nossa sociedade, pois são consolidadas por verdades históricas que colocam o colonizador e o homem ocidental no centro, enquanto os povos indígenas são dispostos às margens invisíveis do processo de constituição da sociedade e suas culturas no território brasileiro.

Ao analisarmos os conteúdos, habilidades e competências da disciplina de geografia, evidenciamos aspectos de discriminação em relação à temática indígena dentro do RCEM/MS, citada em apenas dois subtemas de um total de 121 para os três anos do ensino médio, não sendo citada em nenhum tema central dos 31 temas dispostos no Referencial.

A primeira citação da temática indígena aparece com o item “comunidades indígenas” no quarto bimestre do primeiro ano, dentro do subtema “Conflitos no campo”. Esse bimestre está estruturado em três temas centrais “Produção agropecuária”, com cinco subtemas; “Agricultura e pecuária brasileira”, com cinco subtemas; “Políticas da terra”, com dois subtemas, estando o item “Comunidades indígenas” dentro do tema “Políticas da terra”, no segundo subtema, intitulado “Conflitos no campo”, junto a outros itens como a luta pela terra, assentamentos rurais, quilombolas e demais etnias.

A colocação de conteúdos díspares e abrangentes dentro do subtema “Conflitos no campo” pode causar confusão teórica e limitações na compreensão dos fatos históricos. Será que esses grupos estão em conflitos entre si? Por que os grupos hegemônicos ligados ao agronegócio e/ou latifúndio não estão relacionados à temática sobre conflitos no campo? O que querem dizer com o termo “demais etnias” além da perspectiva dos povos indígenas? Como será que o professor, com pouco tempo de aula para ministrar esses conteúdos – a média por bimestre é de 20 aulas de 50 minutos cada –, poderá racionalizar a melhor forma de trabalhar os conflitos no campo e todo o conteúdo do bimestre sem levar em conta contextos históricos e políticos da questão indígena no Brasil?

O item que propõe as competências e habilidades que devem ser desenvolvidas complementarmente aos conteúdos demonstra falta de preocupação em especificar e contextualizar os conteúdos ao afirmar que é necessário “caracterizar e compreender os principais problemas do espaço agrário brasileiro (política ambiental, política agrária e movimentos sociais)”; vale perguntar quais são os movimentos sociais em questão e como esses movimentos sociais podem se associar aos problemas do espaço agrário brasileiro.

Essas são questões que devem ser tratadas para demonstrar a forte dinâmica de relações de poder que tendem a favorecer os interesses da classe hegemônica por meio do RCEM/MS, apresentando-os como modernos e importantes para o desenvolvimento agrário e marginalizando as minorias indígenas como sendo ligadas unicamente aos conflitos no campo.

A segunda menção à temática indígena no RCEM/MS para a disciplina de geografia ocorre nos conteúdos referentes ao primeiro bimestre do segundo ano, intitulado “A situação dos índios e dos afrodescendentes no Brasil”, dentro do tema “Etnia e cultura no mundo e no Brasil”.

O termo “situação dos índios” traz uma imprecisão sobre o que deve ser estudado, deixando de oportunizar o diálogo com a diversidade de etnias indígenas de todo o território nacional, com diversidades culturais e histórias que foram e são construídas em inúmeras situações políticas. Isso entra em contradição com as competências/habilidades para esses conteúdos quando propõe “compreender a diversidade étnica cultural com base da riqueza cultural da humanidade” (MATO GROSSO DO SUL, 2012, p. 220).

Essas citações evidenciam a dinâmica dos discursos hegemônicos em diversas configurações estereotipadas e generalizantes. A temática indígena, seus conhecimentos, histórias e culturas ficam quase ausentes dos conteúdos da disciplina de geografia e, quando são apresentados, pouco contribuem para o fortalecimento da consciência sobre a importância dos povos indígenas no processo de produção do espaço geográfico.

Na disciplina de sociologia, a temática indígena apresenta tratamento similar ao evidenciado nas disciplinas de história e geografia. Contados 42 temas sobre vastos conhecimentos sociológicos a ser ensinados para os três anos do ensino médio, em nenhum deles aparece a temática indígena; dos 56 subtemas, em apenas um aparece a indicação “povos indígenas” ao lado de quilombolas e demais etnias não especificadas.

Há que se destacar uma maior atenção do currículo de sociologia para com o estudo das “Culturas: diversidade étnica cultural no Brasil e no Mato Grosso do Sul”, que dedica todo o primeiro bimestre do segundo ano a esse campo do conhecimento, no entanto, a carga horária corresponde à metade da carga horária de história e geografia.

Apesar de a Lei n. 11.684/08 (BRASIL, 2008) tornar obrigatória a inclusão das disciplinas de filosofia e sociologia no currículo do ensino médio, a carga horária definida pelas secretarias de educação a essas disciplinas é bastante reduzida. Nesse sentido, o Estado hierarquiza e engessa os saberes a ser socializados para aos estudantes, impondo barreiras para o diálogo democrático entre os muitos tipos de conhecimento humano que, destituídos das contradições e da complexidade que envolve o contexto sociocultural dos estudantes, contribuem para a alienação e a naturalização das desigualdades em nossa sociedade.

Na disciplina de filosofia não há a presença da temática indígena em qualquer dos conteúdos que fazem parte do RCEM/MS. São 20 temas e 63 subtemas sobre os mais variados conhecimentos relacionados à filosofia, sem qualquer menção aos povos indígenas, suas culturas, histórias e formas diversas de cosmologias.

O currículo para a área de conhecimento de filosofia expõe a completa sistematização e hierarquização de conhecimentos que traduzem relações históricas de poder, que evidenciam um modo de pensar único e incapaz de dialogar com outras formas de pensamentos e identidades coletivas. De acordo com Arroyo (2013, p. 122), os “currículos, seu ordenamento, as hierarquizações dos conhecimentos fazem parte das relações, experiências, interesses e tensões sociais. É ingênuo pensar que são neutros ou apenas uma transposição e um produto escolar”.

Dessa perspectiva é difícil conceber a construção de uma educação pública democrática e voltada a uma política de respeito às minorias étnicas quando o currículo dispõe diferentes culturas e conhecimentos em ordenamentos hierárquicos discriminatórios que impedem o diálogo entre as diferenças na sociedade brasileira.

Os conteúdos que compreendem os povos indígenas com suas culturas e histórias na área das ciências humanas – história, geografia, sociologia e filosofia – representam menos de 1% se comparados ao total geral referente a outros conteúdos nessas mesmas áreas do conhecimento incluídos no RCEM/MS.

As contradições entre o discurso pelo respeito às diversidades étnicas e a ausência de conteúdos que representam as verdadeiras culturas e histórias indígenas do Brasil no RCEM/MS demonstram o desrespeito à Lei n. 11.645/08 no currículo do ensino médio do estado.

A postura do Referencial em relação à inclusão da temática indígena provoca sérios prejuízos às ações educativas no ensino dessa temática pelos professores. Esses profissionais não se veem obrigados a trazer a temática indígena para os estudantes

por meio de um estudo analítico e crítico, haja vista que o RCEM/MS não traduz, satisfatoriamente, a participação dos povos indígenas na construção de uma sociedade justa e democrática.

PROPOSTAS E EXPERIÊNCIAS QUE VALORIZAM OS POVOS INDÍGENAS NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO ESCOLAR

As análises realizadas demonstraram um excesso de estereótipos e generalizações sobre os povos indígenas nos conteúdos e discursos do RCEM/MS, em que os povos indígenas são colocados à margem da história e da cultura “oficiais” da nação, forjados por grupos e instituições representativas dos interesses e da ideologia de base eurocêntrica, que se impôs com a colonização portuguesa em território brasileiro por meio de múltiplas formas de violência que persistem até os dias atuais.

A partir das análises que demonstram que o currículo escolar do ensino médio do Mato Grosso do Sul traduz uma posição de desconhecimento e desinteresse com respeito à Lei n. 11.645/08, realizamos um processo de pesquisa e estudos para trazer elementos das culturas e histórias indígenas para a sala de aula com a construção de uma proposta de trabalho que resgata materiais didáticos de apoio ao trabalho docente para além do livro didático.

Essa proposta foi construída com indicações aos materiais que discutem cultura e histórias dos povos indígenas no Brasil, com destaque para o estado do Mato Grosso do Sul, disponíveis em formato audiovisual, textual e experiências/vivências com obras artísticas. O Quadro 1 demonstra a classificação das obras que podem ser trabalhadas por professores e estudantes dentro e fora da escola.

Trabalhos audiovisuais	Videoaulas: Histórias e culturas indígenas na escola (SÃO PAULO, 2008)
	Vídeos nas aldeias (ÍNDIOS no Brasil, 2000)
	Associação Cultural dos Realizadores Indígenas (ASCURI, s. d.).
	O povo brasileiro de Darcy Ribeiro (O POVO..., 1995)
Trabalhos textuais (livros)	<i>A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus</i> (SILVA; GRUPIONI, 1995)
	<i>Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas</i> (COLLET; PALADINO; RUSSO, 2014)
	<i>Ensino (d)e história indígena</i> (WITTMANN, 2015)
	<i>Antropologia e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul</i> (URQUIZA, 2016)
Experiências com obras artísticas em Campo Grande (MS)	Museu das Culturas Dom Bosco (MCDB)
	Aldeia Urbana Marçal de Souza
	Bairro Tiradentes/ Rua Terena, s/n.
	Teatro Imaginário Maracangalha

Quadro I – Indicações de materiais e/ou atividades didático-pedagógicos.

Elaborado pelos autores

A maior parte dos materiais e/ou atividades didático-pedagógicos indicados são de fácil acesso a professores e estudantes e oportunizam a reflexão sobre a importância de valorizar e conhecer os povos indígenas no Brasil; são trabalhos que retratam a riqueza de culturas e histórias que não são contadas nos livros e materiais didáticos oferecidos pelo MEC e secretarias estaduais de educação nas escolas de ensino médio.

Os materiais didáticos audiovisuais propostos permitem que se trabalhem temas dos povos indígenas por meio do (re)conhecimento do diferente, como ser autônomo e detentor de especificidades culturais/comportamentais que não podem ser classificadas por meio de dualidades como inferior e/ou superior em qualquer sociedade.

Os trabalhos textuais são propostos aos professores responsáveis pelas disciplinas de história, geografia, sociologia e filosofia, possibilitando que o professor reflita sobre como as culturas e histórias dos povos indígenas no Brasil são marginalizadas e estigmatizadas dentro da educação básica. Os livros e textos trazem subsídios teóricos aos professores e estudantes debaterem o preconceito e a invisibilidade dos povos indígenas por meio de atividades questionadoras da visão etnocêntrica ainda dominante nos livros didáticos e no RCEM/MS.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estado do Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população de indígenas em todo o país, representados por diversas etnias, como guarani-kaiowá, guarani-ñandeva, terena, kadiwéu, guató, ofaié, kinikinau, atikum, kamba e chamacoco, cada qual detentora de especificidades étnicas, culturais e históricas.

A Lei n. 11.645/08 ainda é uma ferramenta importante para a consolidação de uma sociedade democrática que respeite e valorize os povos indígenas no Brasil, pois, sendo vítimas mais frágeis de múltiplas violências impetradas, muitas vezes, pelo Estado, esses povos no Mato Grosso do Sul também sofrem com a invisibilidade e o preconceito em relação a suas culturas e histórias dentro das escolas.

Após mais de dez anos de promulgação da lei fica evidente que o pensamento colonial ainda é dominante nos conteúdos do currículo escolar, marginalizando e estigmatizando os povos indígenas por meio de uma óptica eurocêntrica e manipuladora dos interesses de grupos econômicos. No currículo das escolas, os povos são submetidos a conteúdos que estigmatizam suas culturas e histórias como “primitivas e ultrapassadas.

Como a instituição escolar expressa o pensamento social dominante, o currículo torna-se um gerador de controle ideológico no Mato Grosso do Sul, impossibilitando a tomada de consciência de estudantes e professores para a valorização e o diálogo com as diferenças indígenas e sua rica diversidade étnico-cultural. Quando não se trabalha a temática indígena no conteúdo do currículo ou se trabalha de forma estereotipada, como o que acontece no ensino médio do Mato Grosso do Sul, fica clara a disposição do sistema de ensino em manter um modelo autoritário e manipulador dos interesses de grupos economicamente hegemônicos e conservadores.

Entretanto, como escapar de uma estrutura educacional que serve aos interesses hegemônicos e disfarça uma postura institucional de respeito à Lei n. 11.645/08? As análises realizadas apontam possibilidades de reinterpretação e questionamentos sobre os conhecimentos presentes em instrumentos de controle do trabalho didático pedagógico dos professores, como o RCEM/MS, ainda muito deficitários e pouco esclarecedores sobre a inclusão das culturas e histórias dos povos indígenas.

Os conhecimentos que por muito tempo expressavam verdades inquestionáveis dentro do currículo da educação pública hoje são constantemente discutidos por coletivos desejosos de autonomia e liberdade de pensamento. Ainda que o campo do currículo da educação básica esteja cercado de ideologias que produzem mais preconceito do que respeito e conhecimento sobre os povos indígenas no Brasil, cabe ao professor o desenvolvimento de novas formas e possibilidades para trabalhar a temática indígena nas salas de aula, com o uso do conhecimento científico, artístico e cultural construído sobre os povos indígenas disponível em vários ambientes educativos, como *sites*, museus, teatros e escolas.

A construção de uma sociedade democrática só é possível com a idealização de paradigmas educativos que valorizam e respeitam as diferenças étnicas no processo de formação do cidadão. Professores comprometidos com uma educação democrática devem se preparar para os desafios de uma sociedade em constante transformação. Entre esses aspectos, o cumprimento da Lei n. 11.645/08 na educação básica requer

urgência e disposição de todos os profissionais que compartilham os anseios e as inquietudes dos estudantes por uma escola cidadã e acessível às diversas formas de vivências e saberes.

SOBRE OS AUTORES

SANDERSON PEREIRA LEAL é professor de Sociologia da Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul na cidade de Campo Grande (SED/MS) e mestre em Educação pelo Programa Profissional em Educação da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS).

sandersonleal@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0001-8974-6383>

WALTER GUEDES DA SILVA é professor associado do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu – Mestrado Profissional em Educação – da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS).

guedes@uems.br

<https://orcid.org/0000-0001-6956-0119>

REFERÊNCIAS

ARROYO, M. G. *Currículo, território em disputa*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

ASCURI – Associação Cultural dos Realizadores Indígenas. Nossos vídeos. Disponível em: <https://www.ascuri.org/videos>. Acesso em: set. 2019.

AZEVEDO, F. et al. (2006). Manifesto do Pioneiros da Educação Nova. *Revista Histedbr on-line*, Campinas, n. especial, p. 88-204, 2016.

BHABHA, H. *O local da cultura*. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BITTENCOURT, C. M. F. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. In: PEREIRA, A. A.; MONTEIRO, A. M. (orgs.). *Ensino de histórias afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013, p. 101-132. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/37520969.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2018.

BRAND, A. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 382f. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

BRAND, A. “Quando chegou esses que são nossos contrários” – a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, Campo Grande, n. 12, p.21-51, 1998. Disponível em: <http://www.multitemas.ucdb.br/article/view/1235/1151>. Acesso em: 3 jul 2018.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei n. 9.394, de 20 de

- dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Senado Federal, 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 14 jan. 2019.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nºs 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 4 jul. 2019.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino médio: ciências humanas e suas tecnologias*. Brasília, 2006. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/cienciah.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2019.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 20 jul. 2019.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei n. 11.648, de 2 de junho de 2008. Altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/L11684.htm. Acesso em: 20 jul. 2019.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica*. Brasília: MEC, 2013.
- CARMO, C. R.; EDDINE, E. A. Desenvolvimento e transformação da sociedade pela educação em direitos humanos como processo permanente de conquistas. In: GUTIERREZ, J. P.; URQUIZA, A. H. A. (orgs.). *Direitos humanos e cidadania: desenvolvimento pela educação em direitos humanos*. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 223-242.
- CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil*: dados de 2017. 168p. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-Cimi.pdf. Acesso em: 30 ago. de 2019.
- COLLET, C.; PALADINO, M.; RUSSO, K. *Quebrando preconceitos*: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. v. 3. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014. (Série Traçados, v. 3). Disponível em: <https://www.ufrgs.br/lhiste/quebrando-preconceitos-subsidios-para-o-ensino-das-culturas-e-historias-dos-povos-indigenas>. Acesso em: set. 2019.
- CURY, C. R. J. A educação básica no Brasil. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 80, p. 168-200, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/es/v23n80/t2929.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2017.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Índios no Brasil. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/index.php#>. Acesso em: 12 jan. 2019.
- GILVERTE, A. P. *Quem são os povos indígenas para os estudantes? Reflexões sobre o currículo básico comum do estado de Minas Gerais*, 09/12/2014, 128f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de São Carlos: Biblioteca Digital de Teses. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/2741?show=full>. Acesso em: 26 jul. 2017.
- GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2018.
- GRAÚNA, G. Educação, literatura e direitos humanos: visões indígenas da lei 11.645/08. *Educação e*

- Linguagem*, v. 14, n. 23/24, p. 231-260, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/EL/article/view/2918>. Acesso em: 5 fev. 2018.
- GUTIERREZ, J. P. Os direitos dos povos indígenas. In: URQUIZA, A. H. A. (org.). *Culturas e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 281-304.
- HISTÓRIAS E CULTURAS INDÍGENAS NA ESCOLA. In: *Rede do Saber*. Produzido pelo Núcleo de Inclusão Educacional da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (videoaulas), 2018. Disponível em: <http://www.rededosaber.sp.gov.br/portais/Default.aspx?tabid=1249>. Acesso em: 1º set. de 2019.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Diretoria de Pesquisas. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 29 abr. 2019.
- ÍNDIOS no Brasil. Direção: Vincent Carelli. Edição: Tutu Nunes/editor. Realização: TV Escola/MEC/Vídeo nas Aldeias, Brasil (DVD), 2000. Disponível em: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php>. Acesso em: 2 set. 2019.
- LDB: *Lei de diretrizes e bases da educação nacional*. Atualizada até março de 2017. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_red.pdf. Acesso em: 2 jan. 2019.
- LEAL, S. P.; CALDERONI, V. A. O. A (quase) ausência de conhecimentos sobre os povos indígenas em um dos livros didáticos de sociologia da rede estadual de ensino de MS. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS, 12., *Anais...* Organização de Carla Fabiana Costa Calarge e Antonio Hilario Aguilera Urquiza. Campo Grande: UCDB, 2015, p. 475-491. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/oBrK9blGsFl_YejZTTHphZWVEQ2c/view. Acesso: 5 set. 2016.
- MATO GROSSO DO SUL. Secretaria de Estado de Educação. *Referencial curricular da rede estadual de ensino de Mato Grosso do Sul, Ensino Médio*. Campo Grande, 2012.
- MCDB – Museu das Culturas Dom Bosco. Disponível em: <http://www.mcdb.org.br/>. Acesso em: set. 2019.
- MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2018.
- MOREIRA, A. F. B. (org.). Currículo: Questões Atuais. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2001.
- O POVO brasileiro de Darcy Ribeiro. Idealização e direção: Isa Grinspum Ferraz. 1995. Fundação Darcy Ribeiro, TV Cultura e GNT. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rQOPdiEdX24>. Acesso em: 4 set. 2019.
- SÃO PAULO (Estado). Governo do Estado de São Paulo. Secretaria da Educação. Rede do Saber. Educação Escolar Indígena. Histórias e culturas indígenas. Escola de Formação e Aperfeiçoamento dos Profissionais da Educação do Estado de São Paulo “Paulo Renato Costa Souza”. Videoaulas. 2008. Disponível em: <http://www.rededosaber.sp.gov.br/portais/Default.aspx?tabid=1249>. Acesso em: 1 set. 2019.
- SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º grau*. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=26725. Acesso em: set. 2019.
- SILVA, M. P. A temática indígena no currículo e a Lei 11.645/2008: mais um desafio à realidade escolar. *Revista Contexto*, v. 4, n. 1-2, p. 111-126, 2013. Disponível em: https://www.fundaj.gov.br/images/stories/epepe/III_EPEPE/a_tematica_indigena.pdf. Acesso em: 2 fev. 2018.
- SILVA, M. P. A “presença” dos povos indígenas nos subsídios didáticos: leitura crítica sobre as abordagens

- das imagens e textos impressos. *Mnemosine Revista*, v. 1, n. 2, p. 221-243, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3iRrKJ>. Acesso em: 17 abr. 2015.
- SOUZA, I. A Lei 11.645 e a educação básica. In: URQUIZA, A. H. A. (org.). *Culturas e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 305-331.
- TEATRO Imaginário Maracangalha. *Tekoha*. Ritual de Vida e Morte do Deus Pequeno. Disponível em: <http://imaginariomaracangalha.blogspot.com/p/tekoha.html>. Acesso em: set. 2019.
- URQUIZA, A. H. A. *Antropologia e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2016.
- URQUIZA, A. H. A.; BANDUCCI, A. Culturas e relações interétnicas, algumas aproximações conceituais. In: URQUIZA, A. H. A. (org.). *Culturas e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2013, p. 167-216.
- VANUCHI, P. *Programa Nacional de Direitos Humanos*. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Brasília: SEDH, 2010.
- WENCESLAU, M. E.; SILVA, W. G. O espaço na comunidade indígena de Dourados – identidade e alteridade. *Revista Geográfica de América Central*, v. 2, p. 1-12, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/4517/451744820538.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2018.
- WITTMANN, L. T. (org.). *Ensino (d)e história indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Educação básica e o acesso de transexuais e travestis à educação superior

[*Basic education and access to transsexuals and travesties to higher education*]

Tatiane Lima^I

RESUMO • O presente artigo tem por objetivo discutir sobre como os debates de gênero e sexualidade durante a educação básica podem interferir no acesso de transexuais e travestis à educação superior, com base nos dados obtidos por meio de pesquisas realizadas por iniciativas de projetos, produções acadêmicas, organizações não governamentais (ONGs), redes de apoio ou de associações, como também por notícias em mídias sociais, além das ações governamentais que têm o intuito de promover equidade e respeito às identidades de gênero na escola. De acordo com o estudo proposto, embora as questões de gênero e sexualidade tenham obtido relevância em políticas e legislações que se vinculam tanto ao campo da educação como a outros campos, estudantes transexuais e travestis ainda têm dificuldade para concluir o período de escolaridade obrigatória. Por conseguinte, propor reflexões e trabalhar conceitos nas escolas de educação básica não é o suficiente, é preciso investir na formação inicial e continuada de todo o corpo docente. • **PALAVRAS-CHAVE** • Educação básica; educação superior;

transexualidade; travestilidade. • **ABSTRACT** • This article aims to discuss how gender and sexuality debates during basic education can interfere in the access of transsexuals and transvestites to higher education, based on data obtained through research carried out by project initiatives, academic productions, organizations non-governmental organizations (NGOs), support networks or associations, as well as news on social media, in addition to governmental actions aimed at promoting equity and respect for gender identities at school. According to the proposed study, although gender and sexuality issues have gained relevance in policies and legislation that are linked both to the field of education and to other fields, transsexual and transvestite students still have difficulty completing the period of compulsory schooling. Therefore, proposing reflections and working on concepts in basic education schools is not enough, it is necessary to invest in the initial and continuing training of the entire teaching staff. • **KEYWORDS** • Basic education; college education; transsexuality; transvestility.

Recebido em 16 de maio de 2020

Aprovado em 13 de outubro de 2020

LIMA, Tatiane. Educação básica e o acesso de transexuais e travestis à educação superior. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 70-87, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v11i77p70-87>

I. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS, Campo Grande, MS, Brasil).

Com a hipótese central de que as discussões sobre gênero e sexualidade na escola podem contribuir para o acolhimento de estudantes transexuais e travestis, por meio de coleta de dados quantitativos, além das ações governamentais que têm o intuito de promover equidade e respeito às identidades de gênero na escola, o presente artigo tem por objetivo discutir sobre como os debates de gênero e sexualidade durante a educação básica podem interferir no acesso de transexuais e travestis à educação superior.

Enquanto a expectativa de vida da população brasileira é de 74,9 anos, a de transexuais e travestis é de 35 anos, estando o Brasil como líder no *ranking* dos países que mais matam pessoas transexuais e travestis no mundo². A infecção por HIV/AIDS, as intervenções médicas clandestinas e a violência transfóbica são os três maiores indicadores de mortalidade, que estão, direta ou indiretamente, ligados às situações de marginalidade e exclusão social.

Em virtude da construção social e histórica do que é homem e do que é mulher, determinada a partir da matriz biológica feminino/masculino e de concepções morais e religiosas que estigmatizam as identidades de gênero que não correspondem à norma imposta, transexuais e travestis podem sofrer transfobia e ser excluídas/os de ambientes sociais por serem associadas/os ao pecado, à marginalidade e à patologia. Nesse contexto, a escola, como um espaço social historicamente instituído, carrega intrinsecamente determinações da sociedade que a estabelece.

Vide os dados³ da Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil, realizada em 2016 pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais: cerca de 60,2% das/os estudantes LGBT se sentem inseguras/os na escola em razão de sua orientação sexual, à medida que 42,8% se sentem inseguras/os em razão de sua expressão de gênero. Nesse contexto, reconhecemos que esse espaço responde de forma hostil às diferenças que não se enquadram no padrão socialmente imposto (GUIZZO; FELIPE, 2015).

2 De acordo com o dossiê da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), publicado em janeiro de 2020 (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

3 Os dados foram coletados em 2015, por meio de um questionário aberto, envolvendo estudantes maiores de 13 anos matriculadas/os no ensino fundamental.

Cabe ressaltar que, ao indicarmos e discutirmos sobre as ações necessárias na educação básica, não estamos desvalidando as políticas promulgadas na e para a educação superior, como as resoluções de nome social e cotas por exemplo, pelo contrário, reconhecemos que tais ações podem contribuir para o ingresso de transexuais e travestis que estão inseridas/os em segmentos sociais historicamente excluídos do direito à educação.

Sob essa perspectiva, e considerando que as discussões acerca das questões de gênero, sexualidade, preconceitos raciais e desigualdade de classes sociais devem ocorrer de modo a mitigar as ações discriminatórias, tanto por parte das/os estudantes quanto por parte do corpo docente da instituição, como mencionado anteriormente, o presente estudo tem como objetivo discutir sobre como os debates de gênero e sexualidade durante a educação básica podem interferir no acesso de transexuais e travestis à educação superior.

Para aprofundamento do tema, o artigo está organizado em três partes. Na primeira, denominada “(Pré)conceitos”, explicitamos brevemente os conceitos de gênero, transexualidade e travestilidade. Na segunda, “Políticas, discussões de gênero e espaço escolar”, apresentamos as ações governamentais que têm o intuito de promover equidade e respeito às identidades de gênero na escola e discutimos sobre esse espaço frente às diferenças. Na terceira parte, denominada “Transexuais, travestis e o acesso à educação superior”, analisamos o acesso de estudantes transexuais e travestis à educação superior. Por fim, teremos as considerações finais.

(PRÉ)CONCEITOS E CONTEXTUALIZAÇÃO

Neste tópico elucidamos que há pessoas que se identificam com determinadas identidades, seja por autopercepção e/ou posicionamento político, contudo, não temos pretensão de fazer classificações de como “deve ser” uma pessoa transexual e/ou travesti, apenas buscamos utilizar, visibilizar e evidenciar a singularidade dos termos. Para a compreensão sobre como são identificadas as pessoas transexuais e travestis na sociedade, o conceito de gênero é o prelúdio nessa discussão. Esse conceito, uma ferramenta política que se constitui sobre os corpos sexuados e que, sobretudo, enfatiza a construção social e histórica acima do sexo biológico, pode ser explicado fazendo parte do sujeito, constituindo-o, de acordo com as concepções e representações estabelecidas na sociedade e no contexto histórico (LOURO, 2000).

O gênero é entendido como uma das identidades (étnica, sexual, gênero, classe) que constituem as pessoas, no qual os elementos sociais e culturais são contribuintes. Todavia, é a autopercepção que deve ser considerada: conforme Jesus (2012, p. 8), “o que importa, na definição do que é ser homem ou mulher, não são os cromossomos ou a conformação genital, mas a autopercepção e a forma como a pessoa se expressa socialmente”. Nessa perspectiva, a identidade de gênero não está condicionada ao sexo biológico com o qual a pessoa nasce, está relacionada à afinidade com os gêneros masculino e/ou feminino, que são definidos a partir de questões sociais e históricas. Contudo, é pelo modo como as pessoas se sentem, se identificam e se situam no mundo que se estabelece a identidade de gênero, assim como a transexualidade e a travestilidade.

Quando as pessoas têm uma identidade de gênero que não corresponde ao sexo biológico, por exemplo, se reconhecem homem e têm vulva/vagina, são consideradas homens transexuais, ou, quando se reconhecem mulher e têm pênis, são consideradas mulheres transexuais e/ou travestis⁴. Isso posto, tanto a transexualidade quanto a travestilidade são construções identitárias localizadas no campo do gênero (BENTO, 2008). Quando as pessoas se identificam como travestis, muitas são associadas ao pecado e à marginalidade; quando se identificam como transexuais, são associadas à patologia. Essas associações são decorrentes do caráter histórico, político e social das identidades. O termo travesti, por exemplo, “é antigo, muito anterior ao conceito de ‘transexual’ e, por isso, muito mais utilizado e consolidado em nossa linguagem” (JESUS, 2012, p. 16), sendo quase sempre citado como sinônimo de “imitação”, “engano” ou de “fingir ser o que não se é”.

Com um contexto mais histórico, o termo travesti tem sido referenciado enquanto um adjetivo pejorativo, ligado “a uma figura hipersexualizada relacionada, quase diretamente, à prostituição, à criminalidade e à marginalidade” (FERREIRA, 2017, p. 13), em decorrência da grande quantidade de pessoas que se identificam como travestis, trabalham na prostituição e/ou estão em situações de vulnerabilidade. Além da vinculação à prostituição, a imagem da travesti permanece associada a uma figura com baixa escolaridade e baixa renda que, embora haja “um esforço sobretudo por parte dos movimentos sociais para promover uma imagem socialmente aceita, são ainda muito fortes os traços que associam a identidade travesti a aspectos bastante negativos, sendo a prostituição o seu mais forte marcador social” (SAGRILLO, 2017, p. 30).

Enquanto a identificação travesti está associada a prostituição, drogas, crimes e marginalidade, o termo transexual tem se consolidado por se relacionar a uma ideia higienizada e de maior *status* social (SOUZA JUNIOR, 2011). Contudo, a transexualidade permanece categorizada como patologia pela medicina, sendo classificada como “disforia de gênero” no Manual Diagnóstico e Estatístico de Doença Mental (DSM 5). A transexualidade também é nomeada como doença pelo Conselho Federal de Medicina (CFM), que definiu os critérios para o diagnóstico por meio da Resolução CFM n. 1.652/2002 (atualmente CFM n. 1.955/2010)⁵. Essa resolução autoriza e designa a cirurgia de transgenitalização para as pessoas portadoras de “desvio psicológico permanente de identidade sexual”, e foi base para a Portaria n. 1.707/2008 (atualmente n. 2.803/2013), que estabelece o processo transexualizador por meio do Sistema Único de Saúde (SUS).

Em suma, não são as diferenças estéticas, cirúrgicas ou psicológicas que irão

4 Há pessoas que podem se reconhecer mulheres transexuais, mulheres, mulheres travestis ou apenas travestis. É uma questão particular.

5 Em 2010 a resolução n. 1.652/2002 foi revogada e entrou em vigor a CFM n. 1955/2010, com pequenas alterações sobre a equipe multidisciplinar constituída por médica/o psiquiatra, cirurgiã/o, endocrinologista, psicóloga/o e assistente social.

definir a transexualidade e a travestilidade⁶. Essas autoidentificações acontecem a partir de visões de mundo, de conhecimento e pertencimento, e “as múltiplas diferenças e particularidades vivenciadas pelas pessoas nesse universo social não podem ser reduzidas a categorias ou classificações unificadoras” (BENEDETTI, 2005, p. 17).

Compreendemos que as atribuições da transexualidade à patologia e da travestilidade à marginalidade são estabelecidas e inferiorizadas pela sociedade com base no que é tido como diferente do padrão, podendo ser entendidas como estigmas que desempenham um papel de controle e fazem com que alguns grupos se tornem desvalorizados, enquanto outros se sintam de alguma forma superiores (AGGLETON; PARKER, 2001). O estigma é um constructo social, formado em determinado contexto temporal/histórico, que pode levar à exclusão social ao se consolidar em condutas que fazem com que a/o outra/o seja categorizada/o como inferior e/ou rejeitada/o. Essa exclusão social é alusiva ao ato de colocar à margem (social, cultural e politicamente) determinado grupo quando suas diferenças não são toleradas.

Bursztyn (2003, p. 60) aponta que a exclusão social, quando acompanhada pela estigmatização, refere-se a “um processo social de não reconhecimento do outro ou de pura rejeição. Trata-se de uma representação que tem dificuldades de reconhecer no outro direitos que lhe são próprios”. Ainda que determinada população não esteja formalmente excluída de direitos,

O conceito de exclusão social está mais próximo, como oposição, do de coesão social ou, como sinal de ruptura, do de vínculo social. Por similitude, encontra-se próximo, também, do conceito de estigma e mesmo, embora menos, do desvio. Neste caso, entre outras, a diferença reside no fato de que o excluído não necessita cometer nenhum ato de transgressão, inversamente ao desviante e à semelhança dos que sofrem discriminação pura e simples. A condição de excluído lhe é imputada do exterior, sem que para tal tenha contribuído direta ou mesmo indiretamente. (BURSZTYN, 2000, p. 59).

Em síntese, o autor entende que a exclusão social é similar ao estigma e não depende de nenhum ato de transgressão, isto é, a ruptura dos vínculos sociais não depende de ações por parte da pessoa excluída, de modo que a condição de excluído provém do exterior, da organização da sociedade. No tocante às vivências das pessoas transexuais e travestis, Jesus (2012) constata que pode haver uma exclusão estrutural, que se constitui desde o acesso dificultado ou impedido a direitos, ao mercado de trabalho e até mesmo ao uso de banheiros, sobretudo, a que se somam ameaças, agressões e homicídios em razão dos estigmas sobre suas identidades de gênero.

6 A única diferença socialmente perceptível é em relação aos homens transexuais, que, segundo Bento (2015, p. 31), relatam sofrer menor rejeição social, manifestada pelos olhares inquisidores, quanto mais conseguem ser reconhecidos socialmente como homens (PEDRA, 2018, p. 43).

POLÍTICAS, DISCUSSÕES DE GÊNERO E ESPAÇO ESCOLAR

As discussões sobre gênero e sexualidade têm ganhado visibilidade política desde o começo dos anos 2000, ao passo que ações governamentais que promovem equidade e respeito às identidades de gênero foram instituídas. Essas ações constituem o processo de transformação da sociedade, no qual a luta política dos movimentos sociais LGBT⁷ por garantia de direitos tem obtido reconhecimento.

A partir dos anos 2000, especialmente com a ascensão do governo Lula em 2003, o movimento LGBT incorporou em sua agenda a luta pela criminalização da homofobia, ao lado de outras reivindicações, algumas delas direcionadas a públicos específicos: travestis e homens e mulheres trans, por exemplo, que ansiavam pelo reconhecimento e direito ao uso do nome social. No campo da educação, a reivindicação é pela inclusão da temática sobre gênero e diversidade sexual nos currículos escolares. O que diferencia os dois momentos (antes e depois dos anos 2000) é que, com a maior participação dos movimentos sociais no governo, os movimentos passaram a ser cada vez mais representados no Estado e com meios mais eficazes de negociação. (SOUZA, 2016, p. 145).

No entanto, no contexto educacional⁸, essas ações enfrentam mais resistência para serem aceitas e consolidadas. Embora tenham sido promulgados planos e programas governamentais contendo propostas de ações relativas à educação, conscientização e mobilização frente às questões de gênero e sexualidade, como o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2004), o Programa Brasil sem Homofobia (2004), o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (2006), além do documento Gênero e Diversidade Sexual na Escola: Reconhecer Diferenças e Recuperar Preconceitos (2007), a efetivação dessas ações foi executada de modo precário.

Como exemplo, podemos citar a execução do Programa Brasil sem Homofobia (2004). Ainda que tenham sido efetuadas algumas metas relacionadas à realização de conferências e à criação de planos específicos, como o programa foi escrito de modo abrangente, outras atividades propostas ocorreram sem monitoramento, de forma dispersa e sem continuidade, envolvendo muito mais as ONGs do que órgãos estatais (SILVA, 2017).

O Programa Brasil sem Homofobia foi elaborado pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos e publicado pelo Ministério da Saúde em 2004. Resultado de uma articulação entre representantes de entidades nacionais e estaduais do movimento

7 A justificativa para o uso da sigla LGBT tem por base seu emprego no campo das políticas públicas, dado que as ações de âmbito federal buscam uma unificação com durabilidade temporal que perpassa gerações.

8 Ainda que nossos estudos estejam direcionados à educação básica e educação superior, cabe ressaltar que há outros espaços de educação, como os museus, nos quais também ocorrem processos de exclusão, uma vez que, no “âmbito geral dos museus, impera o raciocínio excludente ‘não tenho nada contra’, nos disse certo diretor de um museu mantido por fundos públicos, ‘mas esta não é a missão do meu museu’. Assim tem sido: os museus de arte, medicina, história, tecnologia ou até mesmo os comunitários se protegem em suas missões, que, evidentemente, não incluem a questão LGBT justamente por terem sido construídas em contextos fóbicos” (BAPTISTA; BOITA, 2014, p. 177).

LGBT e o governo federal, o programa apresenta como objetivo promover a cidadania de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais a partir da equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação. Os princípios que o norteiam são:

A inclusão da perspectiva da não discriminação por orientação sexual e de promoção dos direitos humanos de gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais, nas políticas públicas e estratégias do Governo Federal, a serem implantadas (parcial ou integralmente) por seus diferentes Ministérios e Secretarias;

A produção de conhecimento para subsidiar a elaboração, implantação e avaliação das políticas públicas voltadas para o combate à violência e à discriminação por orientação sexual, garantindo que o Governo Brasileiro inclua o recorte de orientação sexual e o segmento LGBT em pesquisas nacionais a serem realizadas por instâncias governamentais da administração pública direta e indireta;

A reafirmação de que a defesa, a garantia e a promoção dos direitos humanos incluem o combate a todas as formas de discriminação e de violência e que, portanto, o combate à homofobia e a promoção dos direitos humanos de homossexuais é um compromisso do Estado e de toda a sociedade brasileira. (CNCD, 2004, p. 12-13).

Com base nos princípios da inclusão da não discriminação, reafirmação da defesa e garantia dos direitos humanos, combate às formas de discriminação e violência e elaboração de políticas públicas direcionadas, esse programa é constituído de diferentes ações que preveem medidas para a ampliação da cidadania LGBT em eixos como segurança, cultura, saúde, educação e trabalho. No eixo educação, as ações são referentes a:

Elaborar diretrizes que orientem os Sistemas de Ensino na implementação de ações que comprovem o respeito ao cidadão e à não discriminação por orientação sexual;

Fomentar e apoiar curso de formação inicial e continuada de professores na área da sexualidade;

Formar equipes multidisciplinares para avaliação dos livros didáticos, de modo a eliminar aspectos discriminatórios por orientação sexual e a superação da homofobia; Estimular a produção de materiais educativos (filmes, vídeos e publicações) sobre orientação sexual e superação da homofobia;

Apoiar e divulgar a produção de materiais específicos para a formação de professores; Divulgar as informações científicas sobre sexualidade humana;

Estimular a pesquisa e a difusão de conhecimentos que contribuam para o combate à violência e à discriminação de LGBT;

Criar o Subcomitê sobre Educação em Direitos Humanos no Ministério da Educação, com a participação do movimento de homossexuais, para acompanhar e avaliar as diretrizes traçadas. (CNCD, 2004, p. 22-23).

Podemos observar que as ações sobre o direito à educação estão relacionadas especificamente à homofobia e homossexualidade, havendo somente um tópico sobre a sigla LGBT referente à pesquisa e difusão de conhecimentos para o combate

à violência e discriminação. Ao longo do documento, as especificidades das pessoas transexuais e travestis têm mais destaque nas ações sobre o direito ao trabalho, direito à segurança e no combate à violência e à impunidade.

No Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT publicado em 2009, as ações que citam especificidades das pessoas transexuais e travestis são referentes à prevenção e atenção à violência, ao direito à saúde de qualidade pelo SUS, como exemplo a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e implementação do processo transexualizador pelo SUS, e aos programas de enfrentamento à vulnerabilidade.

Esse plano foi elaborado pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH, 2009), apresentando diretrizes e ações para a elaboração de políticas públicas direcionadas para o público LGBT, e tem como objetivos específicos:

- 3.2.1. Promover os direitos fundamentais da população LGBT brasileira, de inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, dispostos no art. 5º da Constituição Federal;
- 3.2.2. Promover os direitos sociais da população LGBT brasileira, especialmente das pessoas em situação de risco social e exposição à violência;
- 3.2.3. Combater o estigma e a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. (SEDH, 2009, p. 10).

A partir dos objetivos específicos, o documento apresenta ações direcionadas ao público LGBT a serem implementadas por determinados órgãos do governo federal. Essas ações tinham prazos para implementação classificados como curto (para propostas cuja execução estava prevista no Orçamento de 2009) e médio (para as propostas cuja execução estava contemplada no Orçamento de 2010 e 2011). Atendendo à educação e com foco nas/os transexuais e travestis, há uma ação proposta a ser instituída a médio prazo, pelo MEC, relacionada à criação de um programa de bolsa de estudo de incentivo à qualificação e/ou educação profissional de transexuais e travestis em diversas áreas⁹.

O *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)*¹⁰ foi publicado em 2009, com edição revista e atualizada em 2010, e desenvolvido por meio de conferências nacionais e regionais, de modo que inclui como “alicerce de sua construção, propostas aprovadas em cerca de 50 conferências nacionais temáticas realizadas desde 2003 sobre igualdade racial, direitos da mulher, segurança alimentar, cidades, meio ambiente, saúde, educação, juventude, cultura etc.” (VANUCCHI, 2010, p. 17).

Esse programa está organizado em seis eixos orientadores – “Interação democrática entre Estado e sociedade civil”; “Desenvolvimento e direitos humanos”;

9 Há outras ações nas quais as pessoas transexuais e travestis estão referenciadas pela sigla LGBT, no entanto, nos atentamos às ações educacionais que tratam dessas pessoas em específico.

10 Para assimilar as demandas crescentes da sociedade, o Programa Nacional de Direitos Humanos tem três versões. As duas primeiras foram lançadas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1996 e em 2002. Enfatizamos discutir sobre a terceira versão, pois é a primeira a discorrer sobre especificidades de transexuais e travestis.

“Universalizar direitos em um contexto de desigualdades”; “Segurança pública, acesso à justiça e combate à violência”; “Educação e cultura em direitos humanos”; “Direito à memória e à verdade” –, subdivididos em 25 diretrizes, 82 objetivos estratégicos e 521 ações programáticas. No eixo “Universalizar direitos em um contexto de desigualdades”, um dos objetivos estratégicos é direcionado à garantia do respeito à livre orientação sexual e identidade de gênero, que apresenta, entre outras propostas, a ação pragmática de desenvolver meios para garantir o uso do nome social de travestis e transexuais. Ainda que não haja referência à educação, evidenciamos que essa ação pode ser considerada também na escola.

Apesar desses programas e planos representarem significativos avanços para a visibilidade social e política dos movimentos LGBT, as prefeituras não instituíram nenhuma ação de combate à homofobia, e o Congresso Nacional não aprovou nenhuma lei referente à cidadania LGBT, a não ser indiretamente na lei Maria da Penha e no Estatuto da Juventude (FERREIRA, 2017).

Ademais, também cabe destacar o fundamentalismo religioso que obstaculiza a efetivação de determinadas políticas. Além da suspensão do “Kit Escola sem Homofobia” em 2011, um conjunto de materiais com referências teóricas, conceitos e sugestões de atividades e oficinas para trabalhar a diferença de gênero e a orientação sexual nas escolas, parlamentares religiosos pressionaram o governo para a retirada de questões relacionadas à igualdade de gênero em planos de educação municipais e estaduais no ano de 2014:

Pressionados pelas bancadas religiosas e com respaldo das igrejas evangélicas e católica, deputados de ao menos oito Estados retiraram dos Planos Estaduais de Educação referências a identidade de gênero, diversidade e orientação sexual. Esses planos traçam diretrizes para o ensino nos próximos dez anos. Entre os trechos vetados estão metas de combate à “discriminação racial, de orientação sexual ou à identidade de gênero”, censos sobre situação educacional de travestis e transgêneros e incentivo a programas de formação sobre gênero, diversidade e orientação sexual. As bancadas religiosas afirmam que essas expressões valorizam uma “ideologia de gênero”, corrente que deturparia os conceitos de homem e mulher, destruindo o modelo tradicional de família. Já os que defendem a manutenção dessas referências dizem que as escolas precisam estar preparadas para combater a discriminação de gênero e para dar formação básica sobre sexualidade. O plano inclui temas como número de alunos por sala e remuneração de professores, mas a questão do gênero acabou dominando a discussão. Dos 13 Estados onde já foi aprovado, 8 eliminaram trechos que faziam referências à discussão de gênero, como Pernambuco, Espírito Santo, Paraná e Distrito Federal. (BRITTO; REIS, 2015).

A inclusão de pautas direcionadas às discussões sobre a igualdade de gênero e sexualidade nos planos visa combater a perpetuação da violência, da desigualdade e da discriminação relacionadas a gênero e orientação sexual que acontecem na escola, haja vista que

[...] a escola não produz as desigualdades (sejam elas de sexualidade, de gênero, de raça ou de classe, por exemplo), mas – muitas vezes – legitima-as na medida em que reitera no seu interior normas postas em circulação na sociedade. Essa reiteração se dá a partir dos comportamentos e falas de todos aqueles que por ela circulam, ou seja, professores, gestores, funcionários, alunos, responsáveis, entre outros. (GUIZZO; FELIPE, 2015, p. 11).

A escola, como um espaço social historicamente instituído, carrega intrinsecamente determinações da sociedade que a estabelece. Consequentemente, produz e reproduz diferenças, distinções e desigualdades por meio de múltiplos mecanismos de classificação, ordenamento e hierarquização que são reforçados a partir de um modelo referência a ser seguido,

No Brasil, operamos, explícita ou implicitamente, com uma identidade referência: o homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão (Louro, 1998). As *outras* identidades são constituídas, precisamente, como “outras” em relação a essa referência; em relação à identidade que, por se constituir na norma, no padrão e critério, goza de uma posição não marcada ou, em outros termos, é representada como “não problemática”. [...] a identidade que foge à norma, que se *diferencia* do padrão, que se toma marcada. Ela escapa ou contraria aquilo que é esperado, ela se desvia do modelo. (LOURO, 2000, p. 68).

Para Louro (2000), a partir do modelo “homem branco, heterossexual, classe média e cristão”, os mecanismos de classificação visam distanciar as outras identidades que são destoantes, tornando-as então marcadas como desviantes da norma, de modo que sejam vigiadas e inferiorizadas. Dessa forma, a escola, ao ser inicialmente concebida para acolher algumas/ns e, posteriormente, requisitada por aquelas/es às/aos quais havia sido negada, se faz diferente para determinados grupos e classes sociais.

Sob essa perspectiva, a escola é um espaço em que circulam preconceitos que colocam em movimento discriminações por gênero, orientação sexual, cor de pele e outras, e se tornam elementos estruturantes desse espaço que “são cotidiana e sistematicamente consentidos, cultivados e ensinados, produzindo efeitos sobre todos/as” (JUNQUEIRA, 2012, p. 103), isto é, os preconceitos podem desencadear ações discriminatórias que provocam a dominação de determinados grupos sobre outros e, principalmente, se transformam em dificuldades de acesso ou negação de direitos.

Miranda (2010) aponta que as ações discriminatórias na escola podem resultar na exclusão de determinadas/os estudantes. Segundo a autora, a discriminação é uma conduta disseminada em diversos campos da vida social que viola o direito das pessoas, e pode ser observada desde piadas até formas de tratamento e exclusão explícita ou velada. Quando a discriminação acontece no sistema educacional, “compromete a permanência de determinados grupos na escola” (MIRANDA, 2010, p. 21). Dessa forma, em relação ao cotidiano escolar, estudantes transexuais e travestis,

Com suas bases emocionais fragilizadas, têm que encontrar forças para lidar com o estigma e a discriminação sistemática e ostensiva [...]. As experiências de chacota, ridicularização e humilhação, as diversas formas de opressão e os processos de segregação e *guetização* a que estão expostas as arrasta como uma “rede de exclusão” que se fortalece, na ausência de ações de enfrentamento ao estigma e ao preconceito. (JUNQUEIRA, 2012, p. 18).

Na compreensão de Junqueira (2012), há uma “rede de exclusão” na escola, na qual as diversas formas de opressão e processos de segregação são fortalecidas com a ausência de ações contra o estigma e o preconceito, de forma que transexuais e travestis precisam, muitas vezes sozinhas/os, encontrar forças para lidarem e permanecerem no espaço escolar. Nessa perspectiva, podemos citar a pesquisa realizada por Luma Nogueira de Andrade em 2012, que identifica os elementos que interferem no cotidiano dessas/es estudantes na escola,

1- Não reconhecimento do nome feminino da travesti no momento da frequência e mesmo no cotidiano escolar; 2- Impedimento de acesso ao banheiro feminino; 3- Projeto Pedagógico que não reconhece a existência e singularidades da travesti na escola; 4- Ausência no currículo escolar de livro didático de conhecimentos sobre diversidade sexual; 5- Falta de formação para a comunidade escolar sobre a diversidade sexual, em especial no que se refere às travestis; 6- Desrespeito ao princípio laico do estado; 7- Regimento Escolar que simbolicamente pune as expressões culturais das travestis na escola; ou a ausência deste induzindo os gestores a determinarem normas fundadas em um habitus heteronormativo; 8- Não aceitação ou criação de artifícios para o impedimento da participação das travestis na festa de formatura e em outras celebrações. (ANDRADE, 2012, p. 245).

Frente às formas de opressão e segregação explicitadas nos dados obtidos na pesquisa, reconhecemos que, frente à permanência de estudantes transexuais e travestis, torna-se mais comum ocorrer a “expulsão escolar”.

Para os casos em que as crianças são levadas a deixar a escola por não suportarem o ambiente hostil, é limitador falarmos de “evasão” [...]. Na verdade, há um desejo de eliminar e excluir aqueles que “contaminam” o espaço escolar. Há um processo de expulsão, e não de evasão. É importante diferenciar “evasão” de “expulsão”, pois, ao apontar com maior precisão as causas que levam crianças a não frequentarem o espaço escolar, se terá como enfrentar com eficácia os dilemas que constituem o cotidiano escolar, entre eles, a intolerância alimentada pela homofobia. (BENTO, 2011, p. 555).

Concordamos com Bento (2011) ao pontuar que, quando a escola se apresenta como um espaço incapaz de acolher, a saída de estudantes transexuais e travestis não se relaciona apenas à evasão escolar. A expulsão escolar dessas/es estudantes está associada à proibição e/ou desrespeito com o uso do nome social, ao impedimento de utilizar o banheiro de acordo com suas identidades de gênero, e ao preconceito tanto por parte das/os alunas/os quanto das/os profissionais de educação.

A proibição e/ou desrespeito com o nome social é uma das principais formas de excluir as/os estudantes transexuais e travestis, tanto na escola quanto em outros ambientes sociais. Alves e Moreira (2015) evidenciam que para transexuais e travestis o nome social é mais do que um conjunto de letras, significa o pertencimento e a identificação com o gênero no qual a pessoa se reconhece. O nome social, comumente, é escolhido pela própria pessoa transexual e travesti, uma vez que o nome civil pode ser incongruente com a identidade de gênero reconhecida. Nessa perspectiva, as/os autoras/es afirmam que, quando há a negação/rejeição do nome social pelas outras pessoas, há uma negação do direito de existência,

A população transgênero é historicamente estigmatizada e marginalizada por se desviar dos padrões impostos como normais acerca da identidade de gênero. A ocorrência de violências (físicas, psicológicas e simbólicas) contra essa população é constante. De modo velado, violenta-se o indivíduo ao excluí-lo do convívio social saudável, dificultando seu acesso aos serviços e sequer reconhecendo sua identidade. (SILVA et al., 2017, p. 836).

Na compreensão das/os autoras/es, o não reconhecimento da identidade de gênero de uma pessoa transexual e travesti, tal como o desrespeito com o uso de seu nome social, pode se configurar como uma forma de exclusão do convívio social que pode causar sofrimento, constrangimento e dificuldade de acesso a serviços. Nesse contexto, a obrigatoriedade do uso do nome social é um elemento contribuinte na ampliação e no acesso dessa população a diversos espaços sociais^{II}. Além do nome social, outra causa da expulsão escolar de estudantes transexuais e travestis está associada ao uso dos banheiros, posto que esse pode se tornar um espaço de violência e exposição:

O banheiro da escola é muito mais que um espaço reservado à realização de necessidades fisiológicas; ele é parte fundamental do processo de construção de identidades e reprodução das diferenças, e é neste espaço que as/os estudantes transexuais e travestis passam por constrangimentos, aversões e diversas outras formas de agressão e segregação. (OLIVEIRA JUNIOR; MAIO, 2016, p. 167).

Para estudantes transexuais e travestis, o impedimento da utilização do banheiro de acordo com suas identidades de gênero reflete intolerância às suas diferenças e pode interferir na escolarização. Segundo as/os autoras/os, o banheiro é mais que um espaço reservado às necessidades fisiológicas, integra o processo de reconhecimento e aceitação das/os referidas/os estudantes, sobretudo, o impedimento do uso pode legitimar o preconceito e ações discriminatórias.

As ações discriminatórias dizem respeito às agressões verbais e físicas que

II Ressalta-se a importância do Decreto n. 8.727/2016, que dispõe acerca do uso do nome social para pessoas travestis e transexuais, bem como sobre o reconhecimento de sua identidade de gênero, “que diz respeito à forma como se relaciona com as representações de masculinidade e feminilidade e como isso se traduz em sua prática social, sem guardar relação necessária com o sexo atribuído no nascimento” (BRASIL, 2016). Esse decreto foi regulado em 2018 pelo Supremo Tribunal Federal.

estudantes transexuais e travestis podem sofrer por parte das/os colegas de classe. No entanto, a expulsão escolar também pode ser ocasionada pelo silenciamento das/os profissionais da educação que não sabem lidar com a realidade dessas/es estudantes:

Na maioria das vezes, a escola é um dos principais desencadeadores desses processos de exclusão expressos por uma violência anunciada, na maioria das vezes por parte do corpo discente, e outra violência velada e/ou silenciada, pelos/as agentes escolares. Cabe ainda destacar que essas formas de violência, sobretudo a anunciada, muitas vezes se consagra em outra forma de violência a qual definimos como violência materializada, incidindo diretamente na possibilidade de prejuízo e/ou violação física por parte da pessoa exposta. (FRANCO; CICILLINI, 2015, p. 9).

Franco e Cicillini (2015) salientam que a violência anunciada por parte das/os alunas/os e, em conjunto, a violência velada pelo corpo docente, como, por exemplo, a omissão e a invisibilização diante da discriminação, constituem o processo de expulsão de estudantes transexuais e travestis, que, somando à exclusão social, originada no ambiente familiar e sucedida a outros setores, pode limitar o acesso à educação superior, à melhoria das qualificações profissionais e ao mercado de trabalho.

TRANSEXUAIS, TRAVESTIS E O ACESSO À EDUCAÇÃO SUPERIOR

Excluídas/os do ambiente familiar e escolar, Helio Irigaray (2010) aponta que o preconceito e os estigmas dos quais os transexuais e travestis são alvos podem influir e limitar o acesso à educação superior. Um exemplo do limitado acesso são os resultados de uma pesquisa realizada entre 2011 e 2015 pelo projeto “Direitos e violência na experiência de travestis e transexuais na cidade de Belo Horizonte: construção de um perfil social em diálogo com a população”, que, de acordo com Scote (2017, p. 25), mostra que,

[...] embora a maioria das travestis pesquisadas tenha conseguido terminar o ensino médio, é muito pequeno o número das que conseguem ingressar nas universidades. Com relação à taxa de escolaridade das 138 entrevistadas que frequentaram a escola – tendo como base a última série cursada com aprovação – observa-se que: 6,5% (8) não passaram da 4ª série do Ensino Fundamental; 25,4% (35) estudaram entre a 5ª e a 8ª série do Ensino Fundamental; 59,4% (82) estudaram até o 3º ano do Ensino Médio. Quanto ao Ensino Superior: 6,5% (9) declararam tê-lo iniciado sem, no entanto, ter se formado; apenas 2,2% (3) responderam possuir o Ensino Superior Completo. 0,7% (1) encontrava-se na alfabetização de adultos, no período de aplicação do questionário. Ou seja, 91,3% das entrevistadas não passaram do Ensino Médio.

Os resultados da pesquisa apontam que, de 138 entrevistadas, 82 concluíram o ensino médio, no entanto, em relação à educação superior, 9 declararam ter ingressado mas não concluíram e apenas 3 são formadas. Ou seja, embora a maioria

das mulheres transexuais e travestis pesquisadas tenha conseguido concluir o ensino médio, o número das que conseguem ingressar nas universidades ainda é relativamente baixo. Essa pesquisa foi realizada pelo Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT (Nuh) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob a coordenação do professor Marco Aurélio Máximo Prado, e levantou dados sobre escolaridade, família, trabalho, religião, transformação do corpo, saúde, violência, políticas públicas, lazer e perfil social de mulheres transexuais e travestis que trabalham na prostituição no município de Belo Horizonte e região metropolitana.

Os dados obtidos pela pesquisa não são de âmbito nacional, não havendo, também, dados produzidos e disponibilizados pelo poder público que considerem o recorte transexual e travesti, referente à população LGBT. A ausência de dados nacionais dificulta a obtenção de informações sobre as vivências dessas pessoas em determinadas áreas, como saúde, educação, trabalho, e em diferentes regiões (PEDRA, 2018).

As pesquisas realizadas e os dados disponíveis são oriundos de notícias em mídias sociais, ou são resultados de iniciativas de projetos, produções acadêmicas, organizações não governamentais (ONGs), redes de apoio ou de associações¹². Como exemplo, uma pesquisa realizada pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) verificou que 90% das mulheres transexuais e travestis vivem da prostituição como fonte de renda devido à dificuldade de inserção no mercado formal de trabalho (PEDRA, 2018).

Como não há dados oficiais – por exemplo, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) ou do MEC – sobre como e quantas/os transexuais e travestis ingressam na educação superior anualmente, a pesquisa que contabilizou a vivência de transexuais e travestis na educação superior foi divulgada pela reportagem “No ensino superior, o espelho da exclusão de pessoas trans”, escrita pelas/os jornalistas Bianca Gomes, Caio Faheina e João Ker em 2019, veiculada em *O Estadão*. Segundo a matéria, transexuais e travestis representam cerca de 0,1% do total de 420 mil estudantes das universidades federais, a partir de um levantamento realizado em 2018 pela Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes), em parceria com o Fórum Nacional de Pró-Reitores de Assistência Estudantil (Fonaprace).

Nesse contexto, movimentos de transexuais e travestis e ONGs têm criado projetos direcionados à escolarização de transexuais e travestis, como o Coletivo Transformação, realizado em São Paulo (SP), o TransEnem e a ONG TransVest, em Belo Horizonte (MG) e Porto Alegre (RS), o Prepara Trans, em Goiânia (GO), o Prepara, Nem!, no Rio de Janeiro (RJ), e o Transviando o Enem, em Salvador (BA). Todos esses projetos oferecem cursinhos preparatórios para a realização do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) especificamente para transexuais e travestis.

Já no contexto da educação superior, as universidades públicas também têm promovido ações direcionadas ao acesso e à permanência, como resoluções internas

12 Como a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT) e a Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes).

acerca do nome social e cotas específicas para a referida população. Como exemplo, em 2009, a Universidade Federal do Amapá (Unifap) foi a primeira instituição a implementar uma resolução dispoendo sobre a inclusão do nome social de estudantes e servidoras/es transexuais e travestis. Conforme uma notícia publicada em 2016, de 63 universidades federais, em média, 50 já tinham resoluções a respeito do uso do nome social (LEWER, 2016).

Em relação às cotas, a Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) dispôs um processo seletivo com reserva de vagas para transexuais e travestis no ano de 2018, bem como a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) criou vagas para pessoas trans em seis programas de pós-graduação. Em 2019, a Universidade do Estado da Bahia (Uneb) também adotou o sistema de cotas para essa população, na graduação e pós-graduação. Nessa perspectiva, ainda que o número de transexuais e travestis que concluem o período de escolaridade básica seja ínfimo, a luta política pela conquista de direitos tem surtido efeito, e as universidades têm buscado se adequar ao compor novas ações institucionais.

Ademais, aqui também cabe ressaltar a importância das cotas para negras/os, haja vista que as intersecções (CRENSHAW, 2012), como raça e classe, são condições que também podem interferir na relação de transexuais e travestis com o acesso à educação superior, uma vez que essas diferenciações sociais enfrentam outras discriminações estruturadas pela dominação e opressão, como o racismo e o classismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analizamos que o acesso à educação no Brasil, ainda que estabelecido como um direito na Constituição Federal de 1988, tem sido limitado por aspectos como renda familiar, cor/etnia, gênero, questões socioeconômicas e culturais etc. Em consequência, a educação superior, que era reservada para a camada privilegiada da sociedade, ainda tem sido restringida pela diferença econômica e cultural perpetuada pela seleção histórica.

Nesse segmento, ao direcionarmos o olhar para a escola, identificamos que as desigualdades sociais também são perpetuadas e reforçadas por meio de ações discriminatórias e/ou mediante silenciamento por parte do corpo docente. Como consequência, determinadas/os estudantes são “expulsas/os” desse espaço em razão da ausência de reconhecimento de direitos e acolhimento às diferenças.

Conforme discutido inicialmente, embora as questões de gênero e sexualidade tenham obtido relevância em políticas e legislações que se vinculam tanto ao campo da educação como a outros campos, estudantes transexuais e travestis ainda têm dificuldade para concluir o período de escolaridade obrigatória. Por conseguinte, propor reflexões e trabalhar conceitos nas escolas de educação básica não é o suficiente, é preciso investir na formação inicial e continuada de todo o corpo docente.

SOBRE A AUTORA

TATIANE LIMA é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

tatianelimaufms@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7472-500X>

REFERÊNCIAS

- AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. *Estigma, discriminação e AIDS*. Rio de Janeiro: Abia, 2001.
- ALVES, Cláudio; MOREIRA, Maria. Do uso do nome social ao uso do banheiro: (trans) subjetividades em escolas brasileiras. *Quaderns de Psicologia*. v. 17, n. 3, 2015, p. 59-69. Disponível em: <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsPsicologia/article/viewFile/303189/392825>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola: assujeitamento ou resistência à ordem normativa*. 2012. 279f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira). Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2012.
- BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Protagonismo LGBT e museologia social: uma abordagem afirmativa aplicada à identidade de gênero. *Cadernos do CEOM*. v. 27, n. 41, 2014, p. 175-192. Disponível em: https://www.academia.edu/11642273/Protagonismo_LGBT_e_museologia_social_uma_abordagem_afirmativa_aplicada_%C3%Ao_identidade_de_g%C3%AAnero. Acesso em: 26 set. 2020.
- BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (orgs.). *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis em transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, Antra, IBTE, 2020. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3aancia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>. Acesso em: 24 set. 2020.
- BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 2, 2011, p. 548-559.
- BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)*. rev. e atual. Brasília: SDH/PR, 2010. Disponível em: <https://www.ohchr.org/documents/issues/nhra/programmanacionaldireitoshumanos2010.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria-geral. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto n. 8.727, de 28 de abril de 2016. Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8727.htm. Acesso em: 26 set. 2020.
- BRITTO, Patrícia; REIS, Lucas. Por pressão, planos de educação de 8 Estados excluem “ideologia de gênero”. *Folha de S. Paulo*, 25 de junho de 2015. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/educacao/2015/06/1647528-por-pressao-planos-de-educacao-de-8-estados-excluem-ideologia-de-genero.shtml>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- BURSZTYN, Marcel (org.). *No meio da rua: Nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

- CFM – Conselho Federal de Medicina. Resolução CFM n. 1.955, de 12 de agosto de 2010. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 3 set. 2010, Seção I, p. 109-110. Revoga a Resolução CFM n. 1.652, de 06-11-2002. Revogada pela Resolução CFM n. 2.265, de 20-09-2019. Dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a Resolução CFM n. 1.652/02. (Publicada no Diário Oficial da União; Poder Executivo, Brasília-DF, n. 232, 2 dez. 2002. Seção I, p. 80/81).
- CNCD – Conselho Nacional de Combate à Discriminação/Ministério da Saúde. *Brasil sem Homofobia: Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e de Promoção da Cidadania Homossexual*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: http://sisnov.campinas.sp.gov.br/biblioteca/gerais/brasil_sem_homofobia.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.
- CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *Painel: Cruzamentos raça e gênero*. São Paulo: Ação Educativa, 2012.
- FERREIRA, Tatiana de Souza. *Os processos de entrada e permanência das travestis e das mulheres transexuais no mercado de trabalho*. 2017. 45f. Monografia (Graduação em Terapia Ocupacional). Departamento de Terapia Ocupacional, Universidade Federal da Paraíba, 2017.
- FRANCO, Neil; CICILLINI, Graça. Professoras travestis e transexuais brasileiras e seu processo de escolarização: Caminhos percorridos e obstáculos enfrentados. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPEd, 36., *Anais...* Goiânia/GO: Universidade Federal de Goiás, 2015. Disponível em: http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt23_trabalhos_pdfs/gt23_3241_texto.pdf. Acesso em: 20 mar. 2020.
- GOMES, Bianca; FAHEINA, Caio; KER, João. No ensino superior, o espelho da exclusão de pessoas trans. *Estadão*. São Paulo, 5 de junho de 2019. Disponível em: <https://arte.estadao.com.br/focas/capitu/materia/no-ensino-superior-o-espelho-da-exclusao-de-pessoas-trans>. Acesso em: 13 out. 2020.
- GUIZZO, Bianca; FELIPE, Jane. Avanços e retrocessos em políticas públicas contemporâneas relacionadas a gênero e sexualidade: Entrelaces com a educação. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPEd, 37., *Anais...* Florianópolis/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. Disponível em: <http://www.anped.org.br/biblioteca/item/avancos-e-retrocessos-em-politicas-publicas-contemporaneas-relacionadas-genero-e>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- IRIGARAY, Hélio. Identidades sexuais não hegemônicas: a inserção dos travestis e transexuais no mundo do trabalho sob a ótica queer. In: ENCONTRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS DA ANPAD, 6., *Anais...* Florianópolis/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/eneo425.pdf>. Acesso em: 27 set. 2020.
- JESUS, Jaqueline Gomes. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Guia técnico sobre pessoas intersexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião. 2. ed. Brasília, 2012. Disponível em: <http://www.diversidadessexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8A-NERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2020.
- JUNQUEIRA, Roberto Diniz. Pedagogia do armário e currículo em ação: heteronormatividade, heterossexismo e homofobia no cotidiano escolar. In: MISKOLCI, Richard (org.). *Discursos fora de ordem: deslocamentos, reinvenções e direitos*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 277-305.
- LEWER, Laura. 13 universidades estaduais não têm resolução para uso do nome social. *G1 Educação*. 17/5/2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/14-universidades-federais-nao-tem-resolucao-para-uso-do-nome-social.ghtml>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 7-34.
- MIRANDA, Shirley Aparecida de. *Diversidade e ações afirmativas: combatendo as desigualdades sociais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- OLIVEIRA JUNIOR, Isaias B. de; MAIO, Eliane R. *Re/des/construindo in/diferenças: a expulsão compul-*

- sória de estudantes trans do sistema escolar. *Revista da FAEEB – Educação e Contemporaneidade*, v. 25, n. 45, 2016, p. 159-172. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/viewFile/2292/1598>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- PEDRA, Caio Benevides. *Acesso à cidadania por travestis e transexuais no Brasil: um panorama da atuação do Estado no enfrentamento das exclusões*. 2018. 275f. Dissertação (Mestrado em Administração Pública). Fundação João Pinheiro, Escola de Governo Professor Paulo Neves de Carvalho, 2018.
- SAGRILLO, Daniel Duarte. *Jovens transgêneros: percursos biográficos sobre a busca de si e as relações de trabalho*. 2017. 112f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal Fluminense, 2017.
- SCOTE, Fausto Delphino. *Será que temos mesmo direitos a universidade? O desafio do acesso e a permanência de pessoas transexuais no ensino superior*. 2017. 152f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, 2017.
- SEDH – Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Subsecretaria de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos. Programa Brasil sem Homofobia. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Brasília: Ministério da saúde, 2009. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/pp/a_pdfdht/plano_nacional_lgbt_2009.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.
- SILVA, Anna Camila Lima e et al. A influência da escolaridade dos pais e da renda familiar no desempenho dos candidatos do Enem. In: XXXVII ENCONTRO NACIONAL DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO, 37., Anais... Joinville/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2017. Disponível em http://www.abepro.org.br/biblioteca/TN_STO_243_410_32201.pdf. Acesso em: 19 mar. 2020.
- SILVA, Tamires Barbosa Rossi. *“Experiências multissituadas: entre cursinhos trans e ativismos: quais narrativas, que cidadania é essa?”*. 2017. 145f. Dissertação (Mestrado em ciências sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2017.
- SOUZA, José Antonio Corrêa de. *A política educacional brasileira em interface com a diversidade sexual no período de 2003 a 2014*. 2016. 172f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Tuiuti do Paraná, 2016.
- SOUZA JUNIOR, Samuel Luiz de. *Direitos sexuais e políticas públicas: o combate à discriminação para a concretização dos direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) no estado do Pará*. 2011. 157f. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, 2011.
- VANUCCHI, Paulo. Prefácio. In: BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)*. rev. e atual. Brasília: SDH/PR, 2010, p. 15-19. Disponível em: <https://www.ohchr.org/documents/issues/nhra/programanacionaldireitoshumanos2010.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

Sobre “ser caboclo”: as vozes de caboclos do Oeste catarinense

[About “being caboclo”: the caboclos voices from the west Santa Catarina]

Maria de Souza¹

Luci dos Santos Bernardi²

Jorge Alejandro Santos³

Este trabalho contou com auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (Fapesc), na modalidade de bolsa de estudo integral.

RESUMO • O presente artigo intenta “dizer” a cultura cabocla da região Oeste de Santa Catarina (Brasil) com o objetivo de identificar e caracterizar elementos dessa etnia que mobilizam o (re)conhecimento do “ser caboclo”. Caracteriza-se como um estudo qualitativo baseado em uma análise documental feita a partir do portfólio de entrevistas realizadas pelo Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM) em 2006, que inventariou e salvaguardou aspectos da cultura imaterial cabocla dessa região. Considerando que o contexto histórico tem marginalizado essa etnia que vê suas formas de vida serem esquecidas com o tempo, buscamos oportunizar o (re)conhecimento e valorização da cultura cabocla do Oeste de Santa Catarina. • **PALAVRAS-CHAVE** • Cultura; “ser caboclo”; Oeste catarinense. • **ABSTRACT** •

The present article intends to “tell” the *caboclo* culture of the western region of Santa Catarina, Brazil, aiming to identify and characterize elements of this ethnicity that mobilize the reconnaissance of the “being *caboclo*”. It is characterized as a qualitative study based on a documentary analysis made from the portfolio of interviews conducted by the Western Memory Center of Santa Catarina (CEOM) in 2006, which inventoried and safeguarded aspects of the *caboclo* immaterial culture of this region. Considering that the historical context has marginalized this ethnicity that sees its life forms being forgotten over time, we seek to provide the reconnaissance and appreciation of the *caboclo* culture of western Santa Catarina. • **KEYWORDS** • Culture; “being *caboclo*”; West of Santa Catarina.

Recebido em 23 de setembro de 2019

Aprovado em 6 de outubro de 2020

SOUZA, Maria de; BERNARDI, Luci dos Santos; SANTOS, Jorge Alejandro. Sobre “ser caboclo”: as vozes de caboclos do Oeste catarinense. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 88-107, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i77p88-107>

1 Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó, Chapecó, SC, Brasil).

2 Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI, Frederico Westphalen, RS, Brasil).

3 Universidad de Buenos Aires (UBA, Buenos Aires, Argentina).

Almejando a compreensão do “ser caboclo” na região Oeste de Santa Catarina Brasil, este estudo foi desenvolvido com o intuito de “dizer” essa cultura nesse contexto. É uma tentativa de superar reducionismos e analisar essa etnia⁴ positivamente (MARCON, 2003). A cultura cabocla se forma no entrecruzamento de muitos e gera um novo modo de manifestar-se no mundo. Não podemos atribuir ao caboclo apenas características dos povos indígenas ou afrodescendentes, tampouco aquelas de ascendência europeia, já que todos esses elementos são ressignificados na cultura cabocla.

Este texto emerge de um estudo documental ancorado no portfólio de entrevistas do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM)⁵ da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó). A escuta dos caboclos foi realizada por essa instituição, no ano de 2006, através do projeto “Caboclos e novas etnicidades no Oeste catarinense”, que teve o objetivo de inventariar e salvaguardar aspectos da cultura imaterial cabocla dessa região. As entrevistas foram gravadas, totalizando quase 1.000 páginas transcritas disponíveis no Banco de Dados do Centro de Documentação do CEOM. O acervo revela a fala dos caboclos sobre sua cultura, através de entrevistas que potencialmente preservam sonoridades, “sotaques”, palavras próprias de um modo de se expressar verbalmente, singularizado por esse grupo de pessoas que seguem experimentando a vida e conferindo a ela suas próprias tonalidades (CEOM, 2008). Nesse cenário, 43 entrevistas do portfólio constituem o *corpus* de documentos investigados no estudo que aqui apresentamos, que objetiva elencar elementos da cultura cabocla regional que mobilizam o (re)conhecimento do “ser caboclo”.

Amparamo-nos em Moraes e Galiazzi (2016) para a análise das entrevistas, através da análise textual discursiva (ATD). Essa metodologia proporciona a construção de novos sentidos para um texto já construído. Ancorado nesse método de análise, este estudo emerge a partir de três passos: primeiro, a leitura e fragmentação dos textos;

4 Do grego *ethnos*: pessoas que partilham dos mesmos costumes, modos de ser e fazer. Compreendemos que o caboclo se constitui a partir de um reconhecimento enquanto comunidade que se construiu nos primeiros processos de colonização da região Oeste catarinense, se fazendo como um grupo social/étnico que se diferencia dos demais.

5 O CEOM mantém como características fundamentais a divulgação científica e cultural e a preocupação com a história e a pré-história regional¹ (CEOM, s. d.)

segundo, a construção de unidades de sentido, buscando retratar aspectos culturais dos caboclos que de algum modo os diferenciam de outras culturas; terceiro, o processo de categorização para as unidades de sentido, numa descoberta emergente.

O estudo proporcionou a organização de três categorias: a compreensão de que a forma como essa etnia se expressa e vive apresenta uma forte relação com os *ensinamentos de São João Maria*⁶, pois é possível relacionar falas de diferentes contextos ao que o monge ensinava; um olhar para a *coletividade* – as formas de vida dos caboclos se concentravam na vivência em grupos e diversas manifestações se englobam no fazer coletivo; uma maneira de *reconhecer-se caboclo*, que oportuniza enunciar as suas características e desenvolver a sua diferença cultural.

SÃO JOÃO MARIA E O “SER CABOCLO” DO OESTE CATARINENSE

São João Maria foi um santo monge, ele só falou a verdade, ele contou pro povo o que nós tá vendo hoje (Rita Fernandes da Silva, 78 anos, Chapecó)⁷.

O cenário das falas dos entrevistados oportuniza compreender que, para a maioria dos caboclos, São João Maria se revela como alguém que os representa. O monge faz parte de um imaginário histórico e cultural, como apresentamos na sequência.

João Maria de Agostini, segundo Karsburg (2012), foi um eremita vindo da Itália que desembarcou na cidade do Rio de Janeiro no dia 19 de agosto de 1844, declarando-se como “solitário eremita a serviço de seu ministério”, afirmando habitar nas “matas”. Foi registrado no cartório de Sorocaba (SP) no dia 24 de dezembro de 1844. Tinha, então, 43 anos de idade e, segundo os registros, era *aleijado*⁸ de três dedos da mão esquerda. A pesquisa de Karsburg (2012) apresenta os trajetos percorridos pelo monge, os quais perpassam quase toda a América e, segundo o autor, ele teria falecido no meio-oeste dos Estados Unidos, na década de 1860.

Assim, a figura de São João Maria, conhecida em meio aos caboclos como um profeta de Deus, e as crenças nele depositadas fazem parte de um imaginário que não é só mitológico. É a construção de uma história que foi passada de geração a geração e constitui a formação social, cultural e identitária dos caboclos da região em estudo.

Na história popular, há algumas controvérsias sobre fatos como a verdadeira imagem do monge e suas profecias: alguns anunciavam que ele iria se retirar e muitos

6 A nomenclatura “São João Maria” foi atribuída por populares da região e faz referência ao primeiro monge que peregrinou pela América a partir do ano de 1844, sendo seu nome de origem João Maria de Agostini. Neste texto diferenciamos ele de seus seguidores. Quando há referências ao monge e as suas influências na identidade cabocla, elas se relacionam à figura de João Maria de Agostini, conhecida e compreendida no meio caboclo através da história oral.

7 As falas utilizadas neste estudo fazem parte do acervo de entrevistas. Portanto, preservamos a transcrição ao modo desenvolvido pelo museu, mantendo as marcas características de conversas informais.

8 Como o referido autor explica, ser aleijado não significava a falta dos dedos, como se pode pensar: seria uma deficiência em três dedos da mão esquerda, uma atrofia que lhe dificultava os movimentos.

seguiriam seu legado; outros se diziam enviados de São João Maria e, inclusive, mudavam de nome para assemelhar-se com o monge, como é o caso de José Maria de Jesus, que ficou conhecido pela sua atuação na Guerra do Contestado⁹ e muitas vezes é confundido com o próprio São João Maria. Os relatos dos caboclos condizem com as constatações das pesquisas sobre o tema: “João Maria foi um santo monge, *não aquele João Maria de história que tem aí*, São João Maria ele caminhou a muitos anos, minha avó falou com ele, ele era um santo monge que aparecia e desaparecia” (Rita Fernandes da Silva, 78 anos, Chapecó – grifos nossos).

Alguns caboclos fazem referência à possibilidade de terem percorrido a região pessoas diferentes usando até mesmo o nome de São João Maria. Isso pode acontecer pelo fato de que os entrevistados fazem parte da geração que não conheceu São João Maria e, quando relatam que a mãe ou o pai estiveram com o monge, provavelmente já eram seus seguidores:

Pois é, o tempo co meu pai era solteiro, você já ouviu falar no finado o João Maria, que andava é, esse o meu pai carregou a mala dele e ele disse vocês tem que rezare, vocês rezem e ensinem os fios de vocês rezarem, porque a coisa vai vim, não tem fio [filho] por pai e nenhum, pai por fio, e tá nesse, o que ele disse tá tudo bem certinho... o pai matô o fio [filho], o fio[filho] matô o pai, num é? (Sinhorinha Pereira, 90 anos, Galvão).

Por outro lado, alguns sugerem a referência a São João Maria, sendo que os ensinamentos, as histórias que contam e a forma como interpretam esse personagem, supõem estarem se referindo ao primeiro monge.

É os velhos que contavam, que então a mãe contava que tinha, diz que aí esse homem contava que a comida dele, nós não *podia dá* carne para ele, um pão diz que com uma folha de repolho ele fazia a refeição, aquela cinza dele ali de fazer fogo era remédio para qualquer dor, para qualquer coisa, aquela cinza dele ali com carvão, diz que era remédio eu não conheci. (Lourenço Leal, 56 anos, Linha Divino/Galvão).

As pesquisas desenvolvidas sobre o assunto ajudam na compreensão desse fator, pois indicam que outros monges seguiram São João Maria. Segundo Marcon (2003), dentre eles estavam Anastás Marcaf, de origem francesa que atuou na região por volta de 1905, e Miguel Lucena de Boaventura, que ficou conhecido como José Maria, participante da organização do movimento do Contestado. Segundo Welter (2007) a

9 A Guerra do Contestado tem (1912-1916), e uma marca – o Contestado foi escolhido na década de 1980 como um dos símbolos de catarinidade, referenciando-se a Santa Catarina (Brasil). Como território, o Contestado não existe mais. Tomemos, para conhecê-lo, algumas invariâncias que marcaram o acontecimento: a descentralização política, com o advento da República, que outorgou maior autonomia aos estados; a disputa entre as divisas de Santa Catarina e Paraná, o que implicaria a reconfiguração geográfica dos mapas; o milenarismo; as disputas políticas entre frações fazendeiras locais; a separação do Estado da Igreja com a constituição republicana e as relações assimétricas entre monges e o clero oficial católico; a disputa entre coronéis/caboclos (com clivagens internas); a adesão ou retirada das “gentes do coronel” ao movimento e a subalternidade da “população cabocla” (RENK; SAVOLDI, 2004).

fotografia de José Maria (Figura 1) teria sido reproduzida por fotógrafos da região e vendida para caboclos e indígenas como sendo do *Propheta* João Maria (Figura 2), o que gerou certa confusão em relação à imagem, porém José Maria não tem a mesma representatividade que o monge João Maria de Agostini para os caboclos da região em estudo, diferente daqueles da região do Contestado.

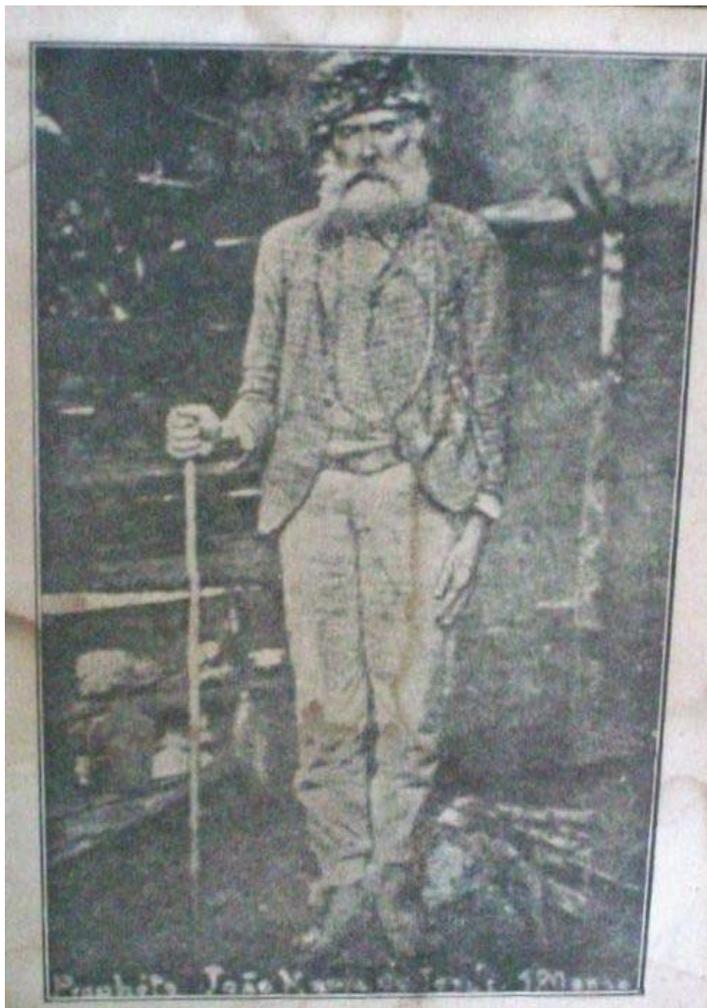


Figura 1 – José Maria. Cópia encontrada em Campo Belo do Sul. Autoria e data incertas. Fonte: Welter (2007, p. 46)



Figura 2 – João Maria. Fotografia feita em Las Vegas, no ano de 1867. Arquivo da Universidade do Novo México, Coleções Especiais. Foto sob o negativo n. 10777. Fonte: Karsburg, 2012

Para os caboclos, São João Maria era um profeta, considerado santo. A água que ele benzia ou a cinza que restava do fogo de chão que ele fazia eram utilizadas como remédio ou para fazer simpatias. Além da religiosidade, esse personagem representa outros aspectos da formação social e cultural dos caboclos da região em estudo.

No entrelaçamento com a figura de São João Maria, compreende-se que os saberes caboclos se correlacionam com a religiosidade, relacionada a João Maria de Agostini e aos seus ensinamentos. Dentre as referências que os caboclos fazem a ele, está o fato de que “sabiam que o mundo ia ficar cativo e que as guerras e a fome iriam vir”, por isso deveriam ser humildes e rezar para que pudessem estar a salvo das coisas que aconteceriam. Eles sabiam que remédios tomar para as doenças da época. Entre as crenças transmitidas, estava a de que, no futuro, veriam cavalos mortos andando

pela terra e pássaros mortos voando pelo céu, que a terra iria tremer e que chegaria o dia da escuridão.

[...] o São João Maria contava, naquele tempo não tinha rádio, não tinha televisão, chega uma época que o povo ia pegar as notícias de muito longe pelo telhado das casas, pra eles era uma novidade, como que vai ser isso né, São João Maria disse que ia chegar um tempo que os pobres vinham pra cidade e os ricos iam para o interior, mas o pessoal ficou doido, como que pode isso né, não é verdade, os granjeiros não tão, aonde está os donos dos sítios, das terras, estão sofridos na cidade né, tem que dar no trabalho né, então tudo que ele falava eles guardaram por lembrança e era uma história deles, [...] ele contou tudo esse negócio de família, que acontecia, de casal que iam casar só pra aparecer e não iam ter uma vivência bonita, ia chegar um tempo que os filhos mandavam nos pais e os pais não iam mandar nos filhos, as mulheres, bastava o marido olhar com os olhos torto ela abaixava, e não ia ter mais uma família assim respeitada, as família ia chegar um tempo que cada um pra si e Deus por todos, ninguém mandava ninguém... (Rita Fernandes da Silva, 78 anos, Chapecó).

Existe uma semelhança muito forte em relação ao modo como os caboclos expressam sua forma de pensar e os ensinamentos de São João Maria descritos pelas pesquisas. É possível fazer uma comparação entre o que eles dizem sobre os aspectos vivenciados no cotidiano, o modo como deveriam ser e fazer e os ensinamentos desse monge a partir dos versos escritos por Florêncio Rodrigues França, no poema intitulado “Vida e ensinamentos de São João Maria” (FELIPPE, 1995:41ss apud WELTER, 2007):

32

E assim o santo monge
De vagá ia caminhando
Seu destino ia tecendo
Pela estrada ia sonhando

33

Que o povo o bem fizesse
É o que sempre repetia
Este era o Mandamento
Pelo quar sempr'insistia

A cultura cabocla se construiu, portanto, a partir dos preceitos da religiosidade popular, sem espaço na sociedade em que viviam, pois a religião tomada como legítima era a católica. Mesmo que João Maria pertencesse a essa mesma religião, o modo como se relacionavam com seus ensinamentos fugia aos padrões estabelecidos pela instituição, e a religiosidade popular não era considerada válida.

Nesse sentido, os batizados das crianças realizados em casa, muitos dos quais feitos pelo próprio monge, não eram válidos aos olhos da Igreja. Quando um padre passava na região, eles tinham que batizar seus filhos novamente. Renk (2004) trata essa diferença na religiosidade como uma identidade faccional, pois a representação da fé, para o caboclos, apesar de também serem seguidores da religião católica, era distinta da dos colonos.

Na construção do seu “fazer diferente”, encontraram na figura do monge um modo de aprender o mundo, um modo de vida expresso em suas crenças, no sentido de que suas condutas pessoais, sociais e culturais partem do que aprenderam com o monge.

Outro aspecto relacionado ao monge se mostra na relação com a natureza, o que também distingue os caboclos dos colonos da região Oeste catarinense. É possível visualizar essa relação diferenciada com a natureza nos escritos que são tidos como os mandamentos de São João Maria e também são expressos em versos.

II	I2
– Toda arve que se corta	– Quem judia das criação
Não é bom dexá mamando,	É quem faz maió pecado;
Ela fica padecendo	Quem martrata o bicho bruto
O que é nosso, se atrasando...	É deiz vez mais condenado...

(FELIPPE, 1995:41ss apud WELTER, 2007).

Embora os aspectos relacionados à natureza possam ter sido aprendidos por meio da miscigenação com os povos indígenas, nas manifestações caboclas esses se modificam e constituem uma nova cultura que se desenvolve também a partir dos ideais do monge.

Eu aprendi muitos remédios muitos remédios, eu até tenho ali uma madeira que eu trouxe de muito longe, que é remédio e a turma dão rizada, se tá com dor de cabeça ou tá meio qualquer coisa digo *“você vai ali naquela arvinha [árvore] e pega 3 folhas mas tem que pedir o nome, chega lá e pedir seu pica pau eu vim buscar 3 folhas pra mim curar a dor que tá doendo minha cabeça se você não pedi não arruma nada.* (João Maria Silva, 86 anos, Linha Simões Lopes/Coronel Freitas – grifos nossos).

O ato de pedir permissão para a árvore perpassa os valores culturais da fé e do respeito à natureza, uma expressão da sensibilidade para com a natureza, num cenário em que é possível relacionar as suas compreensões sobre o ambiente natural com aquilo que o monge ensinou.

Existe, também, uma relação diferenciada com os animais. Eles relatam que, nos tempos mais antigos, havia caça em abundância, que era feita para fins de alimentação, pois, segundo os preceitos do monge, era pecado caçar por esporte. “Não caçavam, ninguém se importava, [...] nós nunca fazia conta, macaco então aquilo era fila de macaco nas árvore, nas roças que o macaco ele ata [amarra] o milho, ele tira a paia [palha] de cada lado um pouco e aí ata bem *atadinho*, sobe lá em cima das árvore e bota na forquilha [galho] lá igual gente” (João Diniz, 74 anos, Linha Aparecida/Itapiranga).

Esse modo de vida, além de dificultar o seu convívio com os imigrantes que chegaram depois, acabou por constituir o lugar social e cultural dos caboclos, pois contradizia a ideia de “progresso” incutida na região e no país, assim como os preceitos daqueles que foram instigados a vir no início do século XX para o Oeste catarinense e colonizar, ou instituir o progresso, ou melhorar a “raça”. A forma de ser, viver e compreender dos caboclos era vista como um modo de vida atrasado que precisava ser superado. Esse processo ganhou ênfase com a chegada das madeiras, por volta de 1920 e 1930, de forma que a colonização na região expurgou os caboclos para as margens dessa sociedade (MARCON, 2003).

Esse sistema gerou um lugar, o lugar dos caboclos no Oeste catarinense, já que não se adequaram ao processo de “evolução” da região. Especificando geograficamente, à luz das palavras de Marcon (2003), esses sujeitos passaram a viver nas terras mais acidentadas, como a costa dos rios Uruguai e Chalana, o que desestruturou seus modos de vida. Vicente Telles expressa com angústia essa exclusão:

Então essa gente que manobrava o Brasil [...] esse tipo de malária né, que é a imoralidade da política, então eles faziam isso com os caboclos que eram gente de alma pura, coração puro, e mente pura e vivia em harmonia com a ordem natural do universo, vivendo das vivências da prodiga da natureza que era pinhão, caça era a fauna e a flora muito rica né, eles viviam para isso [...]. (Vicente Telles, 75 anos, Irani).

O lugar do caboclo passa a ser resultado da não aceitabilidade de suas concepções de vida. A perspectiva de progresso e capital incutida na região não permitiu que eles habitassem o mesmo lugar daqueles que dispunham da cor e da concepção de vida que os construtores do “desenvolvimento” desejavam (CASTELLS, 1999).

Por fim, outro aspecto que revela a figura do monge na representatividade da identidade cabocla da região são os costumes e tradições. Construídos a partir de um processo que pode ser chamado de hibridação, os costumes caboclos entrelaçam diferentes culturas e etnias, apresentando-se, também, relacionados à figura de São João Maria. Nessa construção, práticas separadas se combinam para gerar novas culturas e estruturas, pois, “apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais” (CANCLINI, 2015, p. 73-74). Para o autor, os países latino-americanos são resultado do entrecruzamento de diferentes tradições.

Apresentando uma discussão sobre as manifestações artísticas e culturais “cultas” e populares, Canclini (2015) chama a atenção para a tríade “importar, traduzir, construir o próprio” nesse novo mundo, em que existiu, por parte dos movimentos modernistas, um desafio de fazer a tradução do que se aprendia no continente europeu para a realidade dos demais países. Outrossim, propomos a ideia de hibridação com os processos culturais dos caboclos da região em estudo, pois também existe uma forma de importação, de tradução e construção dos seus próprios modos de vida, que se dão a partir da ressignificação de elementos de culturas de outros continentes no entrelaçamento com aquelas nativas, como indígenas, negros e açorianos.

O fogo de chão é um aspecto que remete muito aos povos indígenas, pois a convivência com eles proporcionou que os caboclos fizessem desse modo de ser, também, o seu:

Mas os que moravam aqui, seriam aqueles que já haviam assimilado tudo e transmitido às gerações futuras, por exemplo, tem muito índio, você sabe por que os índios dormem com os pés voltados para o fogo de chão? É porque realmente aquecendo os pés, o resto do corpo é uma sabedoria esse é um exemplo e existe caboclo que mantém aquele fogo de chão, o que é que aquilo, significa... o fogo tem um significado muito grande né. (Vicente Telles, 75 anos, Irani).

Uma vez que os caboclos aprendem com os povos indígenas e juntam com aquilo que faz parte de outras compreensões de mundo, gerando uma nova forma de vida, compreendemos a existência de um processo de hibridismo. No aspecto dos costumes e tradições, mais uma vez, identificamos a influência de São João Maria. “Tem que pôr três punhadinho de sal em três canto da mesa, pôr em cruz no fogo né, *rezá, cravá* o machado pra [...] *Rezá* pra São João Maria” (Elza Correia de Arruda, 55 anos, Barra do Rio dos Índios/Chapecó).

O hábito de tomar chimarrão, arraigado entre os caboclos, mostra esse hibridismo nos costumes e tradições. Os caboclos fazem referência a essa tradição como sendo herdada dos gaúchos; por outro lado, os gaúchos herdaram esse costume dos povos indígenas.

Também o costume dos benzimentos, que permanece vivo em meio à população do Oeste, pode estar associado a uma outra cultura, a açoriana. O texto *Terra açoriana: o legado dos açores em Santa Catarina* (FLORIANÓPOLIS, 2017) apresenta estudos sobre a cultura açoriana na região de Florianópolis (SC) e explicita que as benzedeiças recebem visitas diariamente de pessoas que procuram benzimentos para diversos sintomas, e que essa tradição é herança açoriana. Quanto aos caboclos da região, compreendemos que, além da fé, dos costumes e da tradição, um fator que deve ser considerado é que o acesso ao médico era muito raro nas primeiras décadas do século XX. Alguns benzimentos descritos no documento que apresenta a cultura açoriana no litoral catarinense também são expressos pelos caboclos do Oeste em suas falas:

Bichas, quebrantes, benzo se uma criação tem mau olhado, de uma coisa assim, que Deus me livre um bicho *pegá* uma criação eu também sei *benzê*. [...] isso aí faz o benzimento e a pessoa pode i pra casa, agora como por exemplo o amarelão, tem um [...] e coloca no pescoço e [...] na água corrente e faz o benzimento e a pessoa tem que *ponhá* aquela coisa dentro da comida nove dias, de noite tem que *rezá* três Ave Maria... é o benzimento do amarelão. (Saturnino Gonçalves, 73 anos, Caxambu do Sul).

No entrelaçamento da biografia estudada com as falas dos entrevistados, é possível compreender as diferentes origens desses costumes que geram a cultura e a identidade cabocla do Oeste catarinense. No cenário dos costumes e tradições, revelam-se também o ato de pedir *bênção* para os pais e parentes próximos e os batizados em casa, sendo estes realizados também a partir dos ensinamentos do monge.

Os caboclos também desenvolviam crenças em relação ao modo de plantar, na maioria das vezes, relacionadas a um santo protetor. Seus costumes e tradições se faziam também por meio de sua religiosidade, que de alguma forma os tornava diferentes e proporcionava legitimidade para os seus fazeres, já que não tinham espaço nas intuições “legitimadas” pela sociedade em que viviam. As particularidades étnicas caboclas se entrelaçam com o fazer cultural de diferentes grupos, construindo-se a sua cultura a partir desse processo que pode ser chamado de híbrido. A ideia de pureza ou hierarquização não se sustenta, mas, sim, a perspectiva da construção de um novo modo de ser, de forma que se enuncia essa característica como sua, desenvolvendo a diferença cultural (BHABHA, 1998).

A COLETIVIDADE: ESSÊNCIA DOS FAZERES

Os outros, naquela época, um ajudava o outro, por exemplo, chegava um morador ali trazer uma coisa, fazer uma construção, todo mundo ia lá, meu pai ia construir tudo ajudava, ninguém cobrava um pila, nem que quisesse pagar, não cobravam mais também quando dependia pro lado da gente, vinham tudo. (João Diniz, 74 anos, Linha Aparecida/Itapiranga).

Dentre as características fundantes do “ser caboclo” no Oeste catarinense, como mostram os depoimentos, encontramos a coletividade. Quando contam sobre como eram suas casas, deixam transparecer a sua relação com o outro, que era de ajuda e de comunhão. Ao dizer sobre a lavoura e a criação de animais, as festas e as brincadeiras, o trabalho com os vizinhos, era no conjunto que isso se desenvolvia.

Para Marcon (2003, p. 248), “a solidariedade e os compromissos coletivos, valores fundamentais dos modos de viver dos caboclos, encontram inspiração numa ética própria do catolicismo popular, do qual o monge é uma referência importante”. Embasados nos ensinamentos do monge, criaram um modo particular de ser que se funda na coletividade, unindo diversas culturas em sua formação social e em meio às dificuldades impostas pelo tempo em que viviam.

Em suas falas, alguns importantes exemplos: a construção de suas moradias, feitas de acordo com as possibilidades que tinham no momento e contando com a ajuda entre vizinhos, como é constantemente lembrado, quando um vizinho chegava, reuniam-se todos e o ajudavam e, como diz seu João Diniz, “não cobravam um pila”. Desenvolveram um modo de se organizar que é próprio de sua cultura e possibilitava as plantações ou, como eles chamam, os *rocios*, numa sistematização pautada na coletividade, um ajudando o outro; para a criação de porcos instituíram uma forma de identificar os animais de acordo com os seus donos, para que, assim, pudessem deixá-los soltos.

Vamo dizê a senhora morava perto, a senhora marca o porco na orelha esquerda, e eu na orelha direita e podia sai um porco como daqui lá no tope, enxergava um porco lá ninguém pegava, criação a mesma coisa marcada, com uma marca o que não tinha marca podia *marcá*, que era dono naquele tempo. (Lizário Ferreira, 95 anos, Linha Nossa Senhora de Lurdes/Chapecó).

Esse modo de se organizar levava em consideração o respeito aos vizinhos e propiciava uma vivência em harmonia. É expressa na fala dos caboclos a prática do puxirão, uma organização representativa da coletividade: eles faziam um roteiro que permitia que todos fossem ajudados, por isso alguns chamam o puxirão de *ajutório* (no significado da palavra: ajuda/auxílio):

[...] era o seguinte, a época de puxirão seria a época de planta e colheita, então digamos que, a partir do mês de setembro, agosto era feito o puxirão para *roçá*, entendeu, *roçá* a capoeira, mato e tal, e aí, quando vinha na época de *colhê* o feijão, dezembro e janeiro, o a colheita do trigo era de novo puxirão, o puxirão era mais escolhido quando tinha família, que tinha bastante planta, ficava doente e não tinha ninguém escolhido, aí eu

chegava dizia, *escuta vamo ajudá fulano lá, e nós ia ajudá*. (Cassiano Ferreira de Castro, 68 anos, Chapecó – grifos nossos).

O puxirão também era sinônimo de cuidar do próximo. Um ato de fazer e de organizar-se, levando em consideração o todo e não o individualismo. As festas também merecem destaque no contexto caboclo. Diferente do que ocorre na atualidade, não visavam lucro e não tinham apoio das instituições oficiais para desenvolvê-las, por isso, organizavam-se entre si, cultivando sua religiosidade, suas músicas e seu lazer.

A festa do Divino era realizada gratuitamente e demonstrava o seu caráter social, feita com a ajuda de todos, somando coletividade, organização e sociabilidade.

A festa do Divino tinha a bandeira do Divino, eu tenho, a igreja ali em cima tem a bandeira do Divino, aquele tempo eles caminhavam, os folião né, os folião de casa em casa, chegava o tempo, passava o domingo de páscoa a bandeira começava a caminhar, em toda a parte, ia para longe, o povo dava um leitão outro galinha e até boizinho davam pra festa né, todo mundo, naquele tempo era uma festa, dia que chegava por exemplo a bandeira na minha casa hoje, amanhã posava aqui a bandeira e amanhã sai caminhá, e tinha que acompanhá, tinha tambor que tocava né, tinha um que batia uma catraca que batia, matraca, tinha folião que cantava, chegava na casa e cantavam, quando era pra sair com a bandeira que posava agradecia o dono da casa cantando, era muito bonito [...]. O dia do Divino nunca cai só num dia né, é quarenta dia depois do domingo da Páscoa, é o dia do Divino. (Rita Fernandes da Silva, 78 anos, Chapecó).

Essa mesma festa é realizada no litoral catarinense e também no Rio Grande do Sul, apresentando características muito parecidas. A origem dessa festa é portuguesa e, na atualidade, é desenvolvida em diversos lugares do Brasil, resignificadas em cada região de acordo com o processo de colonização, Sua representação e única simbologia é a pomba branca, cultuada de forma intensa (CASCUDO, 2001). O processo de colonização no sul do Brasil possibilita a compreensão de que a migração açoriana foi a principal responsável pela reprodução dessa festa. Com isso, em alguns lugares, é bastante valorizada. Por outro lado, quando essas manifestações foram desenvolvidas pelos caboclos do Oeste catarinense, acabaram sendo marginalizadas junto a outras manifestações culturais dessa etnia.

Os caboclos faziam sua própria festa, que era um ato de compartilhar as experiências de cada um, de modo que “quem sabia tocar violão, gaita de boca gaita de mão” (Cenira Fortes, Chapecó) animava a festa numa constante partilha. Eles também faziam muitos de seus instrumentos, porque nem sempre podiam comprá-los.

Olha, tinha o tambor, o tambor era feito meio por casa. Era um tambor mesmo, uma barriquinha. De madeira, couro de cabrito, era o couro de cabrito, pra fazer e usavam muito isso aí pra acompanhar o Terno de Reis, era um instrumento pra bater, dar umas batidinhas, isso era feito meio por casa e os violões por aqui assim que a gente visse, feito em casa não. Tinha, os violeiros e o *gaiteros* tinham. (Marcina de Vargas, 67 anos, Linha Zona Alta/Piratuba).

Os tambores são utilizados desde o princípio da formação do povo brasileiro e continuam presentes até os dias de hoje. Esse instrumento era utilizado tanto pelos povos indígenas quanto pelos portugueses e africanos, dos quais o povo brasileiro recebe influências significativas (CASCU DO, 2001). Ainda, no *Dicionário do folclore brasileiro*, Cascudo (2001) apresenta que uma das festas que se utiliza do tambor é o Terno de Reis, citado pelos caboclos nas suas falas.

O Terno de Reis também é festejado no litoral catarinense pela cultura açoriana e, compreendendo o processo de colonização a partir de Piazza (1987), é possível relacionar essa manifestação cultural dos caboclos com a migração açoriana no Sul do país. No *Dicionário do folclore brasileiro*, tem-se que o Terno de Reis é um “folguedo que pertence ao ciclo natalino, introduzido pelos portugueses e encontrado em todo o Brasil, com suas variantes regionais” (CASCU DO, 2001, p. 175). Ainda, o dicionário especifica que no Rio Grande do Sul esse folguedo é animado com viola de dez ou doze cordas, rabeca, gaita e tambor. Nesse cenário, é possível dialogar com as falas dos caboclos nas entrevistas aqui analisadas e, assim, compreender a origem de suas manifestações culturais, pois, além do tambor, eles também faziam rabeca.

Ah era a tal da rabeca, era outra, instrumento era deferente [diferente], era mais ou menos igual, que tinha essa rabeca, é tocado com... com, tinha um, um, um *arquinho ansim*, que então era tocado com aquele, si não era *cos* dedo mesmo, não *pontiava*¹⁰ também, mais [mas] tinha aquela parte, vai esfregando assim, era outro modo de *tocá*. Esse era feito, os *rabequero* sabiam *fazê*, *aprepara*, ele já era, tanto que as corda era um tipo de sedem de animal, bem *turcidinha* as cordinha feito daquele. De cola de animal, da crina né, tinha animal da crina comprida assim, ele tirava fazia, as cordinha. Bem *turcidinha* né, era *turcida*, e dava ponto, porque você nunca viu essa... *tocá* de rabeca? Toca *iguar* qualquer outro, outro instrumento assim. (Noé Elisbão da Luz, 86 anos, Guatambu).

Num espaço em que o acesso à comercialização de produtos era raro, os caboclos deixam transparecer em suas falas os saberes e fazeres, de sua casa até os utensílios domésticos, instrumentos musicais, brinquedos para os filhos e tantas outras atividades que remetem ao fazer, e fazem no coletivo. As casas dos caboclos, como mencionado anteriormente, eram feitas com a ajuda dos vizinhos, incluindo todos os processos de construção, caracterizadas principalmente pelo aspecto de chão batido e pela cobertura feita com folhas de coqueiro ou de tabuinha (tábuas).

Compreendendo a formação do povo brasileiro, é possível entender o caboclo como um *Brasil* dentro dos *brasis*, porque se fazem brasileiros, porque sua cultura apresenta o resultado dessa miscigenação, porque constroem uma nova forma de vida e a dizem para a sociedade em que vivem.

Além de pensar as condições a que foram sujeitados na perspectiva social, no coletivo puderam se fazer em todos os aspectos que envolviam a sua cultura, que se dá a partir do processo de miscigenação/hibridação, num cenário em que “a hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas. Recordamos antes as formas sincréticas criadas pelas matrizes espanholas e portuguesas com a figuração

10 O mesmo que dizer pontear a viola.

indígena” (CANCLINI, 2015, p. 326). Nesse sentido, cabe refletir sobre o que Canclini aponta ao se referir ao conceito de híbrido, uma forma de melhor conviver em meio às transformações decorrentes dos processos modernizadores, mas se faz necessário compreender o que cada um perde ou ganha ao hibridar-se.

RECONHECER-SE CABOCLO

Nós somos caboclos e brasileiros, nascemos no Brasil. (Saturnino Gonçalves, 73 anos, Caxambu do Sul).

Alguns aspectos encontrados nas falas dos entrevistados direcionam-se para o entendimento do que eles compreendem por “ser caboclo”. É possível pensar a sua identidade pelo que entendem de si mesmos e quais as relações/manifestações que os levam a se identificar como tal.

No estudo sobre o modo como os censos desenvolvidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) denominam os caboclos, inferimos que o instituto não apresenta uma definição para essas pessoas. Outro aspecto é que o termo muito esteve associado aos indígenas. Por outro lado, ao mesmo tempo que os caboclos dizem de sua relação com os povos indígenas, eles não se dizem indígenas, mas caboclos, porque não se veem como tal, tampouco como europeus ou africanos.

O *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (CUNHA, 2010, p. 108) define a palavra caboclo como “índio, mestiço de branco com índio, indivíduo de cor acobreada e cabelos lisos. Do tupi *Kari 'uoka* (*Kara 'iua* ‘homem branco’ + ‘*oka* ‘casa’). Discordamos da abordagem relacionada à cor da pele e ao tipo específico de cabelo, pois questões como aspectos físicos não podem definir uma etnia que se desenvolve nas mais diversas regiões do país. Por outro lado, a origem da palavra reafirma a sua ligação com os povos indígenas, do mesmo modo que os caboclos deixaram transparecer em suas falas.

Renk (2004), ao abordar os brasileiros do Oeste catarinense, descreve que a nomenclatura cabocla foi dada à população que já habitava a região pelos colonos que chegaram depois. Os aspectos históricos proporcionam o entendimento de que essa cultura foi marginalizada e ainda sofre com o processo de construção e representação de sua identidade por parte da sociedade que a cerca.

A partir do estudo das falas dos entrevistados, analisadas neste trabalho, é possível constatar a sua identificação com o termo caboclo em aspectos que descrevem o jeito de ser caboclo, que é diferente dos colonos, dos indígenas ou dos africanos. Essa identificação está além da resposta que os entrevistados dão quando questionados sobre ser caboclo ou brasileiro, mas está expressa nas suas formas de dizer o caboclo nas suas atividades cotidianas.

Quando questionados sobre ser caboclo ou brasileiro, a maioria deles responde que são caboclos, mas também relacionam sua identidade com o ser brasileiro. “Ser caboclo” é viver de uma dada maneira, identificando um jeito de ser. Nos primeiros tempos da vida no Oeste catarinense, os caboclos faziam do fogo de chão a sua

característica: não eram indígenas, mas ressignificavam o que aprendiam com eles. Dizem que eram caboclos porque se criaram no fogo de chão, com todas as relações que essa vivência proporcionava.

A alimentação também é tida como parte do “ser caboclo”: “o caboclo não tomava nem café, só água doce, só comida de sal e depois ia para o serviço” (Luiz Fortes, 41 anos, Chapecó). Eles diferenciavam-se na sua gastronomia, sendo o revirado o prato principal.

Também apresentam, como parte da constituição de sua identidade, o reconhecimento, como caboclo, de São João Maria. Ele aparece nas mais diversas manifestações e tem presença marcante na constituição da identidade dessa etnia. “O protetor dos caboclos sempre foi São João Maria né...” (Elza Correia de Arruda, 55 anos, Barra do Rio dos Índios/Chapecó). Compreendemos que a figura do monge tem sua representatividade em diversos lugares da América. Na região em estudo, ele se torna parte dos diversos aspectos que identificam os caboclos.

Há, ainda, certa dualidade constituída, pois, quando essa etnia se configura como cabocla, está se dizendo brasileira em virtude do processo de miscigenação e também pelo fato de que não buscou a hierarquização de uma única cultura, ao contrário dos colonos, que mantiveram a sua cultura trazida do Velho Mundo para a região em estudo. “Mas sempre, sempre, a gente nunca foi como diz o ditado trocado de... [...] como se diz, de costume que a gente é caboclo, nunca fui nem gringo, nem polaco, nem alemão, nem nada, a vida de caboclo sempre... sempre um foguete no chão, um fogão à lenha” (Saturnino Gonçalves, 73 anos, Caxambu do Sul).

O reconhecimento enquanto caboclo vem do seu modo de vida, vem da forma como se relacionam entre si. Está no jeito de plantar, de colher, de se alimentar, de crer e construir suas moradias. Se compreendermos o sentido da palavra etnia, que significa povo, pessoas que partilham dos mesmos costumes e modos de vida, é possível dizer a etnia cabocla da região Oeste catarinense, assim como tantas outras presentes nessa cultura. É por isso que dizemos o caboclo pela sua cultura, pois, através da significância que eles atribuem a ela, é possível que a representação de sua etnia seja dita por si mesma. Ainda, são caboclos porque se reconhecem como tal e fazem desse reconhecimento a sua condição de existir social e culturalmente no ambiente em que vivem.

No cenário da identificação enquanto caboclo, emergem as lendas e histórias que se entrelaçam em seu cotidiano, de modo que a construção de suas lendas se dá por meio de fatos de sua vida. Para Guisso e Bernardi (2017), é possível compreender o mito como parte da história dos povos. Nesse sentido, as lendas que permeiam o cotidiano da cultura em estudo fazem parte da sua história.

Esse imaginário também revela uma característica do “ser caboclo” no sentido de que difere das histórias expressas por outras etnias da região. “Existe lenda do caboclo, o caboclo acreditava muito na lenda de lobisomem, até tem uma história, que eu vou contar para vocês...” (Rita Fernandes da Silva, 78 anos, Chapecó). As histórias dizem a identidade cabocla, pois eles reconhecem que esta é uma característica sua que é diferente daquela reproduzida pelos outros que conhecem.

O lobisomem, para os caboclos, é uma pessoa que convive em seu meio, pode ser um vizinho próximo e até mesmo um parente. Na maioria das narrativas, o lobisomem surge quando nascem sete homens numa mesma família e não é

realizado o ritual do irmão mais velho batizar o mais novo. Nesse caso, o último será lobisomem e, em época de Quaresma, principalmente nas quartas e sextas-feiras santas, se transformará em um cachorro ou lobo, saindo pelas casas para perturbar os outros cães da vizinhança. No dia seguinte, ele volta ao normal.

Lobisomem existe, a bruxa existe, porque eu vi isso é uma verdade que existe mesmo, a bruxa existe um animal grande aquela crina grande que vinha assim, ela vai de noite e faz uma trança, assim igual uma pessoa que faz a trança em outra, fazem a trança bem feitinha e ata bem *atadinha* na ponta, outro dia um animal aquela trança feita, quem é que fez, foi a bruxa de noite e isso eu vi porque aconteceu num cavalo meu, eu cansei de *vê*, nunca vi *fazê*, *mais* que eu vi isso eu vi e o lobisomem existe também não sei se tu também viu. [...] Lobisomem é uma pessoa não tem religião com nada, na quaresma às vezes nas quarta-feira e sexta-feira santa, nesses dias que tem a quaresma ele sai, aí vira um cachorrão preto com orelhão, a maneira que ele vai aparecendo aqui os cachorros avançam nele, ele não briga com os cachorros, vai se retirando não briga, até que o cachorro desiste aí vai embora, até o galo *cantá* a primeira vez ainda ele *tá* aí, o galo *cantô* ele vira gente e vai pra casa. [...] E diz que também as pessoas que os pais não batizam, dizem que é a pessoa que não é batizado na igreja, que acontece isso. (Saturnino Gonçalves, 73 anos, Caxambu do Sul).

O lobisomem é um mito bastante difundido. “Na África existe a tradição sagrada das transformações animais, homens-lobos, homens-tigres, homens-hienas” (CASCUDO, 2001, p. 335). Essa herança cultural africana é expressa por Piazza (1987, p. 90) quando trata da contribuição africana à cultura catarinense: “além dos rituais fetichistas, foi a tradição sagrada das transformações animais, aqui consubstanciada no mito do lobisomem”. Algumas características da definição do termo lobisomem se assemelham com o relato dos caboclos. Por exemplo, na definição do *Dicionário do folclore brasileiro* (CASCUDO, 2001), o lobisomem é o filho que nasceu de uma série de sete filhas, para os caboclos é aquele que nasceu após sete filhos homens. Isso propõe o processo de ressignificação que ocorre nos mais diversos contextos da cultura brasileira e é diferenciado em cada região.

As lendas que se referem às bruxas também narram essas personagens como oriundas de uma família na qual nascem sete meninas e não é realizado o ritual do batismo, da mesma forma que estão associadas a outros aspectos mitológicos. Em semelhança, a definição de bruxa como, “segundo antiga tradição europeia, a sétima filha de uma viúva deveria ser batizada pela irmã mais velha, para que não se tornasse feiticeira ou bruxa” (CASCUDO, 2001, p. 80). O autor apresenta que, na sua origem, a tradição descreve as bruxas como figuras assustadoras, mas na atualidade as versões das histórias atribuem às bruxas uma índole menos perversa. É possível associar a segunda definição com o que os caboclos descrevem nas suas histórias sobre bruxas.

Entre as histórias, também encontramos aquelas relacionadas aos espíritos ou, do modo como eles chamam, visagens. Elas estão associadas ao fato de que as almas de algumas pessoas são designadas a ser guardiãs de algum tesouro, por isso as chamam de “mães do ouro”. “Existia na época muito... não tem aqui na minha terra aqui, desce

até hoje aqui naquele mato desce um fogo no meio do mato, mas dizem que é ouro” (Moacir Brisola, 51 anos, Linha São Pedro B/Chapecó). Em outros relatos, as visagens se referem apenas à alma de alguma pessoa que vaga pelo mundo.

A “mãe do ouro”, na definição do *Dicionário do folclore brasileiro*, é “um mito, inicialmente meteorológico, ligado aos protomitos ígneos, posteriormente ao ciclo do ouro [...]. Apresenta-se com formas variadas aos olhos do caboclo ou de outros que nela acreditam” (CASCUDO, 2001, p. 350). Para o autor, essa lenda está presente nas mais diversas regiões do país e conta sobre uma mulher que é chamada de mãe do ouro, a qual perpassa várias histórias em meio ao povo.

[...] daí eu, descendo a serra, de repente uma fantasma, uns diziam que era a mãe do ouro, outros diziam que não, o que era, daí ela vinha vindo aquele fantasma, aquela coisa de fogo que vinha rodando chego numa baixada ela se escondeu, *ficô* só aquele clarão e aquele *faisquedo*, sumiu eu até contei, uns diziam que era mãe do ouro, outros que era descarga elétrica.... (Luiz Romildo Berlotto, 50 anos, Linha Zona Alta/ Piratuba).

Diz a lenda que é justamente quando a mãe do ouro transporta o tesouro escondido de um lado para o outro que vemos essa “bola de fogo” (CASCUDO, 2001). Desse modo, compreendemos o universo dos mitos e lendas dos caboclos da região como um ressignificar do processo dessas lendas que fazem parte da formação histórica do país e que ganham vida também no Oeste catarinense.

Faz-se necessário compreender certa dualidade no universo mitológico dos caboclos nessa região, pois acreditam no que eles chamam de *visagem* (relacionada aos espíritos e a seres sobrenaturais) e nas histórias sobre lobisomem e bruxa (relacionadas à vivência de pessoas do seu entorno). Para eles, o lobisomem e a bruxa existem no meio em que vivem, já a *visagem* faz parte de um universo paralelo e pode estar associada à sua religiosidade e à existência de outros mundos.

Ainda, quando questionados sobre outras histórias, como a da mula sem cabeça ou do boitatá, é possível verificar nas falas que eles não têm uma versão única do que seriam essas criaturas. Alguns dizem ter ouvido e até mencionam algumas características, mas essas histórias não ganham ênfase. Já a lenda do lobisomem se faz predominante nos relatos, com características semelhantes nas versões contadas. É possível constatar que as lendas de lobisomem e de bruxa se configuram como uma característica dessa etnia, sendo que a do lobisomem tem predominância maior do que as das bruxas.

Soma às análises, ainda, o fato de que percebem que as histórias de antigamente estão sendo apagadas com o tempo e deveriam ser mais valorizadas. Nesse cenário, o “resgate” desses aspectos culturais pode possibilitar um ressignificar dessas histórias, visto que elas têm pouca visibilidade no cenário cultural da região. “Tanta lenda, que devia ser preservada tal, foi tudo água abaixo, tinham coisas que podiam ser preservado, por exemplo, coisa de religião essas coisa, não foi pegado nada e foi tudo destruído né...” (José Leonardo Rosa de Oliveira, 61 anos, Xanxerê).

PALAVRAS FINAIS: SOBRE A NECESSIDADE DE VALORIZAR ESSA CULTURA

Consideramos que a figura do monge João Maria de Agostini se revela de maneira significativa no contexto histórico da formação da identidade cabocla da região, havendo a necessidade de valorização da representatividade do monge para essa cultura. A coletividade mostra que esse grupo tem muito a oferecer para uma sociedade que se preocupe com o outro e oportunize a compreensão da diferença como algo essencial para o país. O reconhecer-se caboclo revela a necessidade de observar que as identidades mudam e se fazem necessárias para a formação de cada povo/etnia.

Os caboclos construíram sua cultura em um processo feito no seu modo, lembrando suas raízes, reconstruindo-se e desenvolvendo o caboclo do Sul. Os elementos do fazer caboclo revelam símbolos que possibilitam a sua representação enquanto etnia, pois, na busca por existir socialmente, faz-se necessário ser percebido como distinto (BOURDIEU, 1996), mas também reivindicar tratamento igual, pois o caboclo constrói sua cultura de modo que a represente no mundo. Nesse sentido, suas manifestações sociais/culturais são tão importantes quanto qualquer outra (KUPER, 2002). Ainda, essas diferenças não podem ser vistas como sinônimos de melhor ou pior, já que as culturas nacionais não podem ser unificadas, mas constituídas de um dispositivo discursivo em que a diferença é representada como unidade ou identidade (HALL, 2000).

À luz das palavras dos autores citados, compreendemos que o caboclo precisa ser representado pela sua cultura, pela sua diferença enquanto etnia, que se constitui no seu fazer social e cultural. Faz-se relevante compreender as origens de seus fazeres para constituir uma análise da ressignificação que eles desenvolvem nos seus aspectos culturais, assim como tantos outros no país. E, ainda, que sua cultura precisa ser dita de igual valor entre tantas outras.

Na região em estudo observa-se a existência de uma hegemonia no que se refere à valorização de grupos que fazem parte do seu contexto histórico. A história “oficial” ainda apresenta o colonizador (italiano, alemão e polonês em sua maioria) de forma a ter mais visualidade e importância. Esse cenário se revela na referência que se faz a essa região como sendo terra de colonos desbravadores, que são homenageados, por exemplo, com a utilização de seus nomes em ruas, monumentos, festividades e outras representações, enquanto a cultura cabocla, que tem contribuições significativas desde o início da colonização, tem ficado obsoleta (RENK, 2014). Tornam-se também menosprezados os processos de exclusão de povos indígenas e caboclos ocorridos em nome do progresso.

Portanto, este trabalho contribui para a rememoração e valorização da etnia cabocla no Oeste catarinense, compreendendo que seus modos de vida se constituíram de maneira diferenciada e revelam uma forma de ver o mundo tão importante quanto qualquer outra.

Assim, o caboclo se faz por meio do entrecruzamento de culturas que refletem a sua brasilidade na região em estudo. Seus aspectos culturais, portanto, também merecem ser lembrados e valorizados. O estudo oportuniza, também, dizer que ser caboclo não é sinônimo de pele morena – ou “acobreada”, como apresentado no *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (CUNHA, 2010, p. 108) e assim também compreendido por muitos –, tampouco é definido por características físicas, mas

pelo seu modo de vida, pela sua forma de olhar o mundo. E, sendo uma cultura como tantas no Brasil, também muda com o tempo e vai ganhando novas significações.

Oportunizar o (re)conhecimento do “ser caboclo” é permitir que muitos possam compreender o seu próprio contexto histórico, já que a marginalização de alguns grupos ocasionou certa camuflagem e a insegurança de assumir a identidade cabocla. Dessa forma, possibilita rememorar essa cultura positivamente e dizer também das suas belezas.

SOBRE OS AUTORES

MARIA DE SOUZA é mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó) e professora de Arte na rede estadual de ensino de Santa Catarina.

marialuzia@unochapeco.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-0812-7677>

LUCI DOS SANTOS BERNARDI é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Integrada do Alto Uruguai e das Missões, *campus* de Frederico Westphalen (PPGEDU/URI).

lucisantosbernardi@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6744-9142>

JORGE ALEJANDRO SANTOS é professor da Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires (UBA), professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (PPGE/Unochapecó) e investigador Unahur-Conicet, Argentina.

jorgesantosuba@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9081-5881>

REFERÊNCIAS

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

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. 6. reimp. São Paulo: Edusp, 2015.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. Edição ilustrada. São Paulo: Global, 2001.
- CASTELLS, Manuel. *Fim de milênio*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. *Inventário da cultura imaterial cabocla no oeste de Santa Catarina*. Chapecó: Argos, 2008.
- CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. Universidade Comunitária da Região de Chapecó. Disponível em: <https://www.unochapeco.edu.br/ceom/info/sobre-o-ceom>. Acesso em: 2 set. 2019.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- FLORIANÓPOLIS (Município). Prefeitura de Florianópolis. *Terra açoriana: o legado dos açores em Santa Catarina*. Edição exclusiva, novembro de 2017. Disponível em: http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/o8_12_2017_13.48.20.a28cf39358a0046ccec377eao485c5d1.pdf. Acesso em: 2 set. 2019.
- GUISSO, Cintia M. S.; BERNARDI, Luci T. M. S. O significado da sociocosmologia nas histórias dos *Kofa Ag*: o mundo e a vida kaingang. *Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 11, n. 2, p. 143-166, 2017.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Recenseamentos do Brasil, 1872 a 2010*. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/>. Acesso em: 14, jun. 2018.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O eremita do Novo Mundo: a trajetória de um italiano pelos sertões brasileiros no século XIX*. 2012. 480 f. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: Edusc, 2002.
- LINENBURG JUNIOR, Jorge. *As rabecas na obra de Mário de Andrade: uma abordagem prática*. 119 p. 2015. Dissertação (Mestrado em Música). Universidade do Estado de Santa Catarina, 2015.
- MARCON, Telmo. *Memória, história e cultura*. Chapecó: Argos, 2003.
- MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. *Análise textual discursiva*. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2016.
- PIAZZA, Walter Fernando. *Santa Catarina: história da gente*. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1987.
- RENK, Arlene. *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos, 2004.
- RENK, Arlene. *A colonização do Oeste catarinense: as representações dos brasileiros*. *Cadernos do CEOM*, v. 19, n. 23, p. 37-72, 2014.
- RENK, Arlene; SAVOLDI, Adiles. *Contestado: tropos, roteiros, imagens e linguagens*. *Cadernos do CEOM*, v. 17, n. 20, p. 49-64, 2004.
- WELTER, Tânia. *O profeta São João Maria continua encantando no meio do povo*. Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. 2007. 269 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

O texto e o pacto: estratégias discursivas em *Casa-grande & senzala* para pactuar a democracia racial

[*The text and the pact: discursive strategies in “Casa-grande & senzala” to support racial democracy*

Alfredo Cesar Melo¹

RESUMO • Com base na complexa e multidimensional definição de democracia racial estabelecida por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (mito, ideal e pacto), examinamos como *Casa-grande & senzala* participa da construção do pacto racial-democrático ensaiado no final dos anos 1930 no Brasil. Para isso analisamos como Gilberto Freyre estabelece discurso performativo sobre a democracia racial, em que supostamente se constatariam as interações não racistas dos brasileiros, ao mesmo tempo que também articula um discurso da democracia racial como pedagogia, em que ele desmente os estigmas raciais relacionados à presença do negro no Brasil, e busca celebrar as contribuições materiais e imateriais dos negros à cultura brasileira. Pretendemos mostrar como as ações linguísticas geradas no texto formam um campo de força discursivo essencial para a elaboração da democracia racial como pacto. • **PALAVRAS-CHAVE** • Gilberto Freyre; história intelectual;

democracia racial. • **ABSTRACT** • Drawing on the complex and multidimensional definition of racial democracy established by Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (myth, ideal and pact), we examine how “Casa-grande & senzala” takes part on the building of a racial-democratic consensus rehearsed in the 1930s in Brazil. In order to accomplish this goal, we analyze how Freyre puts forward a performative discourse on racial democracy, in which he supposedly verifies the non-racists interactions of Brazilians and, at the same time, brings forth a discourse on racial democracy as pedagogy, in which he dismantles racial stigmas associated with the African presence in Brazil, and celebrates the great contributions of African people to Brazilian culture. We intend to show how these linguistic actions generated in the text create a discursive force field that is paramount to the pact of racial democracy. • **KEYWORDS** • Gilberto Freyre; intellectual history; racial democracy.

Recebido em 1^o de outubro de 2019

Aprovado em 30 de outubro de 2020

MELO, Alfredo Cesar. O texto e o pacto: estratégias discursivas em *Casa-grande & senzala* para pactuar a democracia racial *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 108-125, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i77p108-125>

1 Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Campinas, SP, Brasil).

Talvez não haja, nos estudos brasileiros, tema mais discutido, investigado, combatido e defendido do que o da democracia racial. Termo geralmente associado ao nome de Gilberto Freyre, a chamada “democracia racial” ajudou a pautar a agenda das ciências sociais tanto no âmbito nacional como internacional. Foi estudado pelos principais cientistas sociais brasileiros (Gilberto Freyre e Florestan Fernandes), ajudando a constituir um antagonismo estruturante nas ciências sociais brasileiras. Virou uma obsessão tanto para brasilianistas que viam nas relações raciais brasileiras certo modelo inspirador (WAGLEY, 1952; PIERSON, 1971), quanto para outros brasilianistas, anos mais tarde, engajados na desconstrução do mito da democracia racial (HANCHARD, 1994; MARX, 1997). Muito já foi escrito sobre seu suposto impacto político alienante, enfraquecendo o combate ao racismo em nome da ilusória representação de um país harmonicamente mestiço (FRY, 1982; COSTA, 1998). Assim como também bastante tinta já foi gasta mostrando o quanto a democracia racial acabou por se tornar uma narrativa estruturante, capaz de dar um sentido ao modo dos brasileiros viverem sua nacionalidade (DAMATTA, 1997; SOUZA, 2000; RISÉRIO, 2007).

Foi o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães que, em artigo de 2001, organizou o debate em torno da ideia de democracia racial, evidenciando o seu caráter multidimensional, uma vez que a democracia racial poderia ser: a) um *mito* que encobre a realidade racista do país, sobretudo no Brasil pós-1964, quando qualquer laivo de antirracismo possivelmente existente na ideia de democracia racial se transformou em antirracismo, isto é, negação da discriminação racial ou mesmo da existência de um problema racial; b) um *ideal* que norteia a imaginação política do nacional-populismo (1930-1964); c) o *pacto* que encena um consenso político do nacional-populismo em prol da integração social e simbólica dos negros e de sua cultura.

Para os fins deste artigo, concentramos nossa análise no pacto social feito em torno do ideal de democracia racial, tal como definido por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães:

Essa mudança no modo de entender “democracia racial” nos permite estudá-la não apenas como mito, ou seja, como construção cultural, mas também como “cooperação”, “consentimento” ou “compromisso” político. Mais que uma ideologia, ela foi um modo tacitamente pactuado de integração dos negros à sociedade de classes do Brasil

pós-guerra, para utilizar o famoso título de Florestan, tanto em termos de simbologia nacional, como em termos da sua política econômica e social. (GUIMARÃES, 2006, p. 270).

A grande vantagem de pensar a democracia racial como pacto é a de permitir o estudo desse conceito a partir de um recorte histórico bastante específico, uma vez que Guimarães vai encontrar a expressão “democracia racial” sendo usada disseminadamente entre intelectuais brasileiros no período que vai de 1937 a 1945, “diante do enorme desafio de inserir o Brasil no mundo livre e democrático, por oposição ao racismo e ao totalitarismo nazifascistas, que acabaram vencidos na Segunda Grande Guerra” (GUIMARÃES, 2006, p. 270). Outra vantagem de compreender o pacto que a ideia de democracia racial engendra é poder analisar a relação entre a obra de Gilberto Freyre e a democracia racial sem passar pelo vínculo filológico que supostamente deveria unir o ensaio ao conceito. Isso quer dizer que, embora Freyre nunca tenha usado o termo “democracia racial” em *Casa-grande & senzala*, a sua obra participou ativamente na construção do “consenso racial-democrático”, como discutiremos a seguir.

O objetivo deste artigo é o de resgatar historicamente as estratégias discursivas utilizadas em *Casa-grande & senzala* para articular esse consenso racial-democrático. Alinhados com a complexidade conceitual proposta por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, pretendemos mostrar que o pacto da democracia racial levado adiante pela obra principal de Gilberto Freyre pressupõe o acionamento de vários dispositivos retóricos que são empregados para destacar tanto a existência empiricamente verificável da democracia racial na vida social brasileira (a dimensão performativa do discurso da democracia racial), quanto a necessidade de, a um só tempo, remover os estigmas associados à presença africana na formação nacional e celebrar as inúmeras contribuições positivas à cultura brasileira (a dimensão pedagógica da democracia racial).

Para entender como o discurso da democracia é operacionalizado em diferentes instâncias, é igualmente importante fixar o contexto intelectual maior em que tais estratégias discursivas são utilizadas, o que nos levará a analisar o funcionamento do ensaio de interpretação da formação nacional, com suas dimensões performativas e pedagógicas.

Antes de iniciar a análise propriamente dita, pretendemos especificar o tipo de abordagem que vamos realizar, limpando o terreno para não cair naquilo que chamo de armadilha representacional. Essa armadilha consistiria em avaliar um texto do pensamento social baseado nas representações supostamente verdadeiras ou falsas que produzem, em vez de estudar o que os textos de fato fazem no contexto em que são produzidos. Também queremos esclarecer alguns dos pressupostos teóricos que orientam o nosso estudo. Partimos da concepção de que textos do pensamento social performam algumas ações, sendo assim primordial entender o que esses textos *fazem* quando são escritos. Esses pressupostos sustentam a hipótese central deste trabalho, isto é, a de que *Casa-grande & senzala* coordena um conjunto de ações linguísticas que ajudam a articular o consenso racial-democrático no Brasil.

ARMADILHA REPRESENTACIONAL

Na história das ciências sociais brasileiras, o gênero ensaístico é entendido como pertencente à era da pré-sociologia. Trata-se de um gênero a ser evitado pelos modernos cientistas sociais, já que, ao lidar com uma mistura de impressões pessoais e ciência mal digerida, o ensaio gera um conhecimento considerado de segunda ordem, inseguro e pouco confiável. Num artigo publicado em 1959 como verbete sobre a sociologia brasileira na Enciclopédia Delta-Larousse, Antonio Candido, então assistente da cadeira de sociologia na USP, chega a fazer uma distinção que consideramos preciosa: o ensaio pertence a uma época em que a sociologia era usada para corroborar *pontos de vista*. Muito diferente da ciência sociológica moderna, realizada na Universidade de São Paulo, mais precisa metodologicamente e, por isso, mais objetiva nas suas análises (CANDIDO, 2006).

A sociologia institucionalizada ganhou essa batalha nos anos 1960 e 1970, uma vez que os grandes ensaios de interpretação nacional já não são mais escritos. É possível concluir que a narrativa sobre o ensaísmo brasileiro está sempre condicionada e comprometida pela mirada daqueles que conseguiram superar o ensaio como forma de escrever e discutir as principais questões da sociedade brasileira. O ensaísmo estaria para as ciências sociais assim como a alquimia para a química, isto é, ao mesmo que antecede a ciência, torna-se antagonista central da ciência emergente. Esse antagonismo pode gerar algumas armadilhas que turvam a compreensão sobre o alcance e o real funcionamento do ensaio como gênero discursivo.

A principal armadilha seria aquela que denominamos de representacional. Como foi exposto acima, o ensaísmo era criticado por seu tom impressionista e impreciso, repleto de generalizações infundadas, exemplos anedóticos e pontos de vistas apriorísticos. Boa parte do trabalho das ciências sociais modernas foi o de denunciar tais debilidades. Seguindo a lógica da investigação científica, essas denúncias eram fundamentadas a partir de uma operação de falseamento das teses “ensaísticas”, isto é, pretendiam mostrar que muitas das ideias defendidas pelos ensaístas brasileiros não correspondiam a uma representação acurada da realidade, ou que tais ideias eram produzidas arbitrariamente, sem qualquer tipo de rigor conceitual e correção metodológica.

O que chamamos de armadilha representacional consiste exatamente em descartar o valor do ensaio pelo fato das interpretações ensaísticas do Brasil conceberem representações consideradas equivocadas, falsas ou distorcidas da realidade brasileira. O que certamente foi um passo importante para consolidar a autonomia disciplinar das ciências sociais (o falseamento faz parte da lógica de qualquer pesquisa científica), apontando o erro das visões parciais e impressionistas, acabou se tornando um elemento de incompreensão do real alcance e função do ensaio. E aí entra como exemplo o tema do nosso estudo: o fato das teses centrais sobre a democracia racial terem sido sistematicamente refutadas e falseadas pelas ciências sociais brasileiras ao longo da segunda metade do século XX em muito pouco diminuiu a importância de tal discurso, seu impacto na imaginação nacional e no modo dos brasileiros – tanto no aparato estatal como na sociedade civil – ainda se autorrepresentarem recorrendo a partes significativas desse discurso. O que está

aparentemente superado nos corredores das universidades não está necessariamente datado no discurso público. Em outras palavras, a armadilha representacional muitas vezes nos impede de investigar como esses ensaios de fato funcionam, interpelando o público e impactando a imaginação social sem ter que necessariamente obedecer aos protocolos das ciências sociais.

O que podemos observar ao longo da história cultural brasileira é que esses textos almejavam não apenas construir representações da sociedade e cultura brasileiras, devendo ser também compreendidos como atos de fala que performam disputas em torno do que o Brasil deveria ser, de sua relação com as instituições ocidentais, de que ideias pareciam se adequar ou não às tradições nacionais, além de muitos outros debates e polêmicas. Não pretendemos fazer qualquer avaliação sobre o potencial teórico (LYNCH, 2013) ou sobre a eficiência explicativa de tais textos (TAVAROLO, 2014). Isso tem sido feito (e bem-feito) no campo das ciências sociais. Em vez de seguir por esses rumos, lemos os ensaios de formação sobretudo como elementos constitutivos de um campo discursivo que, ao debater sobre os destinos da nação, tenta forjar o seu imaginário político e cultural.

ENSAIO DE FORMAÇÃO, ENTRE A PERFORMANCE E A PEDAGOGIA

Como bem destacaram Paulo Eduardo Arantes e Otilia Beatriz Foiri Arantes (1997, p. 5), o conceito de formação é a um só tempo descritivo e normativo. Em certo sentido, o conceito cobre tanto aquilo que já foi formado na sociedade brasileira (aquilo que, mal ou bem, segundo o ponto de vista do ensaísta, o Brasil já é) quanto o que os brasileiros desejam que o Brasil de fato se tornasse (de acordo com os padrões civilizatórios da imaginação do ensaísta do momento). As duas dimensões do conceito são interligadas, pois o conceito que descreve a nação, com suas potencialidades e mazelas, também prescreve os remédios para os males do país. É o engajamento nacionalista – o ensaio de interpretação é uma forma empenhada por excelência – que liga os dois polos dessa equação: a descrição e a norma, o diagnóstico e a prescrição, a incompletude e o desejo de preencher o suposto vazio com o conteúdo ideológico da preferência do ensaísta.

Levando em consideração os aspectos descritivos e normativos embutidos na ideia de formação, pretendemos operacionalizar nossa análise dos discursos em torno da formação a partir de duas dimensões: a *performativa* e a *constutivo-pedagógica*, que guardam uma relação de homologia com o descritivo e o normativo. Mobilizamos a dimensão performativa e pedagógica inspirada no uso que Dipesh Chakrabarty (2002) faz em artigo sobre a “política como *performance*” e “a política como pedagogia”. O discurso da política como *performance* pressupõe que todos os seres humanos, independente de quão iletrados ou supostamente despreparados eles sejam, agem politicamente. O discurso da política como pedagogia, por sua vez, enfoca na

necessidade que as pessoas têm de se politizar, uma vez que elas não são inerentemente políticas. As pessoas se tornam políticas quando se educam, isto é, se politizam².

Todo discurso sobre a formação apresenta algum tipo de interação entre essas duas facetas, com predominância de uma em detrimento de outra. Para esclarecer o que seria o discurso sobre formação como *performance* e o discurso sobre formação como pedagogia, vamos usar como exemplo os posicionamentos de um autor central da literatura brasileira moderna, também ele bastante obcecado pela ideia de formação: Mário de Andrade. Para exemplificar o que seria a dimensão performativa desse discurso, vale a pena destacar um trecho de “O poeta come amendoim”, poema de 1924.

Brasil amado não porque seja minha pátria,
Pátria é acaso de migrações e do pão-nosso onde Deus der...
Brasil que eu amo porque é o ritmo do meu braço aventureiro,
O gosto dos meus descansos,
O balanço das minhas cantigas amores e danças.
Brasil que eu sou porque é a minha expressão muito engraçada,
Porque é o meu sentimento pachorrento,
Porque é o meu jeito de ganhar dinheiro, de comer e de dormir.
(ANDRADE, 2013, p. 162).

Nesse poema, Mário de Andrade associa a nacionalidade às atividades do dia a dia e aos ritmos do corpo, afastando-se assim de qualquer celebração abstrata da pátria. Certo jeito de estar no mundo do brasileiro já pode ser constatado nas mais ínfimas interações do cotidiano, internalizado na disposição corporal e mental do brasileiro. O discurso da formação como *performance* centra-se, portanto, na verificação de algo que, dentro da perspectiva do ensaísta, já está formado e atuante na sociedade brasileira, e que é, seguindo a lógica desse discurso de formação, visto – na maior parte dos casos – como característica positiva, digna de louvor e definidora da nacionalidade.

Por outro lado, o mesmo Mário de Andrade era também obcecado com a dimensão pedagógica da formação, como podemos perceber nesse trecho de uma carta enviada a Carlos Drummond de Andrade: “Nós temos que dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos que dar uma alma ao Brasil e para isso todo sacrifício é grandioso, é sublime. E nos dá felicidade” (ANDRADE, 1982, p. 25).

Para Mário de Andrade, o Brasil ainda não tinha uma alma, e é por isso que nós devemos criar essa alma para o Brasil. Os jeitos pachorrentos de viver, de ganhar dinheiro, de comer e de viver, aludidos no poema acima, não parecem ser

2 Essa distinção entre política como pedagogia e política como *performance* é fundamental para entender as diferenças entre as abordagens marxistas e pós-coloniais. Enquanto o foco da historiografia marxista incidia sobre um certo déficit de racionalidade na ação política de insurgentes e rebeldes, por estarem ainda na esfera do pré-político (HOBSBAWM, 1969) e não internalizarem uma gramática política moderna, que orientasse suas ações de modo mais consequente, a historiografia subalterna indiana preferia resgatar a dimensão performativa da política operada pelos insurgentes do campesinato indiano, dentro de sua própria lógica de ação.

suficientes para dar uma alma ao Brasil. A vida de Mário de Andrade está marcada pelo seu intenso engajamento na construção de uma cultura brasileira que fizesse a ponte entre a arte erudita e a cultura popular, dando organicidade à vida cultural brasileira. O discurso da formação enquanto pedagogia destaca as inúmeras lacunas que precisam ser preenchidas para que a nação seja efetivamente formada, e faz o ensaísta assumir um tom professoral, de alguém que ensina à nação os caminhos que ela deve seguir. Diante das incompletudes da nação, torna-se necessário organizar todo um esforço reformista (ou revolucionário) e pedagógico que retifique os erros originários e coloque o país nos trilhos de seu suposto destino histórico.

O que devemos observar é que não existe discurso em torno à formação do Brasil sem passar por algum tipo de combinação entre as facetas performativas e pedagógicas. Digamos que todo discurso sobre a nossa formação se torna possível no hiato que separa aquilo que consideramos ser o que nos define essencial e positivamente como nação e o que gostaríamos de ser enquanto país moderno, alinhado com as outras grandes potências ocidentais.

O PERFORMATIVO E O PEDAGÓGICO NA OBRA DE GILBERTO FREYRE

Gilberto Freyre é um autor central do pensamento social brasileiro por ser artífice da autoimagem mais bem-sucedida da cultura brasileira. Freyre argumenta que os portugueses e seus descendentes da casa-grande, juntamente com os africanos e seus descendentes da senzala, fundaram “a maior civilização moderna nos trópicos” (FREYRE, 2002, p. 214). Anos de colonização nos legaram um jeito próprio de estar no mundo, forjado pelas várias influências de nossas matrizes culturais. Esse traço do pensamento freyriano não passou despercebido de muitos intelectuais africanos, como os caboverdianos Baltasar Lopes e Gabriel Mariano, que vieram no Brasil um exemplo de autonomia cultural a ser seguido³. Não havia dúvida para eles que a cultura brasileira havia se distinguido de Portugal, o que também era um objetivo primordial para o projeto do nacionalismo cultural cabo-verdiano.

Seria enganoso, no entanto, ver em *Casa-grande & senzala* uma simples tentativa de retratar aquilo que o brasileiro já era (isto é, a dimensão performativa da nacionalidade). Há na obra principal de Freyre um esforço em convencer os brasileiros de sua época do vigor de uma cultura brasileira que deveria ser intensamente vivida como tal, mas que ainda não existia. É sabido que Freyre enxerga o núcleo vital da cultura brasileira na dualidade confraternizante entre senhor e escravo, bacharel e analfabeto, cultura europeia e cultura africana etc. O melhor do Brasil viria dessa zona de confraternização e intercomunicação entre opostos sociais em permanente equilíbrio (FREYRE, 2002, p. 76). Quem lê os artigos de Freyre publicados nos anos 1920 no *Diário de Pernambuco* se apercebe da sua crítica constante ao arrivismo colonizado dos brasileiros da Primeira República, totalmente desconectados das tradições luso-brasileiras, alheios à cultura popular e ignorantes da ecologia

3 Para uma análise da relação entre a obra de Gilberto Freyre e os intelectuais cabo-verdianos do grupo Claridade, cf. Melo, 2014.

tropical. Gente que morava em “chalés suíços e palacetes normandos, indo a Paris se divertir com francesas de aluguel” (FREYRE, 2002, p. 52). Isso quer dizer que havia uma quantidade não desprezível de brasileiros – quase todos potenciais leitores de *Casa-grande & senzala* – que estavam fora dessa zona de confraternização, celebrada por Freyre como o motor da cultura brasileira. Muito além de um retrato do que o Brasil era, o ensaio principal de Freyre cumpria uma função importante e muito própria do modernismo⁴: ensinar os brasileiros a se abrigar, a partir de certa imagem de Brasil, fomentando certa pedagogia de nacionalidade.

A atuação intelectual de Gilberto Freyre na década de 1920 é bastante reveladora dessa estratégia de tentar “abrasileirar” o Brasil, isto é, tornar o país menos europeizado e entusiasta das novidades modernas e mais voltado para as suas próprias tradições locais. As colunas que escrevia no *Diário de Pernambuco* nos anos de 1920 oferecem um farto material para mostrar a sua inquietude diante do Brasil daquela época, visto pelo futuro autor de *Casa-grande & senzala* como artificial, postiço e mimético. Em artigo de outubro de 1923, Freyre argumenta que o Brasil seria o vencedor de qualquer competição internacional de destruição do passado. Perto dos brasileiros, os dadaístas seriam “meros teóricos” (FREYRE, 1978, p. 320). Reclama que não havia no Recife nenhum “café” adaptado às condições locais, onde se pudesse tomar um caldo de cana, uma água de coco ou mate. Chega a imaginar como seria esse café brasileiro:

Imagino bem como seria semelhante café: uns papagaios em gaiolas de latas, coco verde à vontade pelo chão – não se serve coco verde nos cafés do Recife! – uma fatura de vinho de jenipapo, folhas de canela aromatizando o ar com seu pungente cheiro tropical. À noite, menestréis – cantadores! – cantando ao violão trovas de desafio; num canto uma dessas pretalhonas vastas e boas, assando castanhas ou fazendo pamonha. Ao seu lado, quitutes e doces, ingenuamente enfeitados com flores de papel recortado, anunciando uma culinária e uma confeitaria que constituem talvez a única arte que verdadeiramente nos honra. Isso, sim, seria uma delícia de café. (FREYRE, 1978, p. 322).

Note-se que, diante do diagnóstico de que o brasileiro era um europeizado, desligado do seu ambiente tropical e ignorante de sua história regional, Freyre resolve prescrever aquilo que seria um café legitimamente brasileiro (brasileiro do Nordeste). Mostra-se, mais uma vez, o aspecto pedagógico do seu discurso: é preciso ensinar os brasileiros a se tornarem ou se imaginarem brasileiros. Mostrar a eles o caminho de uma nacionalidade consequente com a ecologia dos trópicos e com a tradição da região. Também em artigo de 1923, sugere uma campanha nacional de valorização do passado, “que nos *eduque* no gosto da antiguidade. No gosto do nosso passado. Da nossa tradição” (FREYRE, 1978, p. 342 – grifo meu). A ênfase na educação

4 Entendemos aqui o modernismo como movimento amplo de renovação das letras e das ideias no Brasil, convergindo assim com o juízo de Antonio Candido (1980, p. 124) de que “[a] obra de Gilberto Freyre assinala a expressão [...] das mesmas tendências do Modernismo, a que deu por assim dizer coroamento sistemático, ao estudar com livre fantasia o papel do negro, do índio e do colonizador na formação de uma sociedade ajustada às condições do meio tropical e da economia latifundiária”.

dos brasileiros para os temas do passado e da tradição corrobora esse desejo de agir naquela sociedade para mudar a percepção das pessoas sobre a região e o país em que elas viviam. Tudo isso vai desaguar no *Manifesto regionalista*, supostamente lido no Congresso Regionalista de 1926 e efetivamente publicado em 1952. O manifesto é um chamado para os brasileiros do Nordeste se reconectarem com suas tradições. Freyre (1996, p. 53) clama pela “reabilitação de valores regionais e tradicionais desta parte do Brasil”. Na década seguinte, a de 1930, essa demanda regional vira discurso com ambição nacional, mas com o mesmo viés pedagógico-constutivo.

O importante a destacar nessa militância de Freyre é que ele lutou, junto com toda uma geração de intelectuais modernistas, para consagrar a representação hegemônica do Brasil, ainda hoje tão cara aos brasileiros na hora de se autoimaginarem. Em outras palavras, lutou, militou e venceu essa batalha simbólica. Apesar disso, é imperativo reconhecer que, ao vencer, apagou os rastros de suas intervenções e interpelações, naturalizando a imagem do Brasil mestiço e tropical, como se ele estivesse criando uma representação do país “tal como ele era”. O esforço pedagógico se disfarça em constatação fática da *performance*. Esse será um gesto repetido por Freyre em outras searas, como no discurso sobre a democracia racial, como veremos logo a seguir.

DISCURSO DA DEMOCRACIA RACIAL

O nome de Gilberto Freyre aparece inexoravelmente associado ao discurso sobre a democracia racial, apesar de nunca ter usado esse termo em seu livro principal, *Casa-grande & senzala*. Como já vimos, o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães chama atenção para o caráter multidimensional do conceito de democracia racial. Afinal, a democracia racial pode ser interpretada como um mito que mascara o racismo brasileiro; um ideal a nortear as relações raciais ou um pacto político a gerir o contrato social do país. É para essa terceira dimensão – a do pacto político – que Guimarães devota maior atenção. A ideia de que o Brasil seria um país particularmente caracterizado pela ausência de preconceitos raciais já havia sido difundida no século XIX por viajantes estrangeiros, publicistas e abolicionistas brasileiros, a ponto de se criar uma imagem do país como um “paraíso racial”. Guimarães argumenta que a democracia racial não seria uma simples reedição do mito do paraíso racial, pois há uma ênfase na noção de democracia. Segundo Guimarães,

[...] a expressão surge disseminadamente entre os intelectuais brasileiros na conjuntura de 1937-1944, ou seja, durante o Estado Novo, diante do enorme desafio de inserir o Brasil no mundo livre e democrático, por oposição ao racismo e ao totalitarismo nazifascistas, que acabaram vencidos na Segunda Grande Guerra. (GUIMARÃES, 2006, p. 270).

Ainda segundo Guimarães (2006, p. 271), a democracia racial seria “um modo tacitamente pactuado de integração dos negros à sociedade de classes do Brasil pós-guerra [...] tanto em termos de simbologia nacional, como em termos da sua política econômica e social”. Embora seja correto afirmar que Gilberto Freyre nunca tenha empregado o termo “democracia racial” nas suas principais obras da década

de 1930, também seria certo aduzir que a sua obra participa com muita intensidade do pacto da democracia racial, servindo como um verdadeiro lastro intelectual para o funcionamento (precário) desse pacto.

É importante enfatizar que também a democracia racial deve ser estudada pelas lentes do discurso da formação do país e suas dimensões performativas e pedagógico-constitutivas. Isto é, de um lado, a democracia racial pode ser vista como algo que é constatado e celebrado por Freyre, como se fosse parte inerente ao jeito de ser brasileiro, enquanto, por outro lado, a democracia racial também pode ser compreendida como um objetivo a ser alcançado, cujos pressupostos precisam ser transmitidos pedagogicamente para a população por Freyre em sua obra principal.

A noção de democracia racial como *performance* partiria do pressuposto de que a tolerância racial pode ser verificada nas interações sociais cotidianas do povo brasileiro. A conduta não racista do brasileiro poderia ser constatada – e celebrada – na realidade brasileira em seu dia a dia. Já a ideia de democracia racial como pedagogia tomaria tanto a valorização da diversidade cultural que constitui o Brasil quanto o combate ao racismo como princípios basilares que deveriam ser transmitidos e ensinados constantemente às novas gerações de brasileiros.

A democracia racial como *performance* seria um discurso que constata algo supostamente já existente (o congreamento entre raças no Brasil), enquanto a democracia racial como pedagogia funcionaria como uma intervenção educativa num cenário que demanda por tais ensinamentos. Grande parte da complexidade de *Casa-grande & senzala* pode ser atribuída ao fato de a obra oscilar entre essas duas noções. A oscilação fica mais clara quando identificamos o arsenal que Gilberto Freyre mobiliza em *Casa-grande & senzala* para tratar do tema da participação do negro na formação social brasileira.

A mobilização desse repertório discursivo é um aspecto fundamental para entender como *Casa-grande & senzala* ajuda a pactuar a democracia racial. Vejamos o que Freyre faz em seu livro: 1) celebra os momentos de confraternização entre senhores e escravos, brancos e negros e passa a compreender tais zonas de confraternização como espaços criadores da cultura brasileira; 2) refuta sistematicamente mitos e estereótipos que atribuem malignidade ao negro (e, sobretudo, à mulher negra) na formação do país; 3) valoriza o legado cultural africano a ponto de considerá-lo de magnitude semelhante, quando não superior, à dos portugueses. Em todas essas três ações Gilberto Freyre contesta a sabedoria convencional de seu tempo, dominado pelo etnopessimismo de Paulo Prado, Oliveira Vianna e Nina Rodrigues.

O primeiro item – a retórica da confraternização – está claramente alinhado à noção de democracia racial como *performance*. Quando Gilberto Freyre (2002, p. 358) afirma que “a doçura nas relações de senhores com escravos domésticos” talvez fosse “maior no Brasil do que em qualquer parte da América”, ou que a miscigenação serviu para corrigir “a distância social [...] entre a casa-grande e a senzala” (FREYRE, 2002, p. 9) e democratizar socialmente o Brasil, ele está reiterando uma visão de que as relações raciais no Brasil são harmoniosas, e que o Brasil seria um laboratório exitoso e vibrante de misturas raciais e culturais.

Os dois outros itens – a crítica às estigmatizações criadas em torno da presença africana no Brasil e a valorização do legado cultural africano – se aproximam mais

da noção da democracia racial como pedagogia, destacando a relevância cultural e social do negro brasileiro. Gilberto Freyre não apenas combate estereótipos que reforçavam a inferiorização do negro (encontrada em autores como Oliveira Vianna e Nina Rodrigues), como elogia a atuação do negro na formação do Brasil. O movimento é duplo e complementar: Freyre rejeita os aspectos tidos como negativos da influência africana ao mesmo tempo que destaca as dimensões positivas da cultura negro-brasileira. No quarto capítulo de *Casa-grande & senzala*, o autor argumenta que, muito mais que força muscular, os negros foram mestres no conhecimento da metalurgia, nas técnicas exploratórias das minas brasileiras, no desenvolvimento da criação de gado (FREYRE, 2002, p. 321), na culinária, no desabrochar da imaginação brasileira pela fala das contadoras de histórias etc. Gilberto narra todas essas contribuições, com apego aos detalhes, evidenciando a penetração dos vários saberes africanos tanto na cultura material como no patrimônio imaterial formados no Brasil. Numa época em que esses saberes africanos eram vistos como irrelevantes e que a grande contribuição imputada ao negro havia sido a proliferação da sífilis, o retrato construído por Freyre tem uma dimensão pedagógica evidente para um público leitor criado e socializado com as representações fortemente racistas do negro brasileiro⁵.

Talvez seja necessário esclarecer por que considero que *Casa-grande & senzala* teve um impacto antirracista. O emprego de categorias raciais na obra seminal de Gilberto Freyre é bastante conhecido pelos seus estudiosos (LIMA, 1989; LEITE, 1976), colocando em xeque a afirmação, frequentemente reiterada por ele, de que *Casa-grande & senzala* habita um território discursivo em que a demarcação entre raça e cultura já está bem-feita. Freyre realiza muitas de suas análises com o auxílio de uma sintaxe racista, comparando culturas a partir de relações de superioridade ou inferioridade e, embora se afaste do racismo biológico, continua pensando a cultura numa moldura claramente hierárquica. Isso pode ser identificado na avaliação que faz dos sudaneses muçulmanos que vieram ao Brasil, considerados por Freyre superiores aos bantus, aos índios e aos portugueses exatamente por terem uma cultura supostamente mais elaborada (FREYRE, 2002, p. 314). Ou quando afirma que os negros trazidos ao Brasil detinham um melhor estoque cultural do que aqueles levados para outras partes da América, em razão de uma seleção eugênica mais rigorosa acontecida no Brasil (FREYRE, 2002, p. 319). Essa visão hierárquica de estoques culturais, no entanto, é relativizada por uma interpretação neolamarckiana das complexas interações entre raça e ambiente, conforme já demonstrou Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) em seu estudo incontornável. Em outras palavras: no pensamento freyriano, a suposta superioridade ou inferioridade de uma cultura nunca é tomada como algo fixo e acabado. Culturas mudam e se adaptam aos rigores e exigências do ambiente. Em *Casa-grande & senzala*, Gilberto Freyre usa o livro *Are we civilized?*, do antropólogo austríaco-americano Robert Harry Lowie, para dar o exemplo da maleabilidade das culturas. Lowie se pergunta qual seria a explicação para ingleses e alemães – tão semelhantes fenotipicamente – terem desenvolvido culturas musicais tão diferentes. A

5 Lembrando que Caio Prado Junior escreverá seu *Formação do Brasil contemporâneo* nove anos depois, em 1941, e terá uma visão mais simplista e empobrecida da cultura africana. Chega a dizer que a contribuição dos africanos para formação brasileira “é além daquela energia motriz quase nula” (PRADO JR., 2000, p. 280).

resposta se encontra nos estímulos do ambiente: “A sociedade alemã vem desde algum tempo estimulando sistematicamente a cultura musical, ao contrário da sociedade inglesa que a tem negligenciado” (LOWIE, 1929 apud FREYRE, 2002, p. 313). O domínio da Alemanha na cena musical internacional também é explicado historicamente: “A proeminência alemã [na música] é recentíssima. Até poucos séculos atrás a Alemanha se achava em situação inferior à Holanda, à Itália e à própria Inglaterra” (LOWIE, 1929 apud FREYRE, 2002, p. 313). A hierarquia cultural no pensamento freyriano é constantemente relativizada pelo pressuposto neolamarckiano de que culturas são maleáveis pelos estímulos do ambiente e pelas contingências históricas. Outro ponto que é importante reiterar: ao contrário do racismo cultural de outros intérpretes do Brasil, o de Freyre não é exclusivamente eurocêntrico. Boa parte da superioridade atribuída por ele a sudaneses e haúcas é justificada pela presença da cultura muçulmana nesses povos. Estamos longe daquele tipo de hierarquia que valoriza tudo que se aproxima da Europa e desqualifica aquilo que se distancia dos parâmetros ocidentais.

O IMPACTO DO DISCURSO

Voltando ao argumento inicial, apesar do uso episódico de categorias raciais e do racismo cultural não exclusivamente eurocêntrico que norteia muitas avaliações de *Casa-grande & senzala*, não seria exagero afirmar que a obra de Freyre teve um impacto antirracista. Não se trata, portanto, de emitir um juízo ontológico sobre a obra (se ela é ou não é racista/antirracista), mas de compreender o *efeito* que provocou na história cultural brasileira no contexto do pacto.

Se entendermos que o racismo é um sistema socioeconômico-cultural de opressão que inferioriza, desqualifica e invalida um grupo social a partir de supostos critérios raciais juntamente com todo o mundo simbólico que esse grupo produz e suporta (práticas sociais, cosmovisões, religiões, ritos, modos de organização social etc.), não se pode negar que *Casa-grande & senzala* contribuiu, dentro dos limites da década de 1930, para atenuar os efeitos do racismo no meio letrado brasileiro. Afinal, em sua obra principal, Gilberto Freyre não apenas combate estereótipos que reforçavam a inferiorização do negro, como elogia a atuação do negro na formação do Brasil.

Fica clara a ambivalência entre a dimensão performativa e pedagógica no discurso freyriano da democracia racial. Se brancos e negros se confraternizam e não podem ser considerados metades inimigas (FREYRE, 2002, p. 344) – diferentemente, portanto, dos negros e brancos estadunidenses –, por que Freyre precisa educar um imaginário que acaba por se revelar tão impregnado de preconceitos, estereótipos e racismo? Num discurso feito na Câmara dos Deputados, em desagravo ao caso de racismo cometido contra a artista negra norte-americana Katherine Durham em São Paulo, no ano de 1951, Gilberto Freyre, então deputado federal, se sente envergonhado com “o ultraje à artista admirável cuja presença honra o Brasil” (FREYRE, 1966, p. 190). Ademais, afirma que “o silêncio cômodo seria uma traição aos nossos deveres de representantes de uma nação que faz do ideal, se não sempre da prática, da democracia racial, inclusive a étnica, um dos seus motivos de vida, uma das suas

condições de desenvolvimento” (FREYRE, 1966, p. 190). O próprio autor é obrigado a reconhecer, diante da situação de Katherine Durham, que a democracia racial seria um ideal a ser perseguido, nem sempre respeitado na prática. O grande nó ideológico da obra de Freyre é o de embaralhar as noções pedagógicas e performativas de democracia racial, fazendo uma passar pela outra. Se a democracia racial é algo a ser constantemente ensinado, isso certamente evidencia que sua dimensão fática e performativa se assenta em bases muito frágeis.

De qualquer modo, seria difícil negar o impacto antirracista produzido por *Casa-grande & senzala* no meio letrado. Podemos verificar esse impacto, a título de exemplo, em dois intelectuais progressistas, certamente reconhecidos no campo da esquerda, mas que viveram os anos 1930 em posições muito diferentes: Graciliano Ramos, já um consagrado escritor à época, e Antonio Candido, que relata suas memórias de adolescente em Minas Gerais.

Graciliano escreve um fragmento no final dos anos 1930 sobre a situação do negro no Brasil com o intuito de investigar qual seria a causa “dessa valorização excessiva do preto no Brasil” (RAMOS, 2012, p. 166). Relata a experiência do carnaval naquele ano, em que “a cidade parecia ter sido conquistada por alguma tribo africana” com direito a “[m]úsica de batuque, danças em que os corpos se agitavam furiosamente, rebolando os quadris, e as notas ásperas do canto bárbaro, amoroso ou guerreiro, dominando todos os rumores” (RAMOS, 2012, p. 166). O autor de *Vidas secas* se surpreende com esse fato novo: “a raça negra aparece-nos pela primeira vez como uma afirmação” (RAMOS, 2012, p. 166). Depois de relatar os inúmeros episódios em que os negros foram estigmatizados socialmente, além de perseguidos por sua religião e cultura, Graciliano aponta duas causas para, naqueles dias, os negros “haverem apumado o espinhaço e não se envergonharem do que são”: uma de ordem econômica, que tinha a ver com a ascensão social dos negros em decorrência da sua incansável ética do trabalho, e outra de ordem cultural, resultado da “propaganda feita nestes últimos anos por sociólogos e romancistas em favor deles [os negros]” (RAMOS, 2012, p. 167). Graciliano considera a atuação de Artur Ramos e Gilberto Freyre como a de verdadeiros “traidores da raça”, tamanho foi o engajamento de tais cientistas sociais na promoção da cultura negro-brasileira:

Talvez não seja inoportuno aludir à ação de certos indivíduos, evidentemente traidores, que defenderam os interesses duma raça ou classe inimiga da deles: nobres e padres apoiando o Terceiro Estado na Revolução Francesa, burgueses abraçando a causa dos trabalhadores na Revolução Russa, brancos defendendo pretos nos Estados Unidos. Gilberto Freyre e Arthur Ramos deviam ser negros. Não são. (RAMOS, 2012, p. 167).

Essas palavras são evidências de como a mudança na valorização da cultura negro-brasileira era atribuída à sociologia de Gilberto Freyre por gente do calibre de Graciliano Ramos. Mostram que o impacto de sua obra foi algo plenamente reconhecido nos anos 1930. Também podemos verificar algo semelhante no testemunho dado por Antonio Candido a Heloísa Pontes:

Para responder talvez valha a pena contar como fiquei conhecendo o livro, em 1934. Eu tinha dois amigos, os irmãos Antonio Carlos e José Bonifácio de Andrada e Silva, que eram de esquerda, sendo um da minha idade e outro um ano mais velho [...]. Esses rapazes influenciaram muito na minha inclinação progressiva para o socialismo [...]. Eles leram *Casa-grande & senzala* e me contaram como era o livro, do qual líamos trechos juntos. A primeira reação que lembro foi do Antonio Carlos, que começou a se olhar no espelho, a puxar os lábios para engrossá-los, dizendo: “Acho que sou mulato”!

Conto isso para indicar que nós, adolescentes, começamos por aí a tomar consciência da mestiçagem como algo próximo de nós, não como fato externo, mas como algo de que certamente participávamos, nós que éramos de famílias antigas, formadas num tempo em que eram intensas as relações sexuais entre senhores e escravas. Começamos a sentir que nalgum lugar da nossa ascendência, mais longe ou mais perto, poderia estar um antepassado negro. Se não me engana a memória, creio que foram desse tipo as nossas primeiras reações. (CANDIDO, 2001, p. 7).

É possível identificar no testemunho de Antonio Candido uma narrativa de conversão e inflexão. Algo muda radicalmente após a leitura de *Casa-grande & senzala*. Uma nova percepção do Brasil é criada, que passava pela mestiçagem como uma força palpável que operava na sociedade, no cotidiano das pessoas e na história das famílias.

Se há algo que marca tanto o texto de Graciliano como o testemunho de Candido é essa sensação de que a obra de Freyre demarca um *antes* e um *depois*, performando assim uma virada no pensamento brasileiro. Devemos lembrar que esse giro foi concebido na própria estrutura do livro, que abre seu prefácio com uma cena que aponta para a inflexão no modo de pensar o povo brasileiro por parte do ensaísta. A cena é a do encontro do jovem Gilberto Freyre com os marinheiros brasileiros brincando na neve de Nova York:

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do *São Paulo* ou do *Minas* pela neve mole do Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabar de ler sobre o Brasil: “the fearfully mongrel aspect of most of population”. A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas mulatos e cafuzos *doentes*. (FREYRE, 2002, p. xxlv)⁶.

6 Esse trecho condensa algumas características importantes do ensaísmo e do pensamento de Freyre. Fernando Nicolazzi (2015, p. 332) aponta para esse aspecto do estilo freyriano: uma escrita que recorre muito à memória pessoal, ao “ter estado lá”, fundindo perspectiva pessoal com experiência social. Também é um trecho importante para entender o pensamento de Freyre pois evidencia o modo como ele enxergava a questão racial na época em que estava nos Estados Unidos. Freyre foi leitor entusiasta de livros racistas da estirpe de *The rise of the color tide*, de Lothrop Stoddard, e *The passing of the great race*, de Madison Grant. O melhor estudo sobre a transição pela qual passa Freyre na década de 1920, do racismo para o antirracismo (e autointitulado discípulo de Franz Boas), é o livro de Maria Lúcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos* (2005).

A homenagem a Roquette-Pinto, então diretor do Museu Nacional, é bastante significativa, pois, apesar de ser teoricamente um antropólogo evolucionista, fortemente influenciado pela biologia de matriz mendeliana, em termos práticos e pragmáticos, Roquette-Pinto sempre defendeu a melhora do ambiente e da educação e como modo de “melhorar a raça”, conforme podemos verificar na sua comunicação no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, na qual afirmava que

[...] o numero de individuos somaticamente deficientes, em algumas regioes do paiz, é realmente consideravel. Isso, porém, não corre por conta de qualquer factor de ordem racial; *deriva de causas pathologicas cuja remoção na maioria dos casos independe da anthropologia. É questão de politica sanitaria e educativa.* (ROQUETTE-PINTO, 1929, p. 146 – ênfase minha acrescentada)⁷.

Essa seria a fala de Roquette-Pinto no Congresso Brasileiro de Eugenia, que Freyre precisava ter escutado para mudar seu o julgamento em relação aos marinheiros brasileiros brincando na neve do Brooklyn.

Voltando ao prefácio de *Casa-grande & senzala*, podemos notar que o ponto de virada acontece já no final do parágrafo, quando Freyre (2002, p. xxlv) afirma que “[f]altou-me quem me dissesse, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas [...] que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos [...] mas mulatos e cafusos *doentes*”, pois ele passa a entender seu próprio juízo racista diante dos marinheiros mulatos e cafuzos como resultado de uma lacuna em sua formação – uma vez que nunca havia se deparado com um discurso pedagógico antirracista parecido com o de Roquette-Pinto: “faltou-me quem me dissesse”. O trecho é bastante significativo por sintetizar a proposta que *Casa-grande & senzala* pretende levar adiante: amplificar esse discurso pedagógico para outros brasileiros letrados que continuavam a ver mulatos e cafuzos com os mesmos estereótipos e preconceitos que o jovem Gilberto Freyre em Nova York. O ensaio de Freyre é todo ele um “agora há quem nos diga”.

Na avaliação que o próprio Gilberto faz da cena no Brooklyn, ele estava errado não porque a impressão de fealdade que os brasileiros mestiços brincando na neve lhe transmitiam fosse equivocada, mas porque o aspecto grotesco daquelas pessoas seria resultado de doenças de infância, da desnutrição e da falta de saneamento. Essa visão eugênica, notadamente neolamarckiana, retirava dos problemas nacionais qualquer dose de fatalismo determinista. Nossos defeitos e mazelas seriam curáveis, tais como as patologias do corpo enfermo do brasileiro. E assim podíamos ver como a catarse étnico-histórica (termo cunhado por Merquior, 1981) operada por *Casa-grande & senzala* ajudou no consenso racial-democrático: a intercomunicação entre brancos e negros era digna de celebração; os estigmas associados à malignidade do negro na formação social do Brasil eram falsos; as contribuições dos negros à vida cultural, econômica e social do brasileiro eram indelévels e de grande valor. Somado a tudo isso, nossas mazelas passavam a ser vistas como transitórias e podiam ser remediadas. Tudo isso dava lastro para uma validação da cultura negro-brasileira e para uma maior integração do negro à sociedade de

7 Nesse trecho foi mantida a grafia original.

classes. Integração que se revelou precária e vacilante, tal como o pacto que se engendrava em torno da democracia racial.

Se a originalidade civilizatória do Brasil, isto é, a marca maior da sua formação, está numa suposta democracia racial, pudemos mostrar que ela é um elemento que pode ser identificado em alguns momentos do discurso freyriano como se tivesse a força de uma evidência empírica facilmente encontrável na sociedade brasileira, ao mesmo tempo que a democracia racial também pode ser vista como um conjunto de dispositivos pedagógicos lançados na esfera pública pela obra de Freyre, tendo como sua principal finalidade o combate aos estigmas raciais e a valorização das grandes contribuições do negro à cultura e à sociedade brasileiras. A interação entre essas dimensões performativas e pedagógico-constitutivas mostra que a simples constatação de uma sociedade mais fluida em termos de categoria racial não seria suficiente para defini-la como uma “democracia racial”. É preciso algo mais para que ela se efetive e ganhe existência.

O que pretendemos destacar ao longo do artigo é a complexidade discursiva e política da democracia racial, que não é simples fabricação de uma falsa consciência a serviço de uma classe dominante, nem tampouco se trata apenas de uma mera representação equivocada das relações sociais e raciais brasileiras. Há várias ações linguísticas em jogo na construção desse consenso, que devem ser muito mais nuançadas na análise das idas e vindas dos atores envolvidos nesse pacto. Falsar uma representação do Brasil (*i.e.*, tomá-la como falsa ou equivocada) em nada invalida as ações linguísticas geradas por um texto como *Casa-grande & senzala*.

SOBRE O AUTOR

ALFREDO CESAR MELO é professor do Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (IEL/Unicamp) e coordenador do Kaliban – Centro de Pesquisa em Estudos Pós-Coloniais e Literatura Mundial do IEL/Unicamp.
alfmelo@unicamp.br
<https://orcid.org/0000-0002-7038-5749>

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. *Lição do amigo*: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1982.
- ANDRADE, Mário. *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- ARANTES, Paulo Eduardo; ARANTES, Otília Beatriz Fiori. *Sentido da formação*: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*: estudos de teoria e história literária. São Paulo: Editora Nacional, 1980.
- CANDIDO, Antonio. Entrevista com Antonio Candido, por Heloisa Pontes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, 2001, p. 5-30.
- CANDIDO, Antonio. A sociologia no Brasil. *Tempo Social*, v. 18, n. 1, 2006, p. 271-301.
- CARVALHO, José Murilo. Retórica e história intelectual. *Prismas*, v. 1, n. 2, 1998, p. 149-168.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Museums in late democracies. *Humanities Research*, v. 9, n. 1, 2002, p. 5-12.
- COSTA, Emília Viotti. O mito da democracia racial no Brasil. In: COSTA, Emília Viotti. *Da monarquia à república*: momentos decisivos. São Paulo: Unesp, 1998, p. 365-384.
- DAMATTA, R. Notas sobre o racismo à brasileira. In: SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e racismo*: uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo, 1997, p. 22-35.
- DIMAS, Antonio. Um manifesto guloso. *Léngua e meia: revista de literatura e diversidade cultural*, v. 3, n. 2, 2004, p. 7-24.
- FREYRE, Gilberto. *Quase política*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.
- FREYRE, Gilberto. *Tempo de aprendiz*: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926). São Paulo, Ibrasa/MEC, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. Recife: Massangana, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*: formação da família patriarcal brasileira sob o regime de economia patriarcal. Paris: Coleção Archivos/Alca XX, 2002.
- FRY, Peter. Feijoada e “soul food”: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: FRY, Peter. *Para inglês ver*: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 47-53.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos Cebrap*, n. 61, 2001, p. 147-162.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial. *Tempo Social*, v. 18, n. 2, 2006, p. 267-289.
- HANCHARD, M. *Orpheus and power*: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. *Bandits*, Londres: Weindelfed & Nicols, 1969.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Difel, 1976.
- LIMA, Luiz Costa. A versão solar do patriarcalismo: *Casa-grande e senzala*. In: LIMA, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p. 187-236.
- LYNCH, Christian. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 56, n. 4, 2013, p. 727-767.
- MARX, Anthony. *Making race and nation*: a comparison of South Africa, the United States and Brazil. Cambridge University Press, 1997.

- MELO, Alfredo Cesar. Hibridismos (in)domáveis: possíveis contribuições de Gilberto Freyre a uma teoria pós-colonial lusófona. *Luso-Brazilian Review* 51.1, 2014, p. 68-92.
- MERQUIOR, José Guilherme. *As ideias e as formas*. Rio de Janeiro: Nova Editora, 1981.
- NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história – a viagem, a memória, o ensaio: sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos Trópicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*. 1. edição 1942. São Paulo: Editora Nacional, 1971.
- PONTES, Heloísa. Entrevista com Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, 2001, p. 5-30.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- RAMOS, Graciliano. *Garranchos: textos inéditos de Graciliano Ramos*. Org. Thiago Mio Salla. São Paulo: Record, 2012.
- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- ROQUETTE-PINTO, Edgard. Notas sobre os typos anthropologicos do Brasil. In: *Actas e Trabalhos do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia*, Rio de Janeiro, 1929, p. 119-147.
- SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. In: SKINNER, Quentin. *Visions of politics*. Cambridge: Cambridge UP, 2002, p. 57-89.
- SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Estudos afro-asiáticos*, n. 38, 2000, p. 135-155.
- TAVAROLO, Sergio. A tese da singularidade revisitada: desafios teóricos contemporâneos. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 57, n. 3, 2014, p. 633-673.
- WAGLEY, Charles (org.). *Race and class in rural Brazil*. New York: Columbia University Press, 1952.

O Brasil e os brasis no Antropoceno: bifurcações à vista

[*Brazil and the “brasis” at the Anthropocene: bifurcations ahead*]

Stelio Marras¹

Para Amnéris Maroni
– e sua atenção sociocósmica

Sou grato a Laymert Garcia dos Santos e Fernando Paixão por suas leituras e seus estímulos.

RESUMO • Reconhecer outras figurações a povos e mundo diante do Antropoceno parece ser tarefa incontornável. Se não soubermos nomeá-los devidamente, não saberemos divisar aliados e contrários no enfrentamento de um mundo crescentemente devastado. Novas práticas devem se acompanhar de novas concepções – ambas se instruindo mutuamente. Qual mundo corresponde ao Brasil? Quais mundos podem corresponder aos brasis? É preciso revisar o futuro para dar passagem a outras bifurcações históricas. Para novos povoamentos, novas imaginações – e vice-versa. • **PALAVRAS-CHAVE** • Antropoceno; Brasil; brasis; diversidade socioambiental.

• **ABSTRACT** • The advent of Anthropocene requires us to recognize different figurations of peoples and of the world in order to name them properly and be able to discern allies and adversaries in the incoming struggle that faces an increasingly devastated world. New practices should be accompanied by new concepts in a kind of mutual instructing relation. Hence the questions: Which world corresponds to Brazil? Which worlds can correspond to “the brasis”? In order to find different paths, we have to review the future to conceive new settlements, new imaginations, and vice-versa. • **KEYWORDS** • Anthropocene; Brazil; brasis; socio-environmental diversity.

Recebido em 10 de setembro de 2020

Aprovado em 29 de outubro de 2020

MARRAS, Stelio. O Brasil e os brasis no Antropoceno: bifurcações à vista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 126-142, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v117p126-142>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

*Precisamos, precisamos esquecer o Brasil!
Tão majestoso, tão sem limites, tão despropositado,
ele quer repousar de nossos terríveis carinhos.
O Brasil não nos quer! Está farto de nós!
Nosso Brasil é no outro mundo. Este não é o Brasil.
Nenhum Brasil existe. E acaso
existirão os brasileiros?
(Carlos Drummond de Andrade,
“Hino nacional”, in *Brejo das almas*, 1955).*

*O Brazil não conhece o Brasil [...]
O Brazil tá matando o Brasil[...]
Do Brasil, SOS ao Brasil.
(Aldir Blanc e Maurício Tapajós, “Querelas do Brasil”, 1978).*

O FUTURO DESDE O FIM

Decerto ecoarei boa parte de minha geração ao lembrar ter crescido sob a promessa de um Brasil que ainda seria, ainda viria. Era o tal “país do futuro”, que chegaria para superar sua existência arremedada e embaraçosa, o que tão frequentemente, mas ainda hoje, se qualificava, com toda a carga negativa, como “subdesenvolvido”, “atrasado”, “periférico”. O redentor futuro, imaginava-se, inclusive nas obras de ficção dessa época em que o tempo parecia correr mais lento, aquele tal futuro devia ser lá pelos anos 2000. E eis que estes anos chegaram, já 2022 despontando no horizonte, quando agora o colapso ecossistêmico do planeta, em pleno e acelerado curso, põe em causa os hábitos e os habitats, superestruturas e infraestruturas, visões de passado e futuro até então minimamente estáveis, como também as pertinências do Estado-nação, tais os imperativos da autonomia e da soberania nos seus territórios circunscritos. Que será daquelas pertinências quando, doravante,

os pertencimentos ao mundo se veem constrangidos a revisões radicais? Quanto a nós, que será do Brasil, que será dos brasis²?

O chamado por reconsiderar nossos vínculos à Terra³, por um renovado arraigamento a um só tempo local e global, responde à própria emergência do Antropoceno, época geo-histórica que fornece as evidências – “interferências humanas que deixam pegadas na terra e no clima” (TSING, 2019, p. 163)⁴ – sobre os agravos da civilização tecnoindustrial ao clima e aos ecossistemas, gerando agravos também à habitabilidade (e não só à humana, evidentemente). Ou, ainda mais, o Antropoceno, essa época da “descomunal perturbação humana⁵” (TSING, 2019, p. 246), de sua vez perturba a facilidade de se aplicar, sem maior cerimônia, nossas usuais separações entre sociedade e natureza, organismo e ambiente, ação e cenário, biótico e abiótico, animado e inanimado, pessoas e coisas, local e global, termos aí ontologicamente concebidos (pelos “modernos”, “humanos” ou “povo da Natureza”, precisamente⁶) como apartados um do outro, cada qual dizendo respeito a um suposto domínio já agregado e circunscrito em suas próprias formas e forças.

2 Perrone-Moisés (2009, p. 58) observa que “‘brasis’ é expressão corrente, nos documentos portugueses do século XVI, para se referir aos nativos da colônia sul-americana. Conforme a expansão colonial atinge novos territórios e populações indígenas diversas, a expressão vai cedendo lugar a etnônimos diversos. Recuperam a expressão os autores brasileiros chamados indianistas do século XIX”. Inspiro-me em Renato Sztutman (a quem sou muito grato) para um uso mais abrangente de “brasis” (comunicação pessoal), de modo a abarcar, como aqui pretendo, vastos grupos espalhados por todo o território nacional, eles já existentes ou por vir, que se vejam ou não como mestiços. Entendo que a unidade dos “brasis” se dá na diversidade que cultivam. Tal diversidade, no forte do termo, aponta para modos alternativos de fazer mundo com o mundo (e não contra ele). Sugiro que a figuração unitarista do “brasileiro” oponha-se à dos “brasis” – ambos, a partir de agora, grafados sem aspas. Ao público leitor caberá avaliar o alcance heurístico pretendido com esse par de opostos na economia do presente texto.

3 Sirvo-me aqui da distinção de Latour (2017, p. 140) entre “Terra” e “terra”: “Por convenção, ‘terra’, em minúsculo, corresponde ao quadro tradicional da ação humana (humanos na natureza), e ‘Terra’, em maiúsculo, a uma potência de agir na qual se reconhece algo como uma função política”.

4 “A crise de habitabilidade de nossos tempos é algo diferente – e é essa diferença que é sinalizada no termo Antropoceno. O Antropoceno não marca a aurora da perturbação humana. Como venho mostrando, a perturbação humana pode fazer parte dos ecossistemas resilientes do Holoceno, como as matas camponesas. O Antropoceno marca, em vez disso, uma quebra nas coordenações, algo que é muito mais difícil de corrigir. Somos empurrados para novas ecologias de proliferação da morte” (TSING, 2019, p. 112).

5 Será prudente já sinalizar que não parece bem correta a definição do Antropoceno como, digamos, pegada geológica dos humanos, já que esses humanos (como os modernos, em particular, mas qualquer outro, de modo geral) nunca agiram senão em íntima associação com não humanos tecnológicos de toda espécie. A particularidade modernista dá-se, antes, na escala e velocidade de suas ações. O Antropoceno não nos diz, pois, da interferência da espécie em uma natureza supostamente pura e intocada, derivando por si. Ele nos diz de imbrólios.

6 Sobre a ecologia política que informa o sentido desses termos, ver Latour (2020). Note-se aqui a sinonímia que estou forçando entre “modernos”, “humanos”, “povo da natureza”, “povo da mercadoria”. Ou seja, tomar “humanos” e “natureza” como categorias nativas dos modernos.

Mas o Antropoceno indica que essas agregações vão celeremente se desagregando. Desses seus despojos, novas bifurcações à vista.

Encarar essas fissuras (do tempo, do espaço, da imaginação...), como encarar a terra figurada em Gaia (LOVELOCK; EPTON, 1975; LATOUR, 2020), o planeta como simbiótico (MARGULIS, 1998), eis tudo de que se trata quando, como aqui, nos colocamos a tarefa de repensar o Brasil, reiluminando-o desde esse seu futuro sombrio. Tal visada tem como um de seus mais importantes efeitos redesenhar, com tanta nitidez quanto possível, o mapa que redistribui aliados e adversários, amigos e inimigos (LATOUR, 2014) – e as guerras que virão. Bifurcações: abrir-se ao cosmos insurgente, à “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015), ou fechar-se ainda mais nas já antigas e cada vez mais ineficientes proteções? O ponto é que os acontecimentos socioambientais impõem escolhas à altura de sua gravidade, o que inclui e explica reações também à altura, tal a dos negacionismos e quietismos correntes. Causas e efeitos passam a se confundir e a se retroalimentar quando “um acontecimento produz uma bifurcação e, inversamente, uma bifurcação gera um acontecimento” (SERRES, 1990, p. 121)⁷. Assim é que se podem inaugurar outros regimes políticos a partir do emergente “Novo Regime Climático” (LATOUR, 2020), objeto das não menos emergentes ciências do Sistema-Terra, exigindo a abertura urgentíssima da política ao cosmos, a desestabilização epistemológica e ontológica da modernidade⁸.

Tudo agora parece banhar-se em incertezas inéditas, o horizonte de futuro mostrando-se puro enigma diante de bifurcações que vão se insinuando, tomando novas formas a cada vez e se multiplicando diante de nós – convocando-nos. Responderemos aos tantos constrangimentos ecossociológicos com mais solidariedade e estratégias simbióticas ou, ao contrário, cederemos aos apelos por ainda mais competitividade e parasitismo? Aterramento em Gaia ou escapismo (LATOUR, 2017)? O que irá prevalecer? O Brasil seguirá reduzindo os brasis ao brasileiro genérico do Estado e do Mercado, gente do desenvolvimento e do crescimento, ou saberá florescer em suas mil particularidades, suas gentes do envolvimento com a Terra e da desaceleração da marcha modernista do progresso? Quem e quantos serão? Quando? Como? Haverá tempo? Claro enigma que se renova

7 Devo observar, em tempo, que esse esforço de apontar a emergência de bifurcações em pares de oposição inspira-se, em boa parte, naquilo que Antonio Candido (1995, p. 12-13) reconheceu no modo de argumentação de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*: a “metodologia dos contrários”, por sua vez inspirada no “critério tipológico de Max Weber”. Trata-se, em Holanda via Candido, da “exploração de conceitos polares”, de modo que “a visão de um determinado aspecto da realidade histórica é obtida, no sentido forte do termo, pelo enfoque simultâneo dos dois; um suscita o outro, ambos se interpenetram e o resultado possui uma grande força de esclarecimento” (CANDIDO, 1995, p. 13). Projeto aqui essa metodologia para uma história a partir de um temível futuro que tão rápido se avizinha e que por isso mesmo nos convoca a rever nossas mais arraigadas bases de pensamento e sensibilidade. O intuito é prestar alguma colaboração à urgente tarefa de repovoar nossa imaginação com os inumeráveis mundos possíveis mobilizados pelos tipos polares, entre eles e além deles. Sua caracterização responde a uma estratégia metodológica antes que a um fundamento ontológico. São dualidades a serviço de multiplicidades.

8 Sobre o conceito de modernos (modernidade, modernização, modernismo) e sua relação inescapável com a escalada de destruição ecológica do planeta, cf. Latour (1991, 1999 e 2017).

“sob o céu flamante”⁹ – tal, digamos, o de um metálico Drummond recuperado ao rés do chão mineral, ele mesmo posto agora diante de Gaia¹⁰.

Esse temeroso novo futuro já não é nada parecido com aquele um dia acalentado. O já antigo futuro colide com esse porvir terrificante da terra feral tornada aterradora¹¹ – ou de um céu prestes a desabar¹². Encarar esse porvir da civilização moderna e modernizadora no Brasil parece exigir a conjugação do lugar de fala dos minoritários com a, digamos, fala do lugares. Exigirá mesmo o gesto civilizacional de destampar ouvidos moucos ao “grito de um mundo maltratado” (STENGERS, 2013, p. 106 – tradução minha). Não é opção responsável negar esse grito crescentemente ensurdecador. A não ser para quem pretenda negar num só golpe a política e as ciências no torvelinho infernal da pós-verdade (MARRAS, 2020a). Ou que pretenda, enfim, recusar recomeços do mundo desde o fim (MARRAS, 2020b).

Como seja, um grande divisor histórico-geológico se ergue para confrontar toda vã projeção continuísta assentada na convicção de que se trata apenas de uma “crise”¹³ ecológica que vai passar ou que será resolvida por “nossos responsáveis” (STENGERS, 2013 – tradução minha) como ainda pelos avanços tecnocientíficos baseados numa tortuosa esperança prometeica. Ou, dizem ainda, será resolvida pela natureza ela mesma, por sua evolução indiferente a nós, conforme creem diversos extratos do negacionismo climático (e portanto político) que campeiam mundo afora. Esses são os “sonâmbulos” (STENGERS, 2015), os “escapistas” (LATOURE, 2017), praticantes de uma tétrica “*planetaridade Exit*” (CHAKRABARTY; LATOUR, 2020), de costas para Gaia e de frente para Marte, plantados em filosofias antropocêntricas e emancipacionistas da história orientada pela flecha unilinear do progresso, modernistas reacionários

9 E se “tudo é triste sob o céu flamante [...], baixemos nossos olhos ao desígnio da natureza ambígua e reticente: ela tece, dobrando-lhe o amargor, outra forma de amar no acerbo amor” (ANDRADE, 1955). No esforço de fazer a poesia de um Drummond soprar novos sentidos, hoje, aos leitores sensíveis à dramática ecossistêmica do planeta, diremos que também o amor, para além dos semelhantes e para além ou aquém dos humanos-entre-eles, pede que “baixemos nossos olhos” à Terra; pede abrir-se ao mundo, já não mais vasto quanto mais vai sendo devastado pelo ardor da conquista e do controle, do bem-estar seletivo às expensas do bem comum.

10 Cf. Wisnik (2018) e, como nota de rodapé, Marras (2019a).

11 Que se considere aqui, desde já, os dois sentidos assumidos pelo caráter aterrador de Gaia: o que aterroza e o que convoca voltar-se à terra. Tudo se passa como se os modos de conjugar esses sentidos é que determinarão destinos e desenlaces do porvir.

12 Pode-se topar com o insistente tema do desabamento do céu em Michel Serres (1990, p. 80), com seu esforço de retorcer a língua branca: “Que diligentes ombros sustentarão, agora, esse céu imenso e fissurado que, receamos pela segunda vez numa longa história, possa desabar sobre as nossas cabeças?”. Ou ainda, claro, no monumental livro de Kopenawa e Albert (2015), já reverberando céu e mundo, espíritos e floresta na língua yanomami dirigida de volta aos brancos.

13 Diferentemente de qualquer outra crise, diz Stengers (2015, p. 41), a chamada crise ecológica “não é um momento ruim que vai passar”. Observo, a propósito, que as crises, dignas do nome, têm o dom de borrar fronteiras ou acentuá-las. Bifurcações!

em grande parte, ainda incapazes de transitar da “primeira” à “segunda história” (STENGERS, 2015), da independência para a interdependência.

Sim, mas tudo agora e depois não poderá mais se passar como antes, não para os despertos de desde sempre ou de agora, eles já dispostos a “sonhar outros sonhos” (STENGERS, 2013, p. 125 – tradução minha), não para os cultivadores de vínculos sociocósmicos entre-respondentes, tecidos na imanência de regimes de “coaprendizagem coletiva” (STENGERS, 2013, p. 70 – tradução minha), não para os que já recusam a dobrar a natureza como condição para, desde então, dobrar-se com ela, não para esses que enfim passam a se interessar pela redação de contratos naturais contra o asfixiante contrato social, contra a evidência de que “a nossa cultura tem horror ao mundo” (SERRES, 1990, p. 14). Para esses, o jogo de dependências e independências, de pertinências e pertencimentos, de trocas e participações (MARRAS, 2019b) modifica-se tão profundamente quanto o fundo da atmosfera e dos oceanos, dos solos e dos genomas. Terranos ou terrestres são aqueles dispostos a reconhecer que as mutações ecológicas correspondem mutações políticas. Já o renitente humano moderno dedica-se ao tenaz esforço de desconhecer qualquer imagem de mundo que não reponha o humano destacado do mundo.

Gaia, essa nova sensibilidade, induz a modos outros de pertencer ao mundo e dele participar. Induz, pois, à emergência de povos outros. Assim, no megadiverso Brasil, quais perfis e nomes assumirá esse “povo por vir”, esse “novo povo” face a uma “nova terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1980; 1992), esse “povo que falta”¹⁴ e que seja capaz de tremer a velha língua¹⁵, “povo de Gaia” (LATOURE, 2020) em contraste ao “povo da Natureza” (LATOURE, 2020), ao “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015)? Com que força, então, os brasis, isto é, os brasileiros Gaia-orientados, enfrentarão as inevitáveis guerras entre mundos? Clara bifurcação à vista: aceitar ou recusar o céu flamante e sua ameaça de desabar sobre nossas cabeças parece ser o nome do jogo que se inicia quando o fim – ou os muitos fins e seus muitos medos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014) – passa a ocupar, com crescente insistência, qualquer sua imaginação. Tudo que se pode prever, ao máximo realismo, é a guerra multifacetada entre os tão diversos terranos não modernos, incluindo os ex-modernos, e o tão

14 Antes de concluir o livro com um trecho de “Gilles Deleuze, esse sobrinho uterino de Oswald de Andrade”, Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 159) assim escrevem na língua de Deleuze: “Falar no fim do mundo é falar na necessidade de imaginar, antes que um novo mundo em lugar deste nosso mundo presente, um novo povo; o povo que falta. Um povo que creia no mundo que ele deverá criar com o que de mundo nós deixamos a ele”.

15 “O escritor se serve de palavras, mas criando uma sintaxe que as introduz na sensação, e que faz gaguejar a língua corrente, ou tremer, ou gritar, ou mesmo cantar: é o estilo, o ‘tom’, a linguagem das sensações ou a língua estrangeira na língua, a que solicita um povo por vir, oh! gente do velho Catawba, oh! gente de Yoknapatawpha! O escritor torce a linguagem, fá-la vibrar, abraça-a, fende-a, para arrancar o percepto das percepções, o afecto das afecções, a sensação da opinião – visando, esperamos, esse povo que ainda não existe” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 228). O tema da língua por vir, assim dizendo, é frequente em Deleuze, como no seu abecedário (DELEUZE, 1994-1995): “Precisamos, às vezes, inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova”. Dispensável, a essa altura, notar o quão é imprescindível a invenção de novas palavras para novos povos e novos mundos.

pouco diverso humano moderno – guerra a ser urgentemente declarada com todas as letras¹⁶. Eis o que há por vir em um mundo pobre de porvir. No ocaso do Brasil, acaso virão os brasis?

Qual espaço corresponderá a esse tempo que não se deixa mais apanhar senão pelas íntimas dobras de humanos com não humanos? O das barreiras territoriais? O das barreiras sanitárias, impotentes, diante da emergência crescente e descontrolada das zoonoses¹⁷? Qual dique poderá conter o avanço dos oceanos na praia humana? Qual tecnologia protetiva evitará a invasão dos refugiados climáticos? Com que indiferença voltar as costas aos magotes humanos amontoando-se atrás de cercas ou naufragando nos mares? Qual suficiente muralha erguer contra a atmosfera carbonizada¹⁸? Quais “enclaves fortificados” (CALDEIRA, 1997) resistirão íntegros e impenetráveis? A que preço? Onde, enfim, será crível e eficaz traçar linhas de separação e contenção? Difícil, senão contrariando toda lucidez, que ainda nos fiemos nas imagísticas que tanto animaram os antigos futuros, aqueles dos séculos XIX e XX. Elas não resistirão, nem de longe, ao século XXI.

Quanto ao “país do futuro” no Antropoceno e em presença de Gaia, qual unidade supostamente já formada e unificadora, pretensamente capaz de totalizar em si (o Brasil) suas diferenças (os brasis), vingará? Ainda a utopia da civilização mestiça nos alegres trópicos pacificados? Mas o Brasil com “z”, este da *plantation* sustentada por grandes nações ricas do globo, o Brasil transcendente aos brasis, o Brasil “acima de tudo”, essa unidade vai se mostrando progressivamente tóxica quanto mais vai sendo apropriada pela mecânica de reduzir, de uma vez por todas, os brasis ao brasileiro. Sim, mas a unidade sempre esbarra em diferenças resistentes ou ressurgentes. Às vibrantes convocações atuais por retomar e rearticular as diferenças chamadas de *classe*, *gênero* e *raça* somam-se agora, não menos vibrantes e rebeldes, as diferenças chamadas *ecológicas*, novo terreno das alteridades. Gaia e seus mil nomes¹⁹, seus mil povos e seus mil solos, sinalizam essas diferenças em estado explosivo. Em reação, a sanha unificadora, tal a da unidade-Brasil, dedica-se a negar quaisquer apelos ditos ecológicos a modos outros de fazer mundo *com* o mundo, e não *contra* o mundo. Bem se sabe que em nome do Brasil genérico e unitarista, já antes e não menos agora, os brasis, particulares e múltiplos, foram e são sufocados, sistematicamente

16 Guerras, eu diria, não bem contra indivíduos ou grupos, mas contra, sopra Stengers (2015, p. 44), “o que lhes dá autoridade”.

17 Sobre as íntimas e tão perigosas relações entre a deterioração dos ecossistemas e a emergência de zoonoses, há já farta literatura. Cf., por exemplo, Wallace (2020).

18 Bifurcação: “Viveremos nós dentro dos muros das nossas cidades ou debaixo da cúpula das constelações? Em qual dos dois? Em qual deles, num ou noutro, nos encontramos?” (SERRES, 1990, p. 100).

19 Referência ao colóquio internacional denominado “Os mil nomes de Gaia – do Antropoceno à idade da Terra”, ocorrido na Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, entre 15 e 19/9/2014, realizado pelo Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ) e concebido por Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour. Cf. Os Mil Nomes de Gaia (2014).

desarticulados e fragilizados ao longo de sua história de deliberado murchamento²⁰. A qual Estado, uno por origem e vocação, fazer corresponder o (reflorescimento das diversidades? Com que divisas sabermos nos unificar e nos dividir a cada vez?

OUTRAS DIVISAS E DIVISÕES

O país da Amazônia e do Cerrado, da Mata Atlântica e da Caatinga, dos Pampas e do Pantanal, tinha tudo (quanto ainda terá?) para liderar a devida passagem da modernização para a contramodernização do mundo e da vida. Tudo para, como poucos, saber encarar Gaia, trazê-la como a grande aliada política e, assim, poder aspirar a uma distribuição de virtudes a um só tempo sociais e naturais ao compassar humanos e não humanos em ritmos e escalas, velocidades e volumes, qualidades e quantidades que honrem a ambos, honrando a vida sob o signo da simbiose. O Brasil da alta biodiversidade combinada à sua alta sociodiversidade era (ainda será?) a chave para transpor as enganosas contradições entre a economia e a ecologia, o social e o ambiental, os direitos humanos e os direitos de não humanos, o bem-estar e o *buen vivir*²¹.

Parece claro que essa passagem não se dará simplesmente alternando a política – da direita à esquerda ou vice-versa. Mas tampouco, ou simplesmente, eliminando a diferença entre uma e outra. E sim, sugiro, renovando uma e outra, suas diferenças²². Do contrário, e por provável, tanto a esquerda quanto a direita da tradição política modernista seguirão aderidas aos ditames do desenvolvimento, crescimento e progresso, cada qual defendendo o que entende ser o melhor para o indivíduo e para a sociedade dos humanos. Mas e o mundo? A cultura seguirá nutrindo horror a ele (SERRES, 1990)? Ora, como bem disse Davi Kopenawa, líder xamânico yanomami, “sem floresta não tem história” (DIAS JR.; MARRAS, 2019). Também assim diremos sobre a crescente perda de sentido em promover direitos humanos sem que esse honroso e secular esforço se acompanhe da promoção dos

20 Um panorama dessa longa história das rebeliões populares no Brasil pode ser conferido em Dantas (2011).

21 Têm se multiplicado os estudos, como os etnográficos pós-coloniais, que apontam, como nos países andinos, vigorosas respostas locais-globais altermundialistas, tão conceituais quanto práticas, como as do “buen vivir” e do “vivir bien”, que confrontam as “alternativas infernais” (PIGNARRE; STENGERS, 2005 – tradução minha), tal por exemplo a “feitiçaria capitalista”, que opõe desenvolvimento e pobreza, progresso ou morte. Para indicar alguns desses estudos, ver: De La Cadena (2015), Schavelzon (2015) e Medina (2011).

22 Compreendo a reorientação política visada por Latour (2017), para quem tanto a direita quanto a esquerda, uma vez diante de Gaia, encontram-se igualmente despreparadas. Mas divirjo de sua receita, essa que prevê o sumário abandono, por obsoleta, dessa oposição. Seria, como se diz, livrar-se do bebê junto com a água suja do banho. Como não reconhecer, pergunto, que é do lado da esquerda política que se situam as principais matrizes intelectuais e práticas históricas inspiradas em princípios e sentimentos de solidariedade, simbiose, empatia por outrem, mútuo socorro, cooperativismo? De onde esperar, senão dessa longa e caudalosa tradição de resistência e afirmação de direitos, que esses seus princípios, antes forjados para a promoção de trocas sociais justas, possam doravante se derramar para o mundo e fundar, no mesmo passo, trocas cósmicas justas? Daí que a própria noção de troca pede alargamento (MARRAS, 2019b)

direitos de não humanos neste milênio iniciado sob o signo do fim. Nada de direito social sem direito ambiental. O ponto é que vamos aprendendo, a duras penas, este imperativo ético (melhor, geoético) que se pode derivar da época do Antropoceno: a consideração inelutavelmente conjunta de ambos os direitos.

Tudo acontece como se rápida e progressivamente fôssemos constrangidos a nos valer de muito mais pudor e escrúpulo, cautela e atenção ao evocarmos a unidade-Brasil, essa figura tão comprometida com ideais consagrados de Estado e nação, promotora do idêntico (tal o brasileiro) não raramente obrando contra as diferenças (tais as dos brasis). Ou assim será para os que aceitem o choque de Gaia. Quanto às elites, daqui ou de alhures, que rejeitam esse choque e as evidências do Antropoceno, negando-lhes a face, restarão a elas, quem sabe, num já previsível apocalipse que se aproxima, alguns disputadíssimos *bunkers* subterrâneos, como no Vale do Silício, cavados para a proteção contra a Terra revolta e os revoltados desterrados, tais os refugiados climáticos.

Quais brasis insurgentes e ressurgentes poderão eclodir desses choques? Com que divisas e divisões? Haverá de florescer por aqui uma multifacetada, digamos, Gaia Brasilis? Que se indague insistentemente: tais brasileiros Gaia-orientados, os brasis, eles virão? Com quais forças e formas, quais armas e aliados, contra quem? Sendo inevitável a “guerra de mundos” (LATOURET, 2002), tal a que opõe humanos e terranos, “povo da Natureza” e “povo de Gaia”, seguiremos perguntados: com que magnitude e expressão essas guerras vão se assumir no país amazônico que se torna central na regulação climática do planeta, central às ciências do Sistema-Terra? O país da periferia do desenvolvimento econômico passa a ocupar o centro do desafio do envolvimento ecológico – desafio esse de reencontrar liberdade e emancipação nos vínculos ecologicamente instruídos.

Os desequilíbrios que, julgávamos, permaneciam lá fora – como aquilo que os economistas chamam de “externalidades negativas” –, vão furiosamente se avizinhando no mais íntimo dos habitats humanos. Vão mesmo tornando-se ontologicamente rebeldes demais aos excessos tanto em relação às práticas de domesticação quanto às que avançam sobre o silvestre segundo os imperativos guiados pela escala da produtividade que disciplina e amalgama, num só desígnio, as forças do Estado, do Mercado e da Tecnociência. Mas, ora, tudo se desarranja sob a força da “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2009), daquilo que, antes passível de ser tomado como objeto de nossa livre manipulação e controle, revela-se agora como sujeito – isso que aliás nunca foi outra coisa, mas que, antes, podíamos, os modernos, controlar e negligenciar. Que o diga, de novo, o tempo desestabilizador das pandemias virais, essas que, já ontem e hoje (e certamente amanhã) respondem pelos avanços desmedidos e globalizados da alta domesticação de espécies confinadas e pela não menos perigosa aproximação, despuddorada e desimpedida, junto a espécies selvagens. A emergência dos *prions* anômalos, no caso da “doença da vaca louca” (encefalopatia espongiiforme bovina), e a emergência do novo coronavírus, no caso da covid-19, dão testemunho, cada qual em seus extremos, de ambos os perigos.

A covid-19, por sua virulência e letalidade, nos põe diante das consequências, dos excessos, escapes e transbordamentos nas relações com o que denominamos de natureza. É pois bem apropriada a designação de *spillover* aos saltos evolutivos

de patógenos animais para humanos, as zoonoses. E como a origem das pandemias zoonóticas não se deixa explicar senão pelo cruzamento de agências humanas e não humanas em situação de perturbação descoordenada, torna-se plausível supor, nesse Brasil-*plantation* que implacavelmente deteriora seus grandes biomas, como o da Amazônia, da Mata Atlântica e do Cerrado, “a crescente probabilidade de que o país se torne o foco das próximas pandemias zoonóticas” (MARQUES, 2020, sem paginação), novo *hotspot* de infecções virais ou não virais, conhecidas ou desconhecidas. É um análogo do céu que desaba sobre nossas cabeças. Ou como um *deus ex machina* que inesperadamente, ou nem tanto, irrompe já no mais comezinho de nosso cotidiano, sem que, contudo, determine os desenlaces de nossos dramáticos enredos socioambientais.

Por inevitável, será preciso reaprender a sentir e pensar a partir das florestas sob desmate, da diversidade de fauna e flora em risco de extinção em massa, da erosão e desertificação dos solos, dos efeitos terríveis e já incalculáveis das paisagens tomadas por monoculturas sob pesticidas e toda sorte de agrotóxicos controlados por grandes corporações mundiais, dos “rios aéreos” tropicais reguladores de clima e chuvas, da contaminação desenfreada de rios, lagos e oceanos, do rompimento do tecido atmosférico, do acelerado degelo, em alguns casos já irreversível, das calotas polares²³, como ainda das zoonoses emergentes, das bactérias super-resistentes, da devastação ecossistêmica por onde quer que se lance o olhar, enfim, dos “desgarrados da terra” e “levantados do chão”²⁴ – desse chão que, respondente ao céu não menos ameaçador, se abre sob nossos pés. Qual caminho minimamente lúcido e responsável pode ser traçado sem que se considere centralmente esses não humanos sem os quais os humanos jamais se sustentaram? Outros pactos com o cosmos respondente pedem passagem (MARRAS, 2014). Outros contratos a partir de outros contatos. Outras “co-respondências” (MARRAS, 2018). Outros pudores para outros poderes. Enfim, outras divisas no mundo arruinado. A terra morre, viva a Terra! Morre o Brasil, vivam os brasis!

FRAQUEZA E FORTALEZA DO VULNERÁVEL

Também comum para minha geração foi sempre ouvir – mais positiva do que negativamente, e atravessando todo o espectro político – que o Brasil era celeiro do mundo. Dos anos 1970 para cá, os chamados produtos primários passaram a se denominar, por vários setores, incluindo os da imprensa, de *commodities*, já que vieram crescendo em escala industrial, veloz e volumosa, voltada ainda mais ao comércio

23 É notável que as bifurcações sejam postas pelos próprios pontos de inflexão no desmatamento da Amazônia (a partir do qual a floresta corre o risco de se savanizar indefinidamente), como ainda, noutro exemplo, no degelo da Groelândia (cujo avanço vai tornando impossível a recomposição do gelo). Essas e outras tantas e semelhantes evidências têm sido diariamente alardeadas por cientistas e jornalistas especializados (para referir apenas estes) em toda sorte de veículos acadêmicos e não acadêmicos pelo mundo. Entende-se bem, aliás, o porquê de o reacionarismo modernista atacar as ciências, que são, para nós, aparelhos de fonação de ecologias, climas e ambientes.

24 Cf. “Levantados do chão”, canção de Milton Nascimento e Chico Buarque para o livro *Terra* (SALGADO, 1997).

externo. Aos grãos, cereais e minérios passou a se somar também, com acentuada presença, a produção pecuária. A orientação produtiva do tipo *plantation*, operando no Brasil desde o primeiro século de colonização, antes com mão de obra escravizada e depois com mão de obra barata e em grande parte precarizada, não seria outra, no seu sentido geral, em relação à carne animal. O chamado agronegócio brasileiro atinge as raias da grande escala produtiva – tendo hoje o Brasil, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mais cabeças de gado do que de gente. Tudo o que, em sua rota, se interpõe como alternativa, imprimindo desacelerações e comedimentos, tudo aí se candidata a inimigo do progresso, desse repulsor nato de alternativas. Tais inimigos, órfãos da terra e do trabalho, de suas ecologias e sociologias vitais e criativas, tornam-se então vulneráveis. Restará apenas sucumbir?

Como coisas e pessoas costumam se acompanhar, umas e outras ganham, na produção do tipo *plantation*, semelhante figuração escalável. Difícil desconhecer, pois, que a redução de pessoas a indivíduos e populações participa decisivamente da redução dos existentes ao escalável. É o brasileiro genérico assim reduzido pelo Brasil uno. É o que se vê nos campos e nos corpos perfilados pela monocultura de seres e ideias (SHIVA, 2003), humanos e não humanos²⁵. Em compasso mercadológico, tudo aí deve ser rápido, desimpedido, homogêneo, uniforme, replicável, substituível, pouco diverso. O propagandeado Brasil grande, aquele “tão majestoso, tão sem limites, tão despropositado”, conforme o poeta mineiro, esse Brasil que “quer repousar de nossos terríveis carinhos” (ANDRADE, 1955), ele contudo pretende que sua força resida nessa velocidade e escala de tipo *plantation*. E, no entanto, mostra-nos essa pensadora da escalabilidade, Anna Tsing (2019), não há força de escala que alcance total completude.

Sim, algo sempre escapa, ultrapassa, multiplica-se e se diferencia – como aliás podemos derivar da noção de natureza do filósofo pragmatista William James, segundo a qual “a natureza não é senão o nome do excesso”²⁶. Por toda parte, vê-se que também na ordenação grupal humana dá-se o mesmo: transbordos, escapes, mutações, diferenças que não cessam de se diferenciar (TARDE, [1895] 2007), excessos ameaçando romper formas e enquadramentos. Da identidade fixa do Registro Geral, tão atada ao Estado, pode-se esperar pletóricas ressurgências de identidades móveis entre os brasis adentro? Dos iguais a si mesmos poderão brotar criativos devires que retracem conexões entre passado e futuro, não mais ditados pelo primado do progresso unilinear que distinga tão facilmente atrasados de avançados, subdesenvolvidos de desenvolvidos, periféricos de centrais? Do brasileiro genérico, indagaremos enfim, escaparão os brasis originais, isto é, reoriginados?

Pode-se esperar (e para isso trabalhar) que os escapes venham de dentro mesmo das “ecologias simplificadas” da *plantation* (TSING, 2019, p. 226), como de dentro mesmo do capitalismo, à sua maneira no centro ou na periferia. Que venham – em resposta às monoculturas industriais tóxicas – as policulturas e os regimes multiespécies simbióticos. Parece mais que evidente que o modo *plantation*

25 A economias de *plantation* correspondem mentalidades de *plantation*, coisas escaláveis a pessoas escaláveis. O modo *plantation* a que submetemos outras espécies acaba por nos submeter. Somos todos seres da *plantation*.

26 A frase ganhou estatuto de epígrafe no livro de Latour (2020), de onde a retiro para citar aqui.

de reprodução humana e não humana se define pela abstração de ecologias particulares, abstração de seus constrangimentos socioambientais locais, tal como condição para a industrialização e a exportação veloz e em quantidade escalar de *commodities* para toda parte do mundo²⁷. Sim, mas também por todo lado, o *common* (DARDOT; LAVAL, 2014), respondendo à escalabilidade *plantation*, ensaia emergir da *commodity*, o comum não escalável rebelando-se à apropriação, desamalgamando-se, destacando-se dela, como a Natureza transfigurando-se em Gaia, os bens e recursos encantando-se ecologicamente, as vulnerabilidades humanas ganhando força e figuração inéditas quando se aliam às vulnerabilidades não humanas²⁸. É preciso investir bastante na surdez e na cegueira, na desinformação e na pós-verdade para continuar evitando a premente “necessidade de uma ética coletiva face à fragilidade do mundo” (SERRES, 1990, p. 124).

Do brasileiro sairão os brasis? Disso depende o florescimento de outras noções e práticas de independência e emancipação – tecidas *com*, e não *contra*, viventes e mundo. Sim, há por onde, já que os brasis, manifestos ou potenciais, ainda podem exibir tantas particularidades que, por si, já ameaçam correr a contrapelo da produção acelerada, homogênea, serial, linear, reduzida à grande escala *plantation*-orientada. É que ali onde vingam diferenças tais e irreduzíveis, ali mesmo a abstração da monetização encontra sérias dificuldades para se impor e se desenvolver. Diferenças (no mais do termo, não as que logo se deixem converter na mensuração do mesmo) podem se mostrar responsivas e resistentes, podem se arvorar em impedimentos, ainda que sempre combatidos a ferro e fogo, à precificação monetária de entes e seres, ao contínuo esforço de abstrai-las de suas origens e consequências, esforço de apagar rastros de produção e ignorar pegadas ecológicas.

Diferenças nos modos de fazer mundo são a pedra no meio desse caminho que se pretende rápido, autoevidente, inconteste. Mas como recusar, no pleno Antropoceno registrado nas estratigrafias, diante de Gaia e das exigências do “Novo Regime Climático”, que agora o caminho não pode mais se dar senão, digamos, pelo meio da pedra (MARRAS, 2015)? Agora os modernos podemos topar, como nunca antes, com evidências as mais factuais de que o comum (*commun*, *commons*, bens comuns) sempre deu liga e condição de existência à comunidade. Jamais a comunidade humana foi apenas comunidade de humanos. Jamais autônoma, autorregulada, encerrada em si, respondendo apenas a si mesma. Era preciso que os mediadores não humanos fossem tomados como “meros intermediários” (LATOURETTE, 1991, p. 189 – tradução nossa) – isto é, carregadores mudos de forças técnicas e naturais já prontas e compostas, domesticadas de uma vez por todas, utilitárias impassíveis e de comportamento previsível – para que se sustentasse o antropocentrismo modernista, sua imagem de autonomia e autocracia. Mas eis que agora tais forças e formas passam a exibir

27 “As *plantations* disciplinam os organismos como recursos, removendo-os de seus mundos de vida. Os investidores simplificam as ecologias para padronizar seus produtos e maximizar a velocidade e a eficiência da replicação. Os organismos são removidos de suas ecologias nativas para impedi-los de interagir com espécies companheiras; eles são feitos para coordenar apenas com réplicas – e com o tempo do mercado” (TSING, 2019, p. 235)

28 É o caso, por exemplo, da vigorosa produção agroecológica, Brasil afora, do Movimento dos Sem Terra.

comportamentos e feições imprevisíveis, complexos, não lineares, multiplicadores de bifurcações, animados e altamente perigosos, moventes e vulneráveis. Se os terranos (não mais modernos), se os brasis (não mais o brasileiro) aceitamos tais novas propriedades desse cosmos particularmente perturbado pelas atividades dos humanos-tecno-capitalistas-do-tipo-*plantation*, então ancora-se aí a força das vulnerabilidades no desafio já civilizacional de fazer brotar jardins das ruínas²⁹.

Se o Brasil está para a escalabilidade, os brasis, povo por vir, estarão para a não escalabilidade. Onde mais depositar nossas melhores apostas? Nada é mais perigoso à proliferação bárbara e sem peias do capital do que as diferenças que resistem à padronização, a esse modo de reprodução que depende da clonagem de fisionomias e consciências, a essa monocultura das formas e dos sentidos, a essa disciplina que alinha humanos e não humanos, cultivadores e cultivados sob o signo da produção baseada em poucas variedades – tal o brasileiro do Brasil, tal a soja do Cerrado, tal o gado do Mato Grosso. Mas o sentido histórico que a época do Antropoceno instrui põe em reviravolta o que antes se aceitava como indiscutivelmente forte e fraco, robusto e frágil, protegido e vulnerável. Imaginação fissurada.

Ecologias políticas opostas se afrontam. O que era tão fácil depreciar como folclorismo, entraves ao desenvolvimento, imagem da falta e da pobreza, do atraso e do subdesenvolvimento, pode ganhar outra linha de força ao se conectar às consequências da modernização capitalista planetária. O que eram apenas culturas diante da Natureza tornam-se potentes agentes de resposta a essa época, o Antropoceno, que por definição implode a diferença ontológica entre Cultura e Natureza. Novas alianças à vista. Uma vez que vulneráveis humanos coadunam-se a vulneráveis não humanos, que segurança alimentar e segurança ecológica passem a se formular conjuntamente, desde então as concretudes reunidas se fortalecem, a alienação abstracionista se enfraquece, a vulnerabilidade passa a ser agente ativo, propositivo, fonte de outras ciências e políticas possíveis, outros mundos e humanos. Outros brasis por aqui.

Não há males e reverses que impeçam, senão ao contrário, a imaginação desse outro Brasil politicamente ecologizado, à justa altura de sua magnitude e diversidade ecológica e social. Que seria do Brasil se seus tão diversos brasis socioambientados eclodissem? Opor o brasileiro do “*Plantationoceno*” (HARAWAY, 2016) aos brasis do Antropoceno é discernir uma guerra de mundos em curso. Essa guerra tem neste país coalhado de diferenças o solo dos mais propícios onde ser decretada e desdobrada, porque aqui as contradições se escancaram a olhos vistos, tal o fosso da desigualdade social estruturada em séculos de escravidão humana, tal a modernização a fórceps, a trator e motosserra, dinamizadas por um capitalismo bárbaro, desregulamentado, violento. Tudo aqui reúne os elementos que, associados, ameaçam a estabilidade desse grande celeiro mundial, sob o qual é mantida toda sorte de abusos, explorações, iniquidades, mais-valia social e natural.

Não será nada exagerado, em suma, imaginar o Brasil – do brasileiro e dos brasis – como paisagem humana-e-não-humana particularmente vocacionada a desenvolver enredos de fins e reinícios de mundo. Ou, finalmente, de mundos, no plural. “Um

29 “*Ruins are now our gardens*”, escreve Tsing (2014, p. 87)

tal protagonismo por aqui?” – perguntarão os incrédulos – , “neste país periférico destinado à exportação de produtos primários?”. Sim – direi, inspirando-me em Anna Tsing –, precisamente aqui, bem aqui onde da alta escalabilidade, nunca conclusa de uma vez por todas, pode rebentar, como resposta, uma constelação de atividades não escaláveis. A novidade é filha das tensões. Todo gigantismo cria e traz em si suas próprias fraquezas e vulnerabilidades, podendo o comunal desfraldar-se do descomunal³⁰, como o alimento das *commodities*, o agroecológico do agrotóxico, a policultura da monocultura, o diverso do uniforme, os minifúndios dos latifúndios, as cooperativas dos conglomerados, o cuidado da negligência, a desaceleração da aceleração produtiva. Países ditos “em desenvolvimento”, ecológica e economicamente posicionados como o Brasil, podem abrir outras bifurcações ali onde só restariam apenas “alternativas infernais” (PIGNARRE; STENGERS, 2005 – tradução minha), ali onde só haveria o tudo ou nada do crescimento, do progresso como narrativa imperial, sem oposição, e sem o qual, conforme pretende a divisa da bandeira, não poderá haver ordem. Mas é no caráter particularmente inconcluso do Brasil que pode residir sua maior sorte. Não é dado historicamente que as mazelas coletivas produzam sempre novos autoritarismos, novas faces fascistas, reacionarismos da pior estirpe.

Do inferno social e ecológico pode emergir todo o seu contrário³¹. Virão os brasis esconjurar o brasileiro? Vanguardas ecopolíticas à vista? Poderão os lugares de fala se associar virtualmente às falas dos lugares? Ambas as falas, conectadas de infinitas maneiras, farão valer suas vulnerabilidades em novos modos de pensar, sentir, responder, agir? Os brasis sobreviverão ao Brasil? O tempo dirá, pois é mesmo de tempo que se trata – de seus sentidos meteorológicos e históricos, geológicos e antropológicos conspirados.

30 De súbito, o tido como invulnerável pode ter toda sua pujança arruinada em pouquíssimo tempo por patógenos invisíveis que arrasam plantações transgênicas e reses superdomesticadas com seus perfis genômicos tão mais vulneráveis quanto menos biodiversos. Desde então, a segurança alimentar de populações inteiras desloca-se para ecologias antes tidas como vulneráveis, pobres, atrasadas, subdesenvolvidas, periféricas. Parece claro que os desastres ecossociais da produção plantation-orientada – como os tão conhecidos casos históricos da batata na Inglaterra e da borracha na Amazônia – tendem a se repetir em uma frequência tamanha que tornará insustentável a civilização tal como a conhecemos. É de se perguntar se o mercadológico aprenderá que os rendimentos só poderão doravante seguir se forem acompanhados de comedimentos. Ou se saberá escapar, por exemplo, da “armadilha da soja” (SILVA et al., 2020). Nada da escalabilidade da soja fora da não escalabilidade das redes multiespécies que podem lhe dar sustento a médio e longo prazo. Ou seja, nada mais de sustentação econômica sem sustentabilidade ecológica.

31 Ou como aponta o dialético Buarque de Holanda (1995, p. 180) nesse seu livro clássico que foi sendo reescrito desde 1936: “a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os germes de sua negação”. No mesmo sentido, Pelbart (2013) procura valer-se do avesso do niilismo como fonte de resistência. Digamos: se o niilismo é refém da deriva mecânica dos prováveis, seu avesso aponta para a criação viva de possíveis. São dois registros: um segue de braços dados com o inconsequente, outro devota atenção à arte do cuidado. Um segue resolutivo e veloz, outro hesita e desacelera.

SOBRE O AUTOR

STELIO MARRAS é professor de Antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

smarras@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4283-1107>

REFERÊNCIAS

- AMERICANOS. Compositor e intérprete: Caetano Veloso. In: *Circuladô vivo*. Polygram, 1992.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Rapto. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro enigma*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955, p. 446.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Hino nacional. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Brejo das almas*. Rio de Janeiro: Record, 1955, p. 99-100.
- CALDEIRA, T. P. do Rio. Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. *Novos Estudos Cebrap*, n. 47, 1997, p. 155-176.
- CANDIDO, A. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 9-21.
- CHAKRABARTY, D.; LATOUR, B. Who needs a philosophy of history? A proposition followed by a response from Dipesh Chakrabarty. "Historical Thinking and the Human", *Journal of the Philosophy of History*, v. 14, n. 3, 2020, eds. Marek Tamm and Zoltán Boldizsár Simon (no prelo).
- DANTAS, M. D. Epílogo. Homens livres pobres e libertos e o aprendizado da política no Império. In: DANTAS, M. D. (org.). *Revoltas, motins revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*. São Paulo: Alameda Editorial, 2011, p. 31-36.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *Commun: essai sur la révolution au XXI^e siècle*. Paris: La Découverte, 2014.
- DE LA CADENA, M. *Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DELEUZE, G. *O abecedário de Deleuze*. Entrevistas. Claire Parnet. Canal franco-alemão de TV Arte, 1994-1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DIAS JR., C.; MARRAS, S. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. [Entrevista]. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 236-252, Apr. 2019. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p236>.
- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução de Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- LATOUR, B. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.
- LATOUR, B. *War of the worlds: what about peace?*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- LATOUR, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. II-31, São Paulo, 2014.
- LATOUR, B. *Où atterrir?* Comment s'orienter en politique. Paris: La Découverte, 2017.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- LEVANTADOS do chão. Composição de Chico Buarque de Holanda e Milton Nascimento. In: *Terra* [álbum compacto], Chico Buarque de Holanda. Para o livro *Terra*, de Sebastião Salgado. Marola Edições Musicais, 1997.
- LOVELOCK, J.; EPTON, S. The Quest for Gaia. *New Scientist*, v. 65, n. 935, p. 304-307, London, 1975.
- MARGULIS, L. *Symbiotic planet: a new look at evolution*. New York: Basic Books, 1998.
- MARQUES, L. A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?. *Ciência, Saúde e Sociedade: Covid-19*, 5 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/05/05/pandemia-incide-no-ano-mais-importante-da-historia-da-humanidade-serao-proximas>. Acesso em: set. 2020.
- MARRAS, S. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014, p. 215-260.
- MARRAS, S. No meio da pedra, um caminho: impactos ambientais na ecologia antropológica. *Revista Florestan*, São Carlos (SP), UFSCar, ano 2, n. 4, dezembro de 2015, p. 25-34.
- MARRAS, S. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, I. (org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 239-259.
- MARRAS, S. Drummond do mundo – uma resenha de *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*, de José Miguel Wisnik. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 73, 4 set. 2019a, p. 268-274.
- MARRAS, S. Troca e participação na era do fim: revisão de conceitos à força dos constrangimentos ecológicos-ambientais. In: DIAS, S. O.; WIEDEMANN, S.; AMORIM, A. C. R. de (orgs.). *Conexões: Deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e...*. Campinas: ALB/ ClimaCom, 2019b, p. 151-180.
- MARRAS, S. O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais. In: AMOROSO, M. et al. (orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Editora UBU, 2020a (no prelo).
- MARRAS, S. O mundo desde o fim: desafios expiatórios da modernidade. In: COUTINHO, F.; ALZAMORA, F.; ZILLER, J. (orgs.). *Dossiê Bruno Latour*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2020b. (Coleção Debates Contemporâneos). (no prelo).
- MEDINA, J. Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana. *La Reciprocidad*, 20 de enero de 2011. Disponível em: <http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>. Acesso em: ago. 2020.
- OS MIL Nomes de Gaia. Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. De 15 a 19 de setembro de 2014. Realização: Departamento de Filosofia da PUC-Rio, PPGAS do Museu Nacional – UFRJ. Local: Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.eco.br>. Acesso em: ago. 2020.
- PELBART, P. PÁL. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento = Cartography of exhaustion: nihilism inside/out*. Traduzido por John Laudenberger. São Paulo: N-1 Edições, 2013. (Série future art base).

- PERRONE-MOISÉS, B. Os brasis em Lévi-Strauss. *Diacrítica* – Série de Filosofia/Cultura, n. 23/2, Universidade do Minho. Minho/Portugal, 2009, p. 57-73.
- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- QUERELAS do Brasil. Intérprete: Elis Regina. Compositores: Aldir Blanc e Maurício Tapajós. In: *Transversal do tempo*. Intérprete: Elis Regina. [S. l.]: Philips/Polygram (Universal Music), 1978.
- SALGADO, Sebastião. *Terra*. Acompanhado do CD *Terra*, de Chico Buarque. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCHAVELZON, S. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: dos conceptos leídos desde Ecuador y Bolivia post-constituyentes*. Quito: Abya Yala/Clasco, 2015.
- SERRES, M. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.
- SILVA, Ramon Felipe Bicudo da et al. The soybean trap: challenges and risks for Brazilian producers. *Frontiers in sustainable food systems*, v. 4, 2020. <https://doi.org/10.3389/fsufs.2020.00012>
- STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TARDE, G. (1895). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- TSING, A. Blasted landscapes (and the gentle arts of mushroom picking). In: KIRKSEY, E. (ed.). *The multispecies salon*. Durham: Duke University Press, 2014, p. 87-109.
- TSING, A. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Míl Folhas, 2019.
- WALLACE, R. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.
- WISNIK, J. M. *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Anna Maria Maiolino sob a perspectiva da crítica de processo: vestígios da criação

[Anna Maria Maiolino from the perspective of process criticism: traces of creation

Vinícius de Oliveira Gonçalves¹

Cecilia Almeida Salles²

RESUMO • O artigo tem o objetivo de discutir a obra de Anna Maria Maiolino sob a perspectiva de seu processo de criação. Será apresentado o contexto acadêmico no qual a pesquisa está inserida, que propõe a crítica de processos de criação como uma abordagem para a arte. Pesquisas que lidam com os registros deixados pelos artistas ao longo de seus percursos artísticos. Destaca-se a relevância de se propor uma teoria crítica de processo diante de experimentações e interrogações artísticas contemporâneas que envolvem a exploração de arquivos e diferentes relações entre obra e processo. A obra dessa artista oferece um interessante espaço para tais reflexões. A partir de alguns aspectos gerais do processo, será dada especial ênfase aos seguintes aspectos: publicação de documentos de processos, obras processuais, processos se transformando em obras e textura intersemiótica. • **PALAVRAS-CHAVE** • Anna Maria Maiolino; crítica de processos; processos de criação; obras processuais; textura

intersemiótica. • **ABSTRACT** • The article aims to discuss Anna Maria Maiolino's work from the perspective of her process of creation. It will present the academic context in which the research is inserted: a group of studies that proposes the critique of creative processes as a possible approach to art. A line of research that deals with the records, left by artists, along their artistic paths. We highlight the relevance of proposing a critical theory of process in the face of contemporary artistic experimentation and interrogation involving the exploration of archives and the different relations between work and process. This artist's work offers an interesting space for such reflections. From some general aspects of the process, special emphasis will be given to the following aspects: publication of process documents, procedural works, processes becoming works and intersemiotic texture. • **KEYWORDS** • Anna Maria Maiolino; process criticism; process of creation; procedural works; intersemiotic texture.

Recebido em 30 de outubro de 2019

Aprovado em 25 de setembro de 2020

GONÇALVES, Vinícius de Oliveira; SALLES, Cecilia Almeida. Anna Maria Maiolino sob a perspectiva da crítica de processo: vestígios da criação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 143-167, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.vii77p143-167>

1 Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil).

2 Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil).

Este artigo está inserido na linha de pesquisa sobre os processos de criação na comunicação e na cultura do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PEPGCS/PUC-SP), mais especificamente, do Grupo de Estudos de Processos de Criação, que vem se dedicando a esse tema desde os anos de 1990. Pesquisas que surgiram com o propósito de compreender os processos de criação a partir de uma reflexão teórica de documentos ou registros de uma grande diversidade de manifestações artísticas como literatura, teatro, cinema, dança e artes visuais, assim como do jornalismo e da publicidade. Tal documentação oferece ao pesquisador arquivos da criação sob a forma de diários, cadernos de artistas, anotações, registros audiovisuais etc., viabilizando a compreensão dos princípios que direcionam os processos criativos dos artistas estudados.

A história dessas pesquisas no Brasil é marcada pelo diálogo com a crítica genética desenvolvida pelos franceses no ITEM/CNRS³, que teve seu início na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) com os estudos pioneiros de Philippe Willemart e Telê Ancona Lopez, pesquisadores que se dedicaram ao conhecimento aprofundado sobre as singularidades de determinados processos literários, como Gustave Flaubert e Mário de Andrade.

O fascínio exercido pelas obras de arte é inegável. Muitos dos receptores, afetados por seus vigorosos efeitos estéticos, desejam conhecer um pouco sobre sua fabricação. As entrevistas e os depoimentos de artistas, que procuram entrar nos bastidores da criação, nunca cessam. Muitos criadores, ainda, dedicam-se ao desenvolvimento de ensaios que discutem o percurso criador, e algumas de suas obras, direta ou indiretamente, também falam da criação. (SALLES, 2008, p. 21).

Há também uma grande diversidade de publicações que tornam documentos dos processos de criação públicos, como, por exemplo, cartas, esboços e diários.

Com essa mesma curiosidade que paira no ar, o crítico genético entrega-se ao acompanhamento de percursos criativos, sempre em busca de uma aproximação

3 Institut des Textes et Manuscrits Modernes/CNRS/Paris, fundado nos anos 1960, com o propósito de estudar manuscritos literários franceses.

maior do processo criador. Nesse contexto, discutiremos o processo de criação de Anna Maria Maiolino partindo das publicações *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line* (2002), editada por Catherine de Zegher, *Anna Maria Maiolino* (2012), organizada pela curadora Helena Tatay, e *A pele de Anna: Anna Maria Maiolino* (2016), de Daniel Lins, que apresentam sua obra, textos críticos e muitos documentos de seus processos de criação, como veremos.

Acreditamos que a obra de Anna Maria Maiolino, uma imigrante italiana que chega ao Brasil em 1960, envolvendo-se na ebulição cultural do eixo Rio-São Paulo daquele momento histórico, oferece um interessante espaço para reflexões sobre seu percurso de criação, no âmbito dos estudos brasileiros.

ASPECTOS ESPECÍFICOS E GERAIS DOS PROCESSOS DE CRIAÇÃO

Como foi mencionado anteriormente, o propósito da crítica genética é a compreensão das singularidades dos artistas estudados; no entanto, por necessidade científica, alguns pesquisadores vêm avançando em direção a uma generalização sobre o processo de criação, levando ao mapeamento de princípios que norteiam uma possível teoria da criação, que sustenta o que chamamos de crítica de processos criativos. Uma abordagem crítica que estabelece diálogo com Colapietro, ao afirmar que “pensar é generalizar para lançar luzes sobre o específico”.

O percurso da criação mostra-se como uma rede de ações que deixam transparecer recorrências significativas, possibilitando o encontro de aspectos gerais a respeito do fazer criativo, que permitem compreender as especificidades com mais acuidade. São instrumentos teóricos que permitem a ativação da complexidade do processo. Trata-se, portanto, de uma possível teoria da criação, que teve como ponto de partida estudos singulares de documentos e que, ao mesmo tempo, se alimenta dessas mesmas pesquisas. Assim, todos esses tipos de estudos vêm convivendo de forma bastante fértil. Há questões gerais nos processos, mas o que são, por exemplo, as especificidades de determinado artista visual ou escritor?

O encontro desses aspectos gerais gerou uma conceituação de criação como rede em permanente construção: um processo contínuo de interconexões, com tendências, ou seja, rumos vagos, que orientam o processo de construção dos objetos no ambiente de incerteza e imprecisão; geram trabalho em busca de algo que está por ser descoberto. As tendências podem ser observadas sob duas perspectivas: constituição de projetos poéticos ou princípios direcionadores e práticas comunicativas. Como descreve Salles (2018, p. 114-115), nesse contexto está

[...] o projeto [poético] do artista, que são princípios direcionadores, de natureza ética e estética, presentes nas práticas criadoras, relacionados à produção de uma obra específica e que atam a obra daquele criador, como um todo. São as teorias implícitas no fazer, relativas singularidade do artista. São planos de valores, formas de representar o mundo, gostos e crenças que regem o seu modo de ação.

Esse projeto troca informação com o contexto em que o artista está inserido, ou seja, está situado em um tempo e espaço que o contamina. O processo, compreendido

como uma busca permanente, é sempre contínuo. “O próprio projeto, que direciona de algum modo a produção das obras, muda ao longo do tempo” (SALLES, 2018, p. 115).

As buscas ou tendências dos percursos, sob o ponto de vista comunicativo, têm estreita relação com a afirmação de Mário de Andrade (1989, p. 61) que diz: “a arte é social porque toda obra de arte é um fenômeno de relação entre seres humanos”.

O processo de criação, inserido em complexas redes culturais, mostra-se, assim, como campo de interações múltiplas. O projeto de cada artista insere-se na linha do tempo da arte, da ciência e da cultura, em geral.

As práticas comunicativas, como descreve Salles (2018, p. 115), envolvem “sujeitos como comunidade travando uma grande diversidade de outros diálogos de natureza inter e intrapessoais como, por exemplo, interações com a obra em processo”, com os potenciais receptores e com a crítica especializada etc.

“Ao longo deste processo, vão sendo estipuladas restrições ou delimitações de naturezas diversas, que tornam a construção da obra possível” (SALLES, 2018, p. 114). O desenvolvimento do processo leva a tomadas de decisão relativas a, por exemplo, procedimentos, materiais, modos de ocupação de espaço etc.

Esses são alguns dos aspectos gerais da criação artística que parecem ser relevantes para refletirmos sobre os procedimentos direcionadores do projeto poético de Anna Maria Maiolino, imersos nas interações de suas redes culturais. Daí a importância de iniciarmos a discussão a partir da contextualização histórica e geográfica dessa artista, observando como a cultura brasileira e a produção artística do país foram por ela incorporadas, reconhecendo-se, em muitos momentos, como brasileira.

Passamos assim a discutir o projeto artístico de Anna Maria Maiolino imerso em suas redes culturais, que teve como desdobramento as publicações que serão aqui discutidas de modo mais aprofundado.

REDES CULTURAIS

Para tal enfoque, Morin (1998) nos oferece um caminho teórico interessante, discutindo os modos de organização da cultura. Ele destaca a efervescência cultural onde há intensidade e multiplicidade de trocas e confrontos entre opiniões, ideias e concepções. As inovações do pensamento, segundo o autor, só podem ser introduzidas por esse calor, que propicia a convivência de uma grande pluralidade de pontos de vista e intercâmbio de ideias, viabilizando o enfraquecimento de dogmatismos e normalizações e o conseqüente crescimento do pensamento.

É nesse ambiente cultural que os documentos e obras, que chegam às mãos dos críticos de processo, estão inseridos. Todos os processos de criação são parte dessa efervescente atividade dialógica, que atua nas brechas – nas tentativas de expressão de desvios proporcionados e, ao mesmo tempo, responsáveis por esse clima em ebulição. (SALLES, 2008, p. 39).

Levando a discussão de Morin para o contexto brasileiro, podemos considerar a década de 1960 como um exemplo característico desse clima de efervescência

cultural, mais especificamente, no âmbito das artes visuais. O golpe de 1964 e, posteriormente, a promulgação do Ato Institucional nº 5 (1968) deixaram marcas indelévels no posicionamento político-ideológico das vanguardas artísticas brasileiras, como nos lembra Reis (2006, p. 8): “As questões abertas pelas artes plásticas estavam estreitamente ligadas a discussões conceituais e ideológicas como nacionalismo, subdesenvolvimento, dependência cultural e o imperialismo econômico norte-americano”.

É em meio a esse ambiente cultural que observamos Anna Maria Maiolino chegando ao Brasil e envolvendo-se com artistas e movimentos culturais ligados à experimentação e pesquisa de novas linguagens.

Como descreve Rolnik (2002, p. XVI) é nesse calor cultural que surge o movimento Neoconcreto e o seu manifesto (1959), redigido e assinado por artistas como Hélio Oiticica, Lygia Clark, Amílcar de Castro, Lygia Pape; a exposição *Mitologias cotidianas* (1964), alinhada à proposta formal da Nova Figuração, termo cunhado pelo crítico Michel Ragon em 1961. Nesses anos também há exposições emblemáticas como *Opinião 1965* e *Opinião 1966*.

Maiolino participará ativamente do cenário artístico daquele momento, apresentando uma de suas obras, *Psuu!* (1967), na exposição *Nova Objetividade Brasileira* (1967) no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (MAM-RJ) e assinando a *Declaração de Princípios Básicos da Nova Vanguarda* (1967) junto com artistas como Hélio Oiticica, Lygia Pape, Lygia Clark, entre outros.

A sua chegada também coincide com o resgate da antropofagia, em seu aspecto mais radical, espalhando-se pelos diferentes setores do campo artístico, como teatro, cinema, música e artes plásticas. Esse conceito, como elaborado pelo manifesto de Oswald de Andrade na década de 1920, parece que preencheu uma lacuna que habitava a vida nômade⁴ da artista. Exilada linguisticamente, Maiolino conviveu com muitos idiomas, incorporados pelo seu sotaque. Entre o velho continente europeu e a América do Norte e América do Sul, a artista situa-se no limiar dessas fronteiras geográficas, onde a sua identidade só pode ser compreendida distante da lógica identitária e a partir dos múltiplos contágios com o outro (ROLNIK, 2002).

No movimento de deglutição, como descrito no “Manifesto antropófago” (1928), a artista, pela primeira vez, identificou-se com um território (o Brasil) que, ao mesmo tempo, era estranho a ela. Como evidencia Rolnik (2006, p. 3):

[...] esta sintonia tem a ver com a própria formação do Brasil, tão híbrida quanto a vida da artista, hibridismo que começou na fundação do país e nunca mais parou. Este aspecto marcante da cultura brasileira foi circunscrito pela primeira vez pelo movimento cultural dos anos 1920 que lhe deu o nome de Antropofagia.

4 Anna Maria Maiolino nasceu em 1942, em Scalea, na Calábria, sul da Itália, dois anos após o início da Segunda Guerra Mundial. Aos 6 anos de idade, desloca-se para Bari, capital da Puglia. Como imigrante, instala-se em Caracas, na Venezuela. Chega ao Brasil na década de 1960. Naturaliza-se brasileira em 1968 e muda-se para os Estados Unidos no mesmo ano. A artista também vive períodos curtos em Buenos Aires e estabelece-se definitivamente no Brasil em 1989.

Trazemos essa contextualização, pois a ambiência político-cultural do país, bem como a cultura brasileira, de modo amplo, propiciou interações relevantes em seu processo de criação. Como exemplo, em um de seus escritos, “Banquete antropofágico” (2009, p. 93-94), a artista fala da relação que estabelece com o “Manifesto antropófago” (1928):

No “país da cobra grande”, pude finalmente não utilizar nenhuma gramática. No meu aparato digestivo misturam-se a cultura da minha terra natal – a Calábria, ali no sul da Itália – e a da terra Tupi Guarani. Tornei-me Calabra-Tupi-Guarani. Perdi a lógica, a obrigação de ser coerente. Livrei-me da catequese. Ganhei liberdade. (MAIOLINO, 2012b, p. 93-94).

Outra relação está na homenagem ao conceito de Oswald de Andrade em seu emblemático filme em super-8: *In-out (antropofagia)* (1973). O filme é gravado inteiramente em *close-up*. Duas bocas, uma pintada com um batom vermelho, outra com um batom preto, preenchem a totalidade da tela. Assim, de modo sucessivo, em cortes secos, rápidos e brutos, as bocas movimentam-se furiosamente: engolem objetos, mostram os dentes, são silenciadas, sorriem, seduzem e mastigam. Essas imagens falam visualmente da deglutição do manifesto, já presente no título do filme. Ao mesmo tempo, evocam a feroz censura da ditadura militar brasileira e a dificuldade da artista em articular algum tipo de linguagem: em meio à profusão de sons caóticos do filme, algumas palavras são ditas, mas não conseguimos capturar a totalidade de seu sentido.

A sua aproximação com a cultura brasileira fica também bastante evidente no projeto apresentado na exposição coletiva “Mitos vadios” (1978) na Rua Augusta (São Paulo), que envolvia duas obras complementares: *Monumento à fome* e *Estado escatológico*. A primeira obra era composta de dois sacos cheios com arroz e feijão, alimentos típicos de qualquer região do Brasil, envoltos por um laço preto, o símbolo do luto, como aponta a artista em entrevista à Helena Tatay (2012, p.47). Já *Estado escatológico* apresentava rolos de papel de tamanhos diversos, presos em uma parede de rua. A obra ironiza a desigualdade social do país, hierarquizando os diferentes papéis higiênicos, do mais caro ao mais barato, ao mesmo tempo que “aponta para o estado de igualdade entre todos nós, mesmo se o Estado e seus sistemas continuamente procurem instituir uma hierarquia” (ZEGHER, 2002a, p. VIII).

Outra obra que faz uma crítica à desigualdade social é a instalação *Arroz e feijão* (1979). A artista, novamente, se utiliza de alimentos típicos do Brasil. Em uma sala, Maiolino preparou grãos de arroz e feijão, em pratos cheios de terra, deixando-os germinarem durante todo o período de exibição. “No ritual do banquete, servido sobre uma mesa semelhante à carreta funerária, repousa uma provocação, e um convite à reflexão sobre o fato de que um terço da população mundial come demais, enquanto dois terços morrem de desnutrição” (MAIOLINO, 2002a, p. VIII).

A identificação com a cultura brasileira é reforçada pela própria artista, como Zegher aponta:

A certa altura, ela veio a se identificar com a cultura e a arte do novo país. Mesmo hoje, no entanto, sempre que se pergunta a Maiolino “De onde você é?”, ela não se apressa em responder. “Eu teria de ler todas as páginas e virar todas as capas que contêm meu inconsciente. Claro que respondo, mas com meia-verdade, ou começo a falar de todas as minhas idas e vindas em minha vida peregrina a fim de me justificar, presa de um mal-estar no ato em que começo a falar. Fora do Brasil, respondo prontamente: “Sou brasileira”. (ZEGHER, 2002a, p. IV).

Voltando às restrições do período ditatorial brasileiro, principalmente pós-promulgação do AI-5, torna-se inevitável discutir as tentativas de enrijecimento da eferescência cultural e a luta dos artistas em buscas de brechas, ou seja, espaços, de manifestação. Observamos, assim, algumas interações, sob o ponto de vista das redes culturais de Maiolino, que conviveu com obras emblemáticas como *Seja marginal, seja herói* (1968), de Hélio Oiticica, *Língua apunhalada* (1968), de Lygia Pape, *Tiradentes: totem-monumento ao preso político* (1970), de Cildo Meireles, e *Trouxas ensanguentadas* (1970), de Artur Barrio.

Ao mesmo tempo, a artista fazia parte, ao lado de Rubens Gerchman, Antonio Dias, Roberto Magalhães etc., das discussões, tanto plásticas quanto conceituais, levantadas pelo movimento da Nova Figuração (1961).

De modo semelhante, o contato com as questões desenvolvidas pelo Neoconcretismo (1959) vai ressoar nos procedimentos de criação da artista, como aponta Ivo Mesquita (2002): “Maiolino é uma das artistas responsáveis pela introdução da sensibilidade que transformou o concretismo em neoconcretismo”.

A própria artista fala da eferescência cultural, com a qual passou a conviver, e como esta exerceu influência direta em seu processo de criação:

A chegada ao Rio de Janeiro seria decisiva nas escolhas dos caminhos por onde se construiria minha obra. O resultado do encontro com a arte brasileira, concreta e sensorial naquele momento, fundamentaria meu trabalho dos anos 70, e de forma ainda mais profunda o trabalho que venho realizando nos últimos dez anos. (MAIOLINO, 2002, p. 294).

Herkenhoff (2002) também dá destaque à abertura de Maiolino gerada pelo encontro com a arte brasileira. No turbulento ano de 1968, a artista migra para os Estados Unidos ao lado de Rubens Gerchman, seu marido na época. Nova York se tornou um destino ou exílio para diversos artistas latino-americanos. A artista adensou suas interações, convivendo com os artistas ligados à experimentação artística daquele momento, como Hélio Oiticica, Amílcar de Castro e Lygia Clark.

É interessante lembrar que Lygia foi hóspede de Maiolino por três semanas. O crítico aponta que essa “estada propiciou a Maiolino o reencontro com o Neoconcretismo, o movimento do Rio de Janeiro que incluía em seu programa o resgate da dimensão subjetiva da Arte Concreta (pela participação do público e pela relação do artista com o objeto)” (HERKENHOFF, 2002, p. XXIX).

A obra de Maiolino, seus escritos e entrevistas falam dessa sua convivência com os diferentes artistas e manifestações culturais da época e nos colocam na

turbulência de suas redes de interações. Ao estudarmos sua produção artística e seus documentos de processo, fica evidente como a artista integrou ativamente o cenário político-cultural brasileiro a partir da década de 1960. Um momento da arte brasileira (mas não só) marcado por movimentos e manifestos que reuniam artistas com princípios comuns e que ficou conhecido, em certo consenso entre a história e a crítica de arte, como marco inicial (se é que existe) da arte contemporânea no Brasil.

“Cada obra ou cada manuseio de determinada matéria estabelece interlocuções com a história da arte, da ciência e da cultura de uma maneira geral, assim como se remete ao futuro. Em jogos interativos, o artistas e sua obra se alimentam de tudo que os envolve” (SALLES, 2008, p. 42), fazendo suas escolhas em meio a critérios que dizem respeito aos princípios que norteiam seu projeto poético.

Aprendemos muito da busca dos artistas nos comentários sobre seus antecessores, mas não só; a arte que está sendo praticada pelos seus contemporâneos é também referência para discussões e atua como uma espécie de formadora de princípios direcionadores de suas próprias buscas.

Ainda no campo das interações, a relação do artista com a cultura não se estabelece apenas por meio dos contatos e diálogos informais. Estendendo a discussão para o circuito da arte, evidenciamos como as relações institucionais entre crítica e artista, museus e galerias promovem discussões fecundas sobre os processos de criação.

No caso de Maiolino, o contato com a crítica de arte gerou uma série de publicações, anteriormente mencionadas, a respeito de sua produção artística: *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line*, editada por Catherine de Zegher, *Anna Maria Maiolino*, organizada pela curadora Helena Tatay, e *A pele de Anna: Anna Maria Maiolino*, de Daniel Lins.

Passamos a discutir essas publicações com olhar do crítico interessado em processos de criação.

APRESENTANDO AS PUBLICAÇÕES

É importante destacar que a fortuna crítica de sua obra – catálogos, livros, textos e ensaios – surgiu em consonância ao seu reconhecimento pela crítica de arte. O primeiro grande livro a respeito de sua obra foi publicado em 2002, organizado por Catherine de Zegher, curadora responsável pela inserção de Maiolino no circuito internacional. Até então, a artista havia assumido posição secundária no discurso crítico da arte contemporânea.

Fabio Cypriano (2002) discute esse “apagamento” da artista em relação aos seus contemporâneos: “Ao lado de Lygia Clark, Lygia Pape, Mira Schendel e Hélio Oiticica, Maiolino é uma das artistas brasileiras de destaque dos anos 60, a caçula do grupo, mas que nunca foi tão reconhecida como seus pares”.

Nesse sentido, as publicações a respeito da sua obra, que também contêm registros de seu processo de criação, configuram-se como índices de seu reconhecimento pela crítica de arte. Desde então, o número de exposições, tanto nacionais como internacionais, de publicações e de prêmios aumentou exponencialmente.

Recentemente, Antônio Gonçalves Filho (2019), publicou uma matéria intitulada “A ascensão de Anna Maria Maiolino”, que ilustra o crescente interesse pela sua obra.

Voltamos, agora, para a importância das publicações para os estudos do processo de criação dessa artista.

O livro *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line* (com edição de Catherine de Zegher, 2002) reúne entrevistas, artigos críticos, imagens do que ocorre no ateliê, exposições, obras e escritos da própria artista, que autorizam uma leitura da obra em seu processo de construção a partir de uma leitura cronológica.

De modo semelhante, a publicação *Anna Maria Maiolino* foi um estudo realizado pela curadora espanhola Helena Tatay (2012), que acompanhou Maiolino em seu ateliê, coletando e registrando informações a respeito de sua obra. O livro conta com uma longa entrevista e um panorama artístico, cultural e histórico de sua obra, desde as primeiras manifestações até 2010. A publicação é, também, uma fonte rica de registros fotográficos do que ocorre no ateliê, bem como de esboços de projetos, diários e a exibição das obras em museus e galerias de arte.

A terceira publicação é *A pele de Anna: Anna Maria Maiolino*, do professor e filósofo Daniel Lins (2016), que oferece um panorama do desenvolvimento da obra da artista, desde a década de 1960 até 2016, sob a ótica deleuziana. O livro reúne textos de Maiolino, a apresentação da curadora, Helena Tatay, registros fotográficos, documentos da artista, além de um diário de bordo.

Como se pode observar, todas essas publicações oferecem panoramas gerais de sua obra ao longo do tempo e nos apresentam seus interlocutores, no escopo crítico e conceitual de sua produção. Ficam assim explícitas algumas interações relevantes, sob o ponto de vista das práticas comunicativas anteriormente mencionadas.

No caso específico dessas publicações, observa-se o diálogo da artista com a crítica e a curadoria, aproximando-se necessariamente das práticas institucionalizadas da arte, como, por exemplo, publicação de catálogos, livros, visitas ao ateliê, textos críticos, exposições etc.

Há ainda outra publicação bastante relevante para os objetivos deste artigo, que é seu portfólio, *Anna Maria Maiolino* (2007), por ela organizada, na qual seu processo artístico encontra-se em posição de destaque. Além de suas obras, há uma grande diversidade de registros de seu processo de criação, sob a forma de escritos, fotografias, estudos etc.

Essas publicações, discutidas no âmbito do grande projeto da artista, detonam questões instigantes sobre relações entre obra e processo, que serão discutidas a seguir a partir de quatro perspectivas: tornar públicos os documentos de processos, obras processuais, o processo é a obra (transformação do processo em obra) e textura intersemiótica.

PUBLICAÇÃO DE DOCUMENTOS

No livro organizado pela curadora Helena Tatay (2012), podemos observar, por exemplo, o desenvolvimento de uma instalação permanente chamada *Aqui estão* – projeto A Forma na Floresta (Figura 1), realizada para o Museu do Açude em 1999.

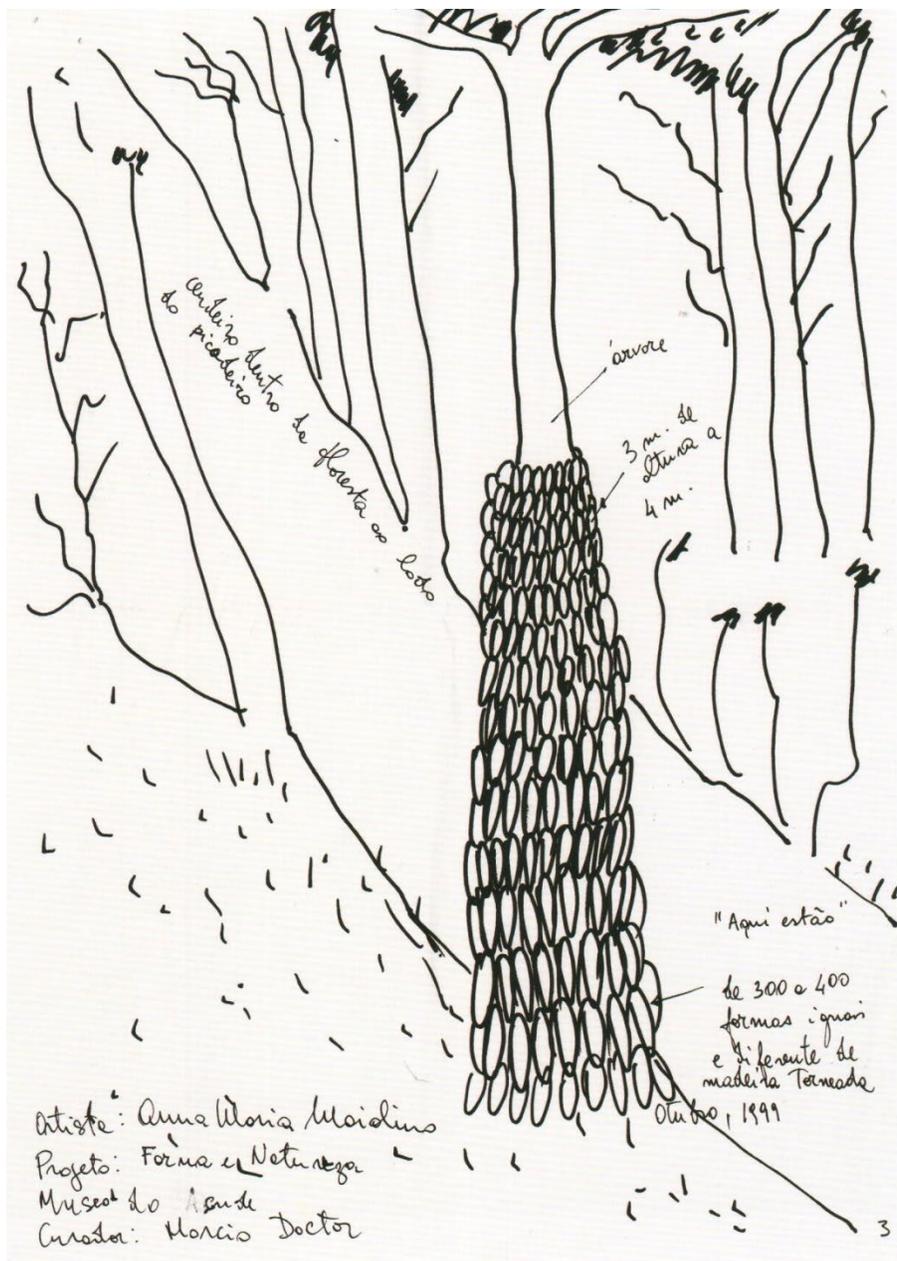


Figura 1 – Anna Maria Maiolino, *Aqui estão* – projeto A Forma na Floresta, 1999. Desenho de esboço de instalação permanente, Museu do Açude, Rio de Janeiro. Arquivo da artista

Encontramos, primeiramente, um esboço do projeto realizado pela artista. Este fornece especificações sobre o lugar em que obra será produzida, tamanho da instalação, quantidade de material necessário para a sua realização, título, curador

da obra etc. É interessante observar que o projeto, em sua potência, já contém índices de como a obra será, apontando também para a sua concretização no espaço.

Após o projeto, encontramos as diferentes etapas que antecedem a construção da obra no respectivo museu (Figura 2). Acompanhamos a artista preparando partes da obra em seu ateliê, ao lado de um carpinteiro. (Figura 3)

Vemos também a sua transferência para o local da instalação e a montagem no espaço indicado no esboço (figuras 2, 3 e 4).



Figuras 2, 3 e 4 – Anna Maria Maiolino. Diversas etapas do projeto A Forma na Floresta: preparando as partes da obra em seu ateliê, com o carpinteiro em seu torno, e montando a instalação no Museu do Açu de, Rio de Janeiro. Arquivo da artista

Nesse sentido, o acesso aos documentos do processo fornece um panorama geral da construção do projeto. (Figura 4). Observamos decisões e escolhas sendo tomadas pela artista e temos acesso aos procedimentos utilizados na feitura da obra, que se modifica ao longo do tempo, o que nos leva à discussão de obras processuais, que será feita mais adiante.

Fica evidente nas opções editoriais de tais publicações, que incluem documentos de processo, a importância dada ao processo e seus registros. Esses livros parecem dialogar com o bailarino e coreógrafo americano Murray Louis (1992), que diz que

arte não é só o produto considerado acabado para o artista. O público não tem ideia do quanto de arte esplêndida fica perdido não assistindo a ensaios.

O portfólio organizado pela própria artista reflete também a importância de mostrar parte de seus arquivos de criação, em outras palavras, de tornar público o que é “aparentemente” privado. Essa necessidade de Maiolino está estreitamente ligada à relevância que dá a seu processo de criação, reforçada por sua afirmação: “interessam-me os processos do trabalho, a preparação, o que antecede a obra terminada” (MAIOLINO, 2012, p. 53).

Rolnik (2002, p. XVII) também demonstra a ênfase dada pela artista ao seu processo de criação quando diz: “uma característica marcante para Maiolino consistiu em enfatizar a experiência que se dá no processo artístico e deixar de restringir a investigação a seu produto, objeto”.

OBRAS PROCESSUAIS

A instalação *Aqui estão* (1999) leva a outro aspecto que evidencia a complexidade da relação processo e obra no projeto artístico de Maiolino. Trata-se de uma obra processual, ou seja, é um projeto em permanente mobilidade por ser integrado à natureza (Figura 5). A obra sofre com as ações climáticas, com as mutações da floresta, com a deterioração natural do tempo, com os toques dos receptores, ao mesmo tempo que também age e transforma aquele espaço. A inserção e a permanência da obra no espaço geram tensão entre natureza e cultura.

Trata-se, portanto, de uma obra processual, em outras palavras, a obra é processo: formas que se transformam. E os documentos publicados, também, extravasam a história de como a obra foi construída, dando destaque, sob a forma de registros fotográficos, para sua modificação ao longo do tempo no espaço do museu.



Figura 5 – Anna Maria Maiolino, *Aqui estão* – projeto A Forma na Floresta, 1999. Museu do Açude, Rio de Janeiro. Arquivo da artista

Essa discussão nos leva a outra obra de Maiolino, que é a série em argila de

esculturas/instalações denominada Terra Modelada, que teve seu início em 1993 e permanece em processo até os dias de hoje. Diz Maiolino (2012, p. 53): “A série de esculturas/instalações que iniciei em 1993 permanece em processo, sem terminar”.

O título da obra se refere ao projeto mais amplo, isto é, à série em argila, e recebe diferentes títulos em cada apresentação pública. *Mais de mil* (1995) para a exposição itinerante *Inside the Visible: an Elliptical Traverse of 20th Century Art In, of, and From the Feminine*, Institute of Contemporary Art (ICA), Boston, nos Estados Unidos; *Ainda mais estes* (1996), para a mesma exposição itinerante na Whitechapel Art Gallery, em Londres; *Poderiam ser mais que estes* (1997) para a exposição “inSITE 97: Private time in public space”, em San Diego, Califórnia, Estados Unidos; e *Contínuos* (2010), para a exposição “Anna Maria Maiolino”, no Camden Art Centre, em Londres.

A série Terra Modelada também faz parte de uma exposição recente: “O amor se faz revolucionário” (2019), no Padiglione d’Arte Contemporanea (PAC) di Milano.

É importante mencionar que parte do processo dessa obra é realizada *in situ*, isto é, no próprio ambiente dos museus; no entanto, há um projeto que antecede a sua construção no espaço expositivo. Tendo acesso aos registros de processo nas publicações, flagramos a artista trabalhando em uma maquete em seu ateliê (Figura 6), que simula o espaço arquitetônico do museu, bem como fornece um retrato em miniatura da expografia da futura instalação. A publicação, portanto, torna público o processo de construção dessa obra processual.



Figura 6 – Anna Maria Maiolino. A artista trabalha na maquete da exposição retrospectiva na Fundació Antoni Tàpies, 2010. Arquivo da artista

Gostaríamos de destacar alguns procedimentos da artista que nos levam à discussão da Terra Modelada como uma obra processual.

Os títulos das exposições explicitam a relação entre as exposições e o movimento de acúmulo e expansão da obra: *Mais de mil* ao lado de *Ainda mais estes*, *Poderiam ser mais que estes* e, por último, *Contínuos*. Eles dão ênfase ao modo como a artista associa e dá continuidade, a partir do encadeamento entre um trabalho e outro.

A remontagem da obra em situações diversas aponta para a progressão da série em argila, ou seja, a artista vai renomeando, remontando e reacumulando as obras, montando-as de diferentes modos, incorporando umas às outras, deixando vestígios desse pensamento em contínua expansão. (Figura 7) “A obra não é só cada uma das versões, mas também é a relação estabelecida entre essas diferentes exposições” (SALLES, 2008, p.136). Se tomarmos obra como aquilo que é exposto publicamente, essa acontece exatamente nas conexões, que se renovam a cada exposição.



Figura 7 – Anna Maria Maiolino, *N x 1*, instalação da série Terra Modelada, 2002. Argila modelada *in situ*, vista parcial da exposição realizada no Art in General, Nova York. Arquivo da artista



Figura 8 – Anna Maria Maiolino, *Ainda mais estes* – série Terra Modelada, 1996. Instalação efêmera de argila feita *in situ*, Withechapel, Londres – Reino Unido. Arquivo da Artista

Vale destacar ainda que o conceito de série reforça a continuidade dessa obra ao enfatizar a relação que a artista estabelece entre uma exposição e outra.

Outro procedimento de criação dessa obra que nos remete a sua natureza processual é o modo como se dá a exploração da relação segmentos, ciclos, continuidade e inacabamento. (Figura 8) Ao construir a obra a partir de segmentos básicos e elementares, há sempre em potencial a possibilidade de retomada do trabalho, como também evidência Lins (2016, p. 238): “A incorporação do segmento no trabalho permite esticar o tempo de execução ao infinito, mantendo a obra inacabada, em aberto, em eterno progresso”.



Figura 9 – Anna Maria Maiolino, estudo para instalação, 1994. Modelagem em argila. Arquivo da artista

Ao modelar a argila a partir de formas embrionárias e primordiais, Maiolino subtrai a monumentalidade da escultura e dá destaque ao gesto, à ação da mão que trabalha, da mão que faz e refaz, molda, estica, corta, engrossa ou encurta. São formas orgânicas de volumes e tamanhos diversos: alongadas, finas, grossas, redondas, circulares, fatiadas etc. (Figura9) A produção dos arranjos se repete *ad infinitum*, e a composição dos segmentos autoriza a modificação, incorporação e transformação da obra ao longo do tempo de sua execução. Como observa Zegher (2002, p. X):

O tempo consumido na elaboração de toneladas de argila permanece dependendo da aglomeração real das formas moldadas no espaço, pois a escultura pode crescer tanto quanto continue a registrar as formas do gesto em qualquer momento e lugar no tempo, não havendo uma predição de sua configuração final.

Além disso, o conceito de processo aparece na própria condição de efemeridade que é inerente à argila, ou seja, a argila se dissolverá, inevitavelmente, ao longo do tempo. A condição efêmera da argila autoriza a artista a dar seguimento ao trabalho. A escolha do material, portanto, trata-se de outro recurso plástico utilizado pela artista, que reitera o inacabamento como procedimento.

Nesse contexto, podemos afirmar que na instalação Terra Modelada o conceito de processo se manifesta como procedimento de criação, isto é, no contínuo gesto de moldar a argila e na exploração da mobilidade e potencial cíclico do material. Maiolino (2012a) reflete sobre essa exploração que reforça o aspecto processual da obra: “E falo de ciclos. Na verdade, a argila cumpre o seu destino: ela petrifica e volta a ser pó, e colocando água, ela volta a ser uma boa massa, para seguir trabalhando”.

O que Maiolino reivindica é a jornada de trabalho, o gasto energético na execução e o tempo investido no processo de produção das esculturas/instalações. No próprio projeto da obra está prevista a sua desmontagem de tal modo que a remontagem da obra incorpora novamente a processualidade do trabalho e o tempo e energia envolvida na confecção da instalação.

Nesse sentido, a dinâmica processual do trabalho de Maiolino, bem como a constante seriação de sua obra, a flexibilidade dos arranjos, a não permanência a um espaço determinado, a efemeridade da argila e a sua estrutura movente no espaço-tempo configuram uma obra aberta a possibilidades infinitas, em permanente estado de criação. (GONCALVES, 2018, p. 100).

O PROCESSO É A OBRA

Outro procedimento de Maiolino que fala dessa complexa relação entre obra e processo é a ida dos documentos para o espaço expositivo, não como registro da construção da obra que está sendo exposta, mas como materialidade do que é mostrado publicamente, como no caso de Sombra do Outro (1993-2005), É o que Falta (1995-2001) e Os Ausentes (1993-1996).

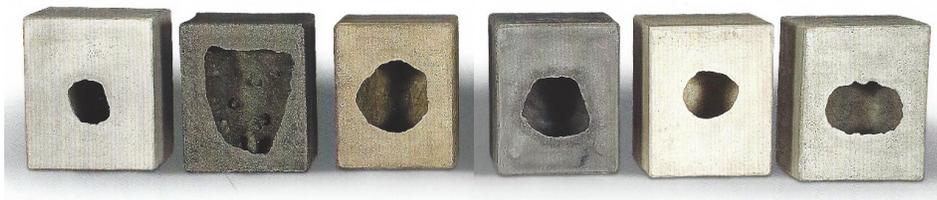


Figura 10 – Anna Maria Maiolino, sem título, série Sombra do Outro. 1993-2005, cimento e pigmento moldado, aprox. 29 x 24 x 17 cm (cada). Coleção particular (trabalho em progresso)

A artista transforma o molde, que, por convenção, é descartado no processo escultórico, em obra. Assim, o negativo do processo, legado ao desaparecimento, é levado à exposição. “Constroem-se estas obras matriciais, na vontade de dignificar o que é esquecido, a matriz destruída no processo de moldagem na hora que vem à luz, o positivo” (MAIOLINO, 2002, p. 250). O molde conserva a memória do positivo-ausente, e o que se manifesta é o vazio, porém nutrido da memória de sua função nos processos escultóricos da artista.

Os títulos das obras complementam a relação do positivo ausente-presente em sua reminiscência, atualizando a presença na ausência. Não elegendo oposições, em dicotomias como presente-ausente, Maiolino reivindica o vazio como lugar ativo, espaço de memória do processo. Há nos títulos, portanto, vestígios que nos transportam para o momento de separação do positivo da matriz escultórica, remetendo ao seu processo de fabricação, ao momento de distanciamento entre o molde e àquilo que ele originou. “Eles formavam um só corpo em determinado momento durante o processo da escultura moldada. Portanto, estes trabalhos incorporam a nostalgia pela matriz” (MAIOLINO, 2002, p. 250).

As obras invocam a nostalgia da presença, agora remanescente no vácuo do molde, mas que uma vez esteve materialmente lá no processo de criação da obra. “Aqui o vazio é a memória, é a ‘sombra do outro’, a presença anterior” (MAIOLINO, 2012b, p. 45).

TEXTURA INTERSEMIÓTICA

Uma das características da produção artística contemporânea (mas não só) é a recorrência de artistas que, por necessidade de suas buscas poéticas, se manifestam em uma grande diversidade de linguagens. A produção de Maiolino dialoga também com essa busca intersemiótica, lidando com linguagem visual e verbal e fazendo uso de meios artesanais, industriais e tecnológicos (corpo, gesso, argila, papel, câmeras fotográficas, audiovisuais etc.). A artista transita por diversas linguagens da arte, como a fotografia, o vídeo, a escultura, a pintura, a poesia, a instalação, a *performance* etc., priorizando o trânsito entre meios.

E, sob o ponto de vista do processo de criação, é possível estabelecer a tradução intersemiótica como um dos fios condutores que interligam algumas de suas obras a outras. Estamos falando de procedimentos de tradução entre linguagens que se

manifestam na própria materialidade da obra a partir de um percurso de tradução, de suas próprias obras, de uma linguagem para outra. Por isso falamos em textura intersemiótica como um dos princípios direcionadores do projeto de Maiolino. Nesse sentido, uma obra atua como “esboço” ou “rascunho” para a construção de outra obra, e assim por diante.

A artista explicita essa relação do verbal (a escrita, o poema) e do visual, explicitando as diferentes funções das linguagens no âmbito de seu projeto artístico:

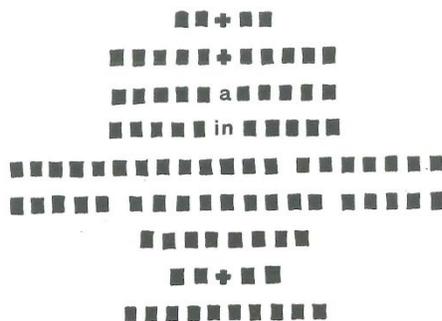
A escrita servia-me como meio de organização do pensamento e encaminhou-me de volta ao trabalho. Alguns desses esboços mais tarde deram origem aos filmes em super-8 e à produção de uma série de desenhos chamada Mapas Mentais (1970-76). A escrita, os poemas aparecem ciclicamente na minha produção de arte. (MAIOLINO, 2016, p. 214).

Vejamos um exemplo dessa autotradução interlinguagens na relação do poema concreto *Eu + tu* (1970 – Figura 11), do desenho *Secret poem* (1971 – Figura 12), e do vídeo *Eu e tu* (2008).

eu + tu
corpo + corpo
corpo a corpo
corpo no corpo
individualidade perdida
dupla estrutura corpo
encontro
eu + tu
novo corpo

1970

Figura 11 – Anna Maria Maiolino, *Eu + tu*, 1970. Poema. Arquivo da artista



secret poem

Figura 12 – Anna Maria Maiolino, *Secret poem* – série Mapas Mentais, 1971. Guache e letraset sobre papel, 44 x 38,5 x 3,5 cm. Coleção de Michael M. Herschmann

O poema exerce uma dupla função, ou seja, configura-se como obra e documento de processo. No movimento de tradução, Maiolino recorre ao registro e realiza o desenho a partir de seu poema redigido no ano anterior. Em um jogo entre o visível e o não visível, aproximamos as duas obras pelo seu vínculo significativo. O desenho esconde o poema, mas, ao mesmo tempo, solicita a sua decifração. Daí o título da obra, *Secret Poem*, reforçar as relações entre um trabalho e outro.

Na esteira dessa característica do processo de criação de Maiolino, o vídeo *Eu e tu* (2008 – Figura 13) dá continuidade ao poema *Eu + tu* (1970). Primeiro, um título, com pequena alteração, atua como índice da relação entre as obras.

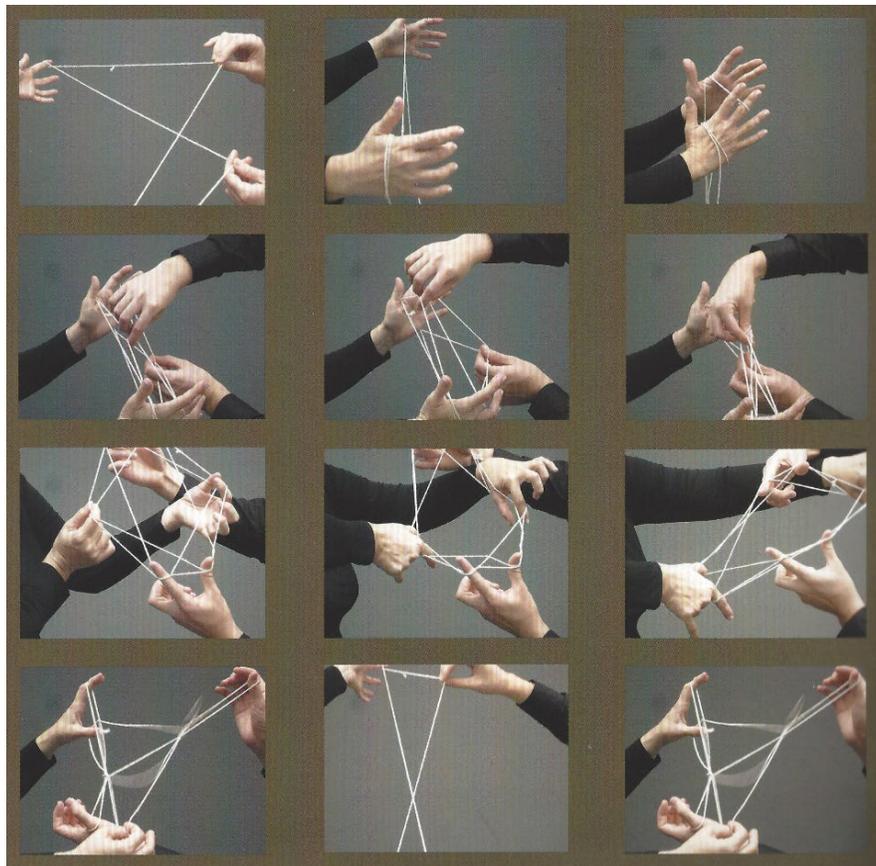


Figura 13 – Anna Maria Maiolino, cenas de *Eu & tu* (2008). Arquivo da artista

O vídeo é feito inteiramente em *close-up*. Um casal enlaça fios de barbante às suas mãos em um jogo lúdico, análogo à brincadeira infantil cama de gato. As mãos realizam diferentes movimentos, construindo estruturas sempre mutantes. O que acompanhamos é um convite à alteridade, um jogo onde cada movimento depende do outro para se realizar. Como no poema concreto, há dois corpos distintos que se fundem, tornando-se um só. O fio de barbante, do mesmo modo que o símbolo de adição (+) do poema e o & do vídeo, é responsável por reunir, juntar, somar um corpo ao outro.

Justapondo esses três trabalhos, vemos como uma obra guarda um potencial de possibilidades a serem exploradas ao longo do tempo pelo artista, aqui sob a forma de tradução entre linguagens.

Essa dinâmica faz parte das discussões contemporâneas referentes à ausência de limites das linguagens. “O que se destaca são os procedimentos fronteiriços, as criações limítrofes, que exigem uma leitura das obras em processo relacional” (GONÇALVES, 2019, p. 3). Esse movimento de tradução intersemiótica que encontramos na materialidade das obras da artista atualiza um processo de convergência entre o desenho, o vídeo e a poesia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem a intenção de esgotar o objeto estudado, o que oferecemos neste artigo foi um olhar processual para a obra de Anna Maria Maiolino. No escopo crítico de sua obra muito foi estudado a partir da perspectiva das obras, como são mostradas publicamente. No entanto, nenhum olhar voltou-se para os documentos de seu processo de criação.

Daí a relevância do estudo das publicações, aqui discutidas, movido pela pergunta: o que oferecem seus percursos criativos? Livros que nos colocaram em contato não só com suas obras, mas também seus documentos de processo (rascunhos, esboços, maquetes, moldes), como vimos, viabilizando conhecermos alguns dos princípios direcionadores de seu projeto poético.

A partir do olhar da crítica de processo para essas publicações, observamos, também, a relevância dada pela artista ao seu percurso de criação.

Tal teorização passou a oferecer uma abordagem processual, adicionando ao olhar retrospectivo da crítica genética uma dimensão prospectiva de uma crítica de processos criativos: uma maneira de discutir fenômenos em uma perspectiva de processo. Isto é, possibilitou discutir questões processuais, que extravasam os limites das histórias de como as obras foram construídas.

Vale ressaltar a relevância de se propor uma teoria crítica processual diante das experimentações e interrogações artísticas contemporâneas, que envolvem, entre outras coisas, exploração de arquivos, diferentes relações entre obra e processo, aqui discutidas, e a convergência de linguagens.

SOBRE OS AUTORES

VINÍCIUS DE OLIVEIRA GONÇALVES é mestre pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PEPGCS/PUC-SP).

viniciusoliveirag@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1830-5278>

CECILIA ALMEIDA SALLES é pós-doutoranda no Departamento de Cinema, Rádio e Televisão da Escola de Comunicações e Artes de Universidade de São Paulo (ECA/USP) e professora titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PEPGCS/PUC-SP).

cecilia.salles@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3826-0142>

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. *O banquete*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1989.
- ANDRADE, Oswald de. *Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil*. *Revista de Antropofagia*, ano I, n. 1, São Paulo, 1928. Antologia de Textos Fundadores do Comparatismo Literário Interamericano. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>
- COLAPIETRO, Vincent. Palestra no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em 2014.
- CYPRIANO, Fabio. Anna Maria Maiolino abre 2 mostras em NY e prepara outra para SP. *Folha de S. Paulo*, 9 jan. 2002. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u20378.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2019.
- EU e TU*. Roteiro, direção e montagem: Anna Maria Maiolino. Fotografia: Anna Maria Maiolino. Som: Anna Maria Maiolino e Mateus Pires. Duração: 1'40". Participação: Verônica Maiolino Gerchman e João Silva de Araújo. Super-8 convertido em vídeo digital em 2000 por Rafael Costa, videocom, 2008.
- GONÇALVES, V. de O. O processo de criação de Anna Maria Maiolino: uma discussão referente à estética do inacabado. *Farol – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes*. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes, n. 19B, 2018, p. 91-101.
- GONÇALVES, V. de O. Procedimentos mestiços na condição pós-mídia: um estudo da obra de Anna Maria Maiolino. *Nexi*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, São Paulo, PUC-SP, v. 5, 2019, p. 1-10.
- GONÇALVES FILHO, Antonio. A ascensão de Anna Maria Maiolino. *O Estado de S. Paulo*, 13 fev. 2019.
- HERKENHOFF, Paulo. A trajetória de Maiolino: uma negociação de diferenças. In: ZEGHER, Catherine de (ed.). *Anna Maria Maiolino: vida afora/a life line*. New York: The Drawing Center, 2002, p. XXVII-XXXVI.
- LINS, Daniel. *A pele de Anna: Anna Maria Maiolino*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- LOUIS, Murray. *Dentro da dança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992
- MAIOLINO, Anna Maria. *O encontro com a arte brasileira*. In: ZEGHER, Catherine de (ed.). *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line*. New York: The Drawing Center, 2002.
- MAIOLINO, Anna Maria. *Anna Maria Maiolino*. São Paulo: J. J. Carol Editora, 2007.
- MAIOLINO, Anna Maria. Artista é destaque na Documenta em 2012. [Entrevista concedida a] Carlos Albuquerque. *Documenta*, 17 jun. 2012a. Notícias. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/artista-brasileira-%C3%A9-destaque-na-documenta-em-2012/a-16032053>. Acesso em: 26 set. 2018.
- MAIOLINO, Anna Maria. Banquete antropofágico. In: TATAY, Helena (org.) *Anna Maria Maiolino*. São Paulo: Cosac Naify, 2012b, p. 93-94.
- MAIOLINO, Anna Maria. Sine Die – diário de bordo. In: LINS, Daniel. *A pele de Anna: Anna Maria Maiolino*. São Paulo: Cosac Naify, 2016, p. 214.
- MESQUITA, Ivo. In: CYPRIANO, Fabio. Anna Maria Maiolino abre duas mostras em NY e prepara outra para SP. *Folha de S. Paulo*, 9 jan. 2002. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u20378.shtml>. Acesso em: 24 jun. 2019.
- MORIN, Edgar. *O método 4: as ideias – hábitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulinas, 1998.
- REIS, Paulo. *Arte de vanguarda no Brasil: os anos 60*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ROLNIK, Suely. Flowerings of reality/florações da realidade. In: ZEGHER, Catherine de (ed.). *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line*. New York: The Drawing Center, 2002. p. XVI-XVIII.
- ROLNIK, Suely. Florações da realidade. Núcleo de Estudos da Subjetividade, São Paulo. p. 1-12, maio,

2006. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>. Acesso em: 29 out. 2019.
- SALLES, Cecília Almeida. *Redes da criação: construção da obra de arte*. 2. ed. Vinhedo: Editora Horizonte, 2008.
- SALLES, Cecília Almeida. *Gesto Inacabado: Processo de Criação Artística*. 6ed. São Paulo: Intermeios, 2013.
- SALLES, Cecília Almeida. *Crítica Genética: fundamentos dos estudos genéticos sobre o processo de criação artística*. 3. ed. São Paulo: EDUC, 2008
- SALLES, Cecília Almeida. *Processos de Criação em grupo: diálogos*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2017, p.119-120
- TATAY, Helena (org.). *Anna Maria Maiolino*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ZEGHER, Catherine de (ed.). *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line*. New York: The Drawing Center, 2002, p. III-XV.
- ZEGHER, Catherine de. "Ciao Bella": uma migrante por dentro e por fora. In: ZEGHER, Catherine de (ed.). *Anna Maria Maiolino: Vida afora/A life line*. New York: The Drawing Center, 2002.

“Esquecer Williams?”: materialismo cultural, estruturas de sentimento e pesquisas sobre música popular no Brasil

[“Forget Williams?”: cultural materialism, structures of feeling and popular music researches in Brazil]

Sheyla Castro Diniz¹

Este artigo retoma parte das reflexões apresentadas no 43º Encontro Anual da Anpocs, Ca-xambu (MG), 2019.

RESUMO • Desenvolvida por Raymond Williams, a hipótese cultural das *estruturas de sentimento* vem sendo, no Brasil, bastante referenciada em pesquisas sobre manifestações artísticas diversas, em particular – o que nos interessa especificamente – em pesquisas de caráter histórico ou sociológico sobre a música popular gravada. A partir de impressões colhidas em nosso percurso acadêmico, notamos, entretanto, certa desarticulação da noção em pauta em relação ao *materialismo cultural* concebido e defendido pelo autor. De início, retomamos algumas questões fundamentais que nortearam o debate crítico de Williams com os estudos culturais de tradição marxista em sua época, para, em seguida, discutir o potencial teórico-metodológico de suas reflexões para a pesquisa em música popular. • **PALAVRAS-CHAVE** • Raymond Williams; materialismo cultural;

estruturas de sentimento; pesquisas em música popular. • **ABSTRACT** • Developed by Raymond Williams, the cultural hypothesis of *structures of feeling* has been increasingly referenced by Brazilian researchers, in particular – what matters to this paper – by historians and sociologists of recorded popular music. From impressions collected in our academic trajectory, we notice, however, certain disconnect between this notion and the *cultural materialism* conceived and defended by the author. At first, we elucidate fundamental questions that guided Williams’ critical debate with the cultural studies of the Marxist tradition in his time, and then, we discuss the theoretical and methodological potential of his reflections for research in popular music. • **KEYWORDS** • Raymond Williams; cultural materialism; structures of feeling; popular music researches.

Recebido em 9 de dezembro de 2019

Aprovado em 17 de outubro de 2020

DINIZ, Sheyla Castro. “Esquecer Williams?”: materialismo cultural, estruturas de sentimento e pesquisas sobre música popular no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 168-183, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i77p168-183>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Não posso alegar inocência porque também me ocupo dessas coisas. Mas, nos últimos anos, produziu-se uma inflação conceitual: como o dinheiro quando todos os preços sobem e se multiplicam, há noções que agora valem muito pouco. Deveríamos depositá-las em algum lugar e assumir o compromisso de não usá-las por algum tempo para dar-lhes a oportunidade de se recuperar.
(SARLO, 1997b, p. 98)

Reli com entusiasmo, já faz algum tempo, o ensaio de Beatriz Sarlo “Esquecer Benjamin”, um dos que compõem a coletânea, lançada no Brasil, *Paisagens imaginárias*. Utilizados de maneira fortuita e descompassada em relação às preocupações e questões de época que guiaram o pensamento de Walter Benjamin, termos como *flâneur* seriam, nesses casos, nada mais que moda acadêmica, espécie de ficha extraída de um estoque lexical (SARLO, 1997b, p. 104). Sob o olhar da escritora e crítica literária argentina, essa “erosão teórica” do vocabulário benjaminiano instigou as reflexões que eu vinha tecendo sobre os usos e os abusos de noções desenvolvidas por Raymond Williams, a quem Sarlo (1997a) também dedicou um ensaio da coletânea.

Basta uma busca simples no Google Acadêmico, por exemplo, para constatar que, nos últimos anos, no Brasil, Raymond Williams é cada vez mais citado em pesquisas na grande área das humanidades, o que se deve, em boa medida, à publicação de seus livros até então sem tradução para o português. No que me interessa especificamente, ou seja, pesquisas históricas e sociológicas dedicadas à música popular², noções-chave do autor, como *formação cultural* e *estruturas de sentimento*, surgem às vezes descoladas do pilar teórico-metodológico que as sustenta: o *materialismo cultural*. Resultado de

2 *Música popular* (ou *música popular gravada/comercial*, conforme vem sendo especificada por alguns pesquisadores) discerne a música industrializada/de entretenimento, produzida e reproduzida nas malhas da indústria cultural, da música de concerto (erudita) e daquela tida como folclórica, de tradição oral. Para mais detalhes sobre o termo, ver, por exemplo, Middleton, 1990.

diálogos, impressões, leituras, anotações e incômodos, por assim dizer, tal afirmação tomou forma de reflexão: estaria o vocabulário de Williams passando por um mesmo processo de erosão teórica e inflação conceitual? Até que ponto a utilização frequente de suas noções em estudos sobre música popular faria jus ao *materialismo cultural*? A propósito das *estruturas de sentimento*, noção para a qual dou destaque, não é incomum encontrar abordagens psicologizantes, outras que acabam cindindo “estrutura” e “sentimento”, e tendências, recorrentes, em que a ênfase no caráter simbólico das práticas e discursos abafa a materialidade dos artefatos culturais.

Evidentemente que não se trata, aqui – como poderia supor uma leitura distraída do ensaio inspirador de Beatriz Sarlo –, de “esquecer Williams”, tampouco de preterir a sua célebre formulação, ainda que, ciente da complexidade da proposta e alvo de críticas, ele próprio o tenha feito pós-*Marxismo e literatura* (WILLIAMS, 1979). Retomo e discuto pressupostos fundamentais que conduziram o pensador e crítico literário galês a construir essa que denominou de *hipótese cultural das estruturas de sentimento*. A partir dessa revisão tão necessária a quem se dispõe a analisar práticas, produções e reproduções artísticas sob a perspectiva do materialismo cultural, apresento algumas reflexões e balanços de como, no Brasil, a noção vem sendo incorporada em trabalhos sobre música popular, objeto de pesquisa do qual Williams – diga-se de passagem – nunca se ocupou. Viso igualmente, portanto, discutir não só os ganhos como os limites dessa articulação, pertinente, todavia, quando interessa ao pesquisador desvelar certa atmosfera de mudança social impregnada coletivamente na própria matéria musical, que a ele caberá interpretar munido de outras referências que possibilitem maior compreensão dessa linguagem.

Para além de recorrer a Williams em *Cultura e sociedade* ([1958] 2011b), *Marxismo e literatura* (1979), *Problems in materialism and culture* (1980), *Cultura* (1992), *Cultura e materialismo* ([1980] 2011c), *A política e as letras* ([1979] 2013), dentre outros livros, trago para o debate alguns comentaristas: Beatriz Sarlo (1997a, 1997b), Maria Elisa Cevalco (2001), Paul Filmer (2009), Adelia Miglievich (2016) e Enio Passiani (2009). Este último, ao aproximar Raymond Williams e Pierre Bourdieu, fornece elementos para as minhas observações quanto à combinação dos dois autores em investigações sobre música popular. Chamo a atenção, nesses casos em que normalmente são acionadas as *estruturas de sentimento* de um e os conceitos de *campo* e de *habitus* do outro, para certo desequilíbrio na análise e conjugação de estruturas externas e internas à música, já que as primeiras geralmente sobressaem. Atendo-me a Williams, esclareço que sua noção tinha na linguagem artística um lócus privilegiado, sem se confundir com visões formalistas. Na experiência coletiva da obra de arte – um dos porquês de sua natureza hipotética – procurava descobrir o que ela tinha a revelar da experiência histórica de um período ou geração, o que em abordagens contextuais nem sempre logramos conhecer, tampouco naquelas mais exclusivamente voltadas para o que é dito sobre as obras e seu “conteúdo”, em detrimento de como esse conteúdo se estrutura e se organiza social e culturalmente na forma artística.

Espero, assim, contribuir, de um lado, com debates mais gerais sobre o alcance da fortuna crítica de Williams. E, de outro, ao cotejá-la com um objeto de estudos cujo um dos principais desafios consiste em equacionar a linguagem musical propriamente dita e a conjuntura mais ampla e plural de um período, colaborar

com colegas pesquisadores, frisando a importância de bem assimilar o movimento teórico-metodológico desse que, ao lado de E. P. Thompson e R. Hoggart, foi fundador da *New Left Review* e dos chamados estudos culturais.

HIPÓTESE CULTURAL E RECURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.
(MARX, [1859] 2008, p. 47)

Um dos principais pontos de partida e problematização para o materialismo cultural de Raymond Williams foi sem dúvida a metáfora da “base” e “superestrutura”. Não raras vezes impelido a responder, aos pares e à crítica, se era mesmo um intelectual marxista³, seu foco sempre residiu na necessidade de elucidar que, na transição de Marx para o marxismo, a premissa de que as condições materiais da existência determinam a consciência havia gerado equívocos e simplificações em estudos sobre arte e cultura. Alegar que Marx ou Engels desprezaram tal dimensão seria negligenciar que ambos reconheceram a sua complexidade e que, embora não tenham objetivado a elaboração de uma teoria cultural, eles a esboçaram naquela e em outras formulações, cujo debate foi profundamente polarizado⁴. Em *Cultura e sociedade*, Williams comentou a respeito:

Ou as artes são passivamente dependentes da realidade social, uma proposição que considero ser a do materialismo mecânico ou uma má e vulgar interpretação de Marx; ou as artes, como criadoras da consciência, determinam a realidade social, uma proposição com frequência sugerida pelos poetas românticos; ou, finalmente, as artes, embora dependentes em última instância, com tudo mais, da estrutura econômica verdadeira, operam em parte para refletir essa estrutura e sua conseqüente realidade, e, em parte, assumindo atitudes com relação à realidade, para ajudar ou atrapalhar o trabalho constante de mudá-la. Acho que as teorias da cultura marxista são confusas porque elas me parecem, em ocasiões diferentes e em autores diferentes, fazer usos de todas essas proposições de acordo com a necessidade imediata (WILLIAMS, [1958] 2011b, p. 299).

3 Conferir: “Você é marxista, não é?” (WILLIAMS, [1975] 2015c).

4 Em carta a Joseph Bloch, Engels enfatizou: “Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante na história é *em última instância* a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso nem Marx nem eu jamais afirmamos. Se, portanto, alguém distorce isso em uma afirmação de que o elemento econômico é o *único* elemento determinante, ele o transforma em uma frase sem sentido, abstrata e absurda [...]” (ENGELS apud WILLIAMS, [1958] 2011, p. 292).

Por envolver processos dinâmicos e contraditórios, a “base”, analogia para um modo de produção numa fase do seu desenvolvimento, jamais poderia ser concebida como um substrato fixo. Já a subordinação da “superestrutura” pouco condiria com a totalidade dos processos sociais tão cara a Marx. Williams, para quem a ideia de “interação” não extirparia a dualidade, questionou a qualidade determinante do elemento econômico. Sua preocupação com a clivagem semântica das palavras na história – *vide* o seu glossário *Palavras-chave* ([1976] 2007) – o levou a insistir que “determinar” dizia bem mais sobre exercer limites e pressões do que sobre leis rígidas. Se, portanto, são determinantes, o que as condições materiais da existência determinam é *todo um modo de vida*. É a este, e não apenas ao sistema econômico, que a literatura (ou quaisquer expressões artísticas) tem de ser relacionada (ver WILLIAMS, 1979, p. 87-92).

Ao se referir a *todo um modo de vida*, Williams se refere à *cultura*, concebendo-a como a “síntese da economia, da política e da sociedade” sem jamais subestimar “as relações de produção nas quais as experiências [culturais] se imiscuem” (MIGLIEVICH, 2020, p. 4-5). À *cultura* consagrou toda a sua trajetória intelectual, a ponto de confessar o desejo de “nunca ter ouvido a maldita palavra”, retificando, porém, que muitas questões nem sequer poderiam ser abordadas “a menos que tenhamos consciência das palavras como parte dos problemas” (WILLIAMS, [1976] 2007, p. 32-33; 2013)⁵. Consubstanciada nos meios de produção e reprodução da vida social, a cultura não está isolada e nem é mero reflexo de práticas supostamente portadoras das “verdadeiras forças produtivas”. É a um só tempo – e aí está o fundamento de seu materialismo cultural – trabalho imaginativo, intelectual e material⁶.

A concepção de arte e cultura como “superestrutura” ou “reflexo da base” já havia sido contestada, por exemplo, por Theodor Adorno, que, em seu lugar, e à luz de sua teoria crítica imanente, sistematizou a ideia de *mediação* para descrever um processo ativo. A *mediação* estaria incrustada nos próprios produtos do espírito, a partir dos quais seria possível descortinar aspectos da “estrutura social, posições, ideologias” (ADORNO [1967] 1986, p. 114; 2011). Em diálogo com a Escola de Frankfurt e compartilhando dessa primária do objeto – que preferia chamar de práticas socioculturais –, Williams assinalou, contudo, que, se *mediação* ainda pressupuser um elo de coisas separadas, seria antes um estorvo do que um recurso analítico satisfatório. Não passaria, nesse caso, de mais uma sofisticação do “reflexo” (cf. WILLIAMS, 1979, p. 101-102).

Antonio Gramsci se fez então crucial à teoria cultural de Williams. Do marxista italiano o galês revitalizou o conceito de hegemonia, enfatizando o seu caráter processual e a sua complexidade, não reduzida ao resultado da ação unilateral dos dominantes sobre os dominados. No cerne desse processo,

5 Ver também “A cultura é algo comum” (WILLIAMS, [1958] 2015b). Williams aproximou sua concepção de cultura daquilo que “Marx considerava como o resultado primordial do metabolismo do ser humano com a natureza, isto é, a criação, no decorrer da história, de modos de vida determinados” (DOSSIÊ..., 2017, p. 41).

6 Nos *Grundrisse*, Marx afirmara que, ao contrário do fabricante de pianos, o pianista não seria *a priori* um trabalhador produtivo. Influenciada, segundo Williams (1979, p. 96-97), por Adam Smith, tal afirmação teria corroborado com os reducionismos de um “materialismo industrial”.

salientou a importância da *tradição seletiva*⁷ e o papel não menos relevante das *instituições* e do que chamou de *formação cultural*, uma de suas mais ricas contribuições para o estudo de tendências, movimentos, escolas ou círculos artístico-culturais⁸. Despendeu igual atenção às formas *residuais* e *emergentes* que aí se articulam, sendo que as primeiras, constituídas efetivamente no passado, ainda operam na dinâmica cultural, enquanto as outras – *emergentes* ou *pré-emergentes* – abarcam a criação contínua de novos significados, valores, práticas, relações e tipos de relações, sendo dotadas, por isso, de um potencial *contra-hegemônico* (cf. WILLIAMS, 1979, p. III-II7; p. 123-130).

O materialismo cultural é também tributário da recuperação de categorias – *sujeito, história, experiência* e *consciência prática* – que haviam sido estigmatizadas tanto pelo estruturalismo francês quanto pelo marxismo althusseriano. Procurando ler o passado (e o presente) sob a ótica de “uma cultura vivida”, foi a perseverança de Williams nesse sentido – não obstante as críticas de que seria um “culturalista” ou idealista⁹ – que lhe permitiu construir a hipótese cultural das *estruturas de sentimento*, assim definida em *Marxismo e literatura*:

Falamos de elementos característicos do impulso, contenção e tom; elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento em contraposição ao pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado: a consciência prática de um tipo presente, numa continuidade viva e inter-relacionada. Estamos então definindo esses elementos como uma “estrutura”:

7 Para Williams (1979, p. 1960 II9), a tradição é sempre uma “versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado, que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural”.

8 Williams (1992, p. 68; ver também p. 57-85) identificou três tipos de formações culturais: “(i) as que se baseiam em participação formal de associados, com modalidades variáveis de autoridade ou decisão interna [...]; (ii) as que não se baseiam na participação formal de associados, mas se organizam em torno de alguma manifestação pública coletiva [...]; (iii) as que não se baseiam na participação formal de associados nem em qualquer manifestação pública coletiva continuada, mas nas quais existe associação consciente ou identificação grupal, manifestada de modo informal ou ocasional”.

9 Remontando à recepção de Williams na Argentina, nos anos 1960-1970, Beatriz Sarlo (1997a, p. 89) lembra que a noção de experiência foi “acusada de ideológica porque implicava sujeitos e classes sociais que *tinham* experiência e podiam modificar-se por meio delas”.

como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão. (WILLIAMS, 1979, p. 134)¹⁰.

Apesar de tão firmes quanto sugere a palavra “estrutura”, tais elementos afetivos da consciência e das relações se manifestariam nos lugares mais intangíveis, evanescentes e corriqueiros de nossa prática e vida cotidiana, conforme indicado desde as primeiras menções à noção – ver *Preface to film* (WILLIAMS; ORROM, 1954) e *The long revolution* (WILLIAMS, 1965). Embora *estruturas de sentimento* sejam encontradas na escrita da história social ou da cultura de pensamento, trata-se de um oxímoro direcionado especialmente para a produção artística de um período ou geração. Williams sempre considerou a existência do diferente numa simultaneidade densa, não circunscrita “à unidade definida por uma só predominância histórica ou social” (SARLO, 1997a, p. 89-91). Na medida em que então buscava captar e interpretar a práxis e os traços comuns entre discursos, práticas e materiais diferentes (cf. FILMER, 2009, p. 373), almejava em última instância o que de mais característico impregnaria uma época, ou, noutros termos, o seu “tom geral” (SARLO, 1997a, p. 90).

Em que pese isso, sua hipótese cultural não se confunde com a hegemonia tal qual trabalhada a partir de Gramsci¹¹. As *estruturas de sentimento* tendem a ser incorporadas e/ou repelidas pelo processo hegemônico. O desafio, portanto, é atentar para o que ainda não estava (ou está) cristalizado no tecido social, mesmo que, adiante, ou simultaneamente, seja formalizado em gêneros, rótulos, convenções, ideologias ou visões de mundo¹². Excepcionalmente difíceis de serem distinguidas dentre aspectos que, em realidade, exprimem alguma fase nova da cultura dominante – daí também o caráter hipotético –, as *estruturas de sentimento* se comportam, principalmente, como *formas emergentes* e, sobretudo, *pré-emergentes*, pois, acrescenta Williams:

[...] estamos também definindo uma experiência social que está ainda *em processo*, com frequência ainda não reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isoladora, mas que na análise (e raramente de outro modo) têm

10 Teria sido a partir de Lucien Goldman e suas “estruturas homólogas” na literatura que Williams formulou a hipótese das *estruturas de sentimento* (cf. FILMER, 2009, p. 376). No *18 Brumário*, porém, Marx fala de “toda uma superestrutura de sentimentos” que erigiria das condições reais da existência, passagem citada por Williams em *Cultura e sociedade* ([1958] 2011b, p. 292). Nada mais sugestivo do que daí também derivar o seu oxímoro calcado no materialismo cultural, intimamente embasado que é no materialismo histórico. A título de curiosidade, a expressão “estruturas de sentimento” já havia sido empregada, porém noutro sentido e contexto, pelo crítico literário alemão Levin Schücking, informação que devo ao professor da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) Alexandro Paixão, cuja interlocução no I Simpósio Teoria Crítica e Estudos Culturais: Arte e Sociedade (Unesp/Franca) foi igualmente instigante às minhas reflexões.

11 Alguns chegaram a supor que a noção de Williams seria redundante em relação ao conceito gramsciano de hegemonia (ver FILMER, 2009, p. 387-388).

12 Com a palavra “sentimento”, Williams buscava afastar sua proposta de noções formalizadas como “visão de mundo” e “ideologia”. “Experiência” foi outra palavra que lhe pareceu pertinente, obstaculizada, porém, por carregar um sentido ligado ao passado, não contemplando de todo o que seu constructo queria abarcar.

suas características emergentes, relacionadoras e dominantes, e na verdade suas hierarquias específicas. Essas são, com frequência, mais reconhecíveis numa fase posterior, quando foram (como ocorre muitas vezes) formalizadas, classificadas, e em muitos casos incorporadas às instituições e formações. Mas a essa altura o caso é diferente: uma nova estrutura de sentimento já terá começado a se formar, no verdadeiro presente social. (WILLIAMS, 1979, p. 134-135).

A leitura perspicaz de Adelia Miglievich auxilia a captar essa natureza tácita e não menos dinâmica e provocativa das *estruturas de sentimento*, que

[...] não têm que ter uma forma sociopolítica explícita nem estão submetidas às redes burocráticas. São indefinidas e difusas, por isso mesmo, capazes de “driblar” a hegemonia. Williams está interessado nos tipos de mudanças incrementais que se reúnem em torno de uma ou mais gerações. Quer saber como podemos falar de “atmosfera de mudança” (ou de permanência) sem que pareçamos abdicar do mundo factual. Eis que sentimentos são reais. Talvez os artistas, como “antenas”, possam expressá-las melhor em suas obras, que não se descolam de suas trajetórias e de seus grupos. (MIGLIEVICH, 2016).

Como já havia sustentado Paul Filmer (2009, p. 373), “a estrutura é sempre a do sentimento real, ligado à particularidade da experiência coletiva histórica e de seus efeitos reais nos indivíduos e nos grupos”. Grafadas no plural muitas vezes por Williams – sugerindo assim a coexistência de *estruturas de sentimento* diferentes num mesmo período e contexto históricos –, essas *estruturas* estão menos na relação de conteúdo do que *na maneira como esse conteúdo é histórica e coletivamente organizado e estruturado na forma artística*, que, por sua vez, é “conteúdo sócio-histórico sedimentado”. E perceber esse conteúdo formalizado depende impreterivelmente do “caráter do momento em que se dá a interpretação, ou se elabora a teoria” (CEVASCO, 2001, p. 18).

Nunca somente naturalística ou sociológica, a qualidade empírica das *estruturas de sentimento*¹³ demanda um olhar para além daqueles centrados no contraste das opiniões dos sujeitos envolvidos, o que eles pensam ou deixam de pensar sobre as suas práticas e criações. Também quer escapar de análises detidamente formalistas e daquelas em que a arte é paráfrase ou ilustração para conclusões acerca de contextos

13 Essa qualidade empírica remeteria à fenomenologia de Alfred Schütz, isto é, à consciência intersubjetiva e aos processos interativos estruturais “por meio dos quais é formado e subsequentemente transformado em estruturas sociais e culturais nascentes e emergentes” (FILMER, 2009, p. 373). Apesar de atravessar praticamente toda a sua obra, talvez *O campo e a cidade* ([1973] 1990) seja aquela em que Williams melhor mobilizou, empiricamente, a sua hipótese cultural.

políticos, econômicos e socioculturais¹⁴. Sendo hipótese cultural, é a ferramenta teórico-metodológica mais refinada do *materialismo cultural* de nosso autor, com a qual trilhou um caminho crítico através de dicotomias arraigadas nos diagnósticos – sobretudo sociológicos – sobre arte e cultura.

Estruturas de sentimento e música popular: contribuições teórico-metodológicas¹⁵

Se tivermos aprendido a ver a relação de qualquer trabalho cultural com o que aprendemos a chamar de “sistema de signos” (e essa foi a contribuição importante da semiótica cultural), também chegaremos a ver que um sistema de signos é em si uma estrutura específica de relações sociais: “internamente”, porque os signos dependem de, foram formados em, relações; “externamente”, porque o sistema depende de, é formado de, instituições que o ativam (e que são ao mesmo tempo culturais, sociais e econômicas); integralmente, porque um “sistema de signos”, devidamente compreendido, é ao mesmo tempo uma tecnologia cultural específica e uma forma específica de consciência prática. Esses elementos aparentemente diversos estão, na verdade, unificados no processo social material.
(WILLIAMS, 1979, p. 142).

Maturada por Williams ao longo de sua vida intelectual, sua hipótese cultural gerou compreensões diversas, tanto por parte de quem debateu diretamente com o autor quanto por parte dos que o incorporam em suas pesquisas. Sobretudo a partir dos anos 2000 e 2010, quando alguns de seus livros começam a ser traduzidos e publicados no Brasil, a maioria pela editora da Unesp, vem aumentando o número de trabalhos acadêmicos que, oriundos das áreas de história social ou cultural e da sociologia da cultura, recorrem às *estruturas de sentimento*. Isso também muito se deve ao estudo pioneiro de Maria Elisa Cevasco, *Para ler Raymond Williams* (2001), no qual ela realiza uma análise meticulosa do movimento teórico e do vocabulário do autor,

14 Em seu estudo sobre o Bloomsbury Group, no qual aciona tanto a noção de *formação cultural* quanto a de *estruturas de sentimento*, Williams apontava para a insuficiência de análises que ou se pautam somente nos termos nativos ou apostam unicamente em abordagens contextuais de grupos culturais: “Temos então de pensar em modos de análise que evitem a redução de um tipo de definição pelo outro” (WILLIAMS, [1980] 2011, p. 206).

15 Esclareço antecipadamente que optei por não citar trabalhos sobre música popular nos quais os usos da noção de *estruturas de sentimento* me parecem indevidos ou insuficientes, já que meu intuito é menos criar polêmicas do que contribuir com uma leitura de Williams. 1979

tornando-se uma bibliografia indispensável aos interessados. Não menos influente, mas principalmente a quem se dedica às relações entre cultura e política brasileira durante o período da ditadura militar, é o diálogo do sociólogo Marcelo Ridenti com Williams em *Brasilidade revolucionária* (2010), livro no qual retoma e incrementa reflexões desenvolvidas anteriormente no *Em busca do povo brasileiro* (2000).

Essas e outras referências contribuíram para difundir o pensamento de Williams no meio acadêmico brasileiro, além das próprias obras do autor agora mais acessíveis do que antes. Dissertações e teses sobre música popular – nas quais me incluo (DINIZ, 2017) – encontraram na noção-chave das *estruturas de sentimento* – convidativa de antemão, haja vista sugerir afeto e criatividade tão rentes ao universo musical – um instrumental pertinente de análise. Alguns desses usos, contudo, se não cumprem um papel quase que protocolar, parecem insistir justamente naquilo que Williams apontava como deficiência.

Em meus itinerários de pesquisas e de leituras, deparei-me com trabalhos que, não obstante a contextualização de um artista ou um grupo musical, vez ou outra resvalavam em comentários personalistas ou psicologizantes – “a *estrutura de sentimento* de fulano” –, esvaziando o sentido sócio-histórico da noção que sempre requer um portador coletivo, seja um grupo cultural ou geração artística. Percebi, igualmente, certa incompreensão dos termos empregados por Williams em seu oxímoro, como se “estrutura” e “sentimento” corresponderem respectivamente à metáfora binária da “base” e “superestrutura”, decorrendo daí interpretações em que a música continua sendo uma espécie de “reflexo” de circunstâncias histórico-sociais predeterminadas, mesmo que isso seja explicitamente negado.

Relacionar uma obra de arte com qualquer aspecto da totalidade observada pode ser, em diferentes graus, bastante produtivo; mas muitas vezes percebemos na análise que quando se compara a obra com esses aspectos distintos sempre sobra algo para o qual não há uma contraparte externa. Este elemento é o que denominei de estrutura de sentimentos, e só pode ser percebido através da experiência da própria obra de arte. (WILLIAMS apud CEVASCO, 2001, p. 152).

Nessa passagem categórica de *Preface to film* (livro, de 1954, assinado em parceria com Michael Orrom), Williams, ao contrário do que possa parecer, não reivindica análises puramente formalistas, mas sim chama a atenção para a necessidade de se ater à obra de arte para, assim, acessar as *estruturas de sentimento* e suas relações inerentes e reflexivas com os contextos socioculturais em que elas são produzidas e aos quais elas respondem (cf. FILMER, 2009, p. 374). Se “o artista pode até perceber como única a experiência para a qual encontra uma forma”, aquele algo para o qual não “sobra” uma contraparte externa aparente consiste, na verdade, na articulação de respostas sociais a mudanças objetivas (CEVASCO, 2001, p. 153).

Trabalhar, portanto, com as *estruturas de sentimento* exige uma incursão que leve realmente em conta a dinâmica externa e interna, o que pode ser um empecilho a quem não domina minimamente ou ignora os códigos de uma linguagem artística. Os tons, impulsos e contenções de que fala Williams ao definir a noção, citada pela primeira vez num texto sobre cinema (de *Preface to film*) e constantemente acionada

para pensar o teatro¹⁶ e, sobretudo, a literatura, certamente não são os mesmos quando o assunto é a música popular gravada/comercial, que, ademais do texto, no caso da canção, envolve aspectos específicos e fundamentais à compreensão – instrumentação, ritmo, harmonia, melodia, *performances*, interpretação, técnicas de estúdio, suportes de armazenamento e comercialização, dentre outros de acordo com o que se estuda. Ao pesquisador da música popular que se dispõe a lidar com a hipótese cultural de Williams cabe atentar, então, não só para o que é dito sobre a música – compositores, instrumentalistas, intérpretes, crítica jornalística, público consumidor etc. – ou para o que a música diz – sua letra, se houver –, mas para *como* ela diz.

Estabeleço aqui um paralelo com uma tradição consolidada nos estudos literários brasileiros, afinada, *grosso modo*, com o materialismo cultural de Williams. Seria no mínimo inapropriado se basear em referenciais teóricos do porte de Antonio Candido e Roberto Schwarz e ignorar a problemática da forma, procurando apreender social e culturalmente a obra literária somente a partir de seu “conteúdo” mais evidente, da sua recepção, do público consumidor, da opinião dos autores e outros sujeitos ou do mercado editorial. Relevantes sob ângulos diversos, não suponho que pesquisas que negligenciem a forma literária sejam de fato devedoras daquela abordagem. De modo mais ou menos similar, alguns estudos sobre música popular no Brasil recorrem a Williams – estudos de vieses formalistas ou semióticos raramente o fazem – sem se comprometerem com o diferencial da crítica materialista¹⁷, ora pressupondo na música – ou apenas na letra – o que já concluímos em termos políticos, econômicos e sociais, ora concebendo a música mais como objeto desencadeador de discursos e debates que ganham o centro das análises. Em todo caso, a música popular como uma produção coletiva simultaneamente artística, estética, sociocultural e histórica a ser examinada fica um tanto quanto à deriva.

Observo, nessa direção, a tendência de se combinar Raymond Williams e Pierre Bourdieu em trabalhos sociológicos e historiográficos em torno da música popular, isso geralmente justificado pelas afinidades que existiriam entre o que um chamou de *estruturas de sentimento* e o outro de *habitus*. Para Enio Passiani é simplória a visão predominante de que Williams é o teórico por excelência da “transformação” e Bourdieu exclusivamente o da “reprodução social”, já que, não obstante as ênfases distintas, nenhum deixou de lado tais dimensões. Cada qual teria tentado “traduzir uma espécie de consciência prática adquirida pelos agentes sociais a partir de um processo particular de socialização” (PASSIANI, 2009, p. 285). Enquanto as *estruturas de sentimento* são formadas no interior dos grupos culturais, é na experiência vivida num campo específico que o *habitus* se internaliza, sendo este “um conhecimento adquirido [...] e também um *haver*, um *capital* [...], a disposição incorporada, quase postural [...] de um agente em ação: tratava-se de chamar a atenção para o ‘primado da razão prática’” (BOURDIEU, [1989] 2009, p. 61). Segundo Passiani (2009, p. 285), as duas noções convergem para “um conjunto de valores compartilhados que aproximam e afastam certos agentes uns dos outros, criando solidariedade e rivalidades”.

16 Ver, por exemplo, *Tragédia moderna* (WILLIAMS, 2011a).

17 Sobre o diferencial da crítica materialista (notadamente Williams, Adorno e os expoentes brasileiros Candido e Schwarz), ver: Cevasco, 2013.

Em artigo dedicado à sociologia da cultura de Pierre Bourdieu (cf. GARNHAM; WILLIAMS, 1980), Williams detectou no conceito de *habitus* uma maneira alternativa de denominar o que entendia por *consciência prática*, ideia que, atrelada às *estruturas de sentimento*, é “quase sempre diferente da consciência oficial”, pois é “aquilo que está sendo realmente vivido, e não apenas aquilo que acreditamos estar sendo vivido” (WILLIAMS, 1979, p. 133). Ao abranger valores, práticas, relações e experiências, visando a uma “cultura vivida” e não necessariamente sistematizada – em convenções, estilos, ideologias, visões de mundo, formações culturais ou instituições –, sua hipótese tinha na linguagem artística um lócus primordial. É sobretudo na arte, ainda que não apenas, que se efetiva a articulação das *estruturas de sentimento* e a possível manifestação das *formas emergentes e/ou pré-emergentes*, somente plausíveis de identificação e avaliação se se tem em conta a atuação polissêmica (nunca monolítica) da *tradição seletiva*, bem como a pressão exercida pelos *aspectos dominantes e residuais do processo hegemônico*.

Como insiste Adelia Miglievich (2016), a utilização das *estruturas de sentimento* só faz pleno sentido quando trabalhamos com uma atmosfera de mudança (geralmente sutil) que tensiona ou “dribla” a hegemonia. Atmosfera que não exclui a permanência, e cuja dimensão política, econômica e sociocultural é formante e formadora. Isto é, *estruturas de sentimento* não se constituem unilateralmente “de fora para dentro” ou “de dentro para fora”, e sim a partir de um movimento processual, contínuo, engrenado e em tensão¹⁸. Para Paul Filmer, que, ao contrário de Enio Passiani, vê mais diferenças que afinidades entre Williams e Bourdieu, essa unidade e conexão do processo material social demanda atenção redobrada “sobre a linguagem e sua relação com as formas de literatura e de escrita”. Ora, é justamente na linguagem artística e sua forma que a hipótese cultural das *estruturas de sentimento* se alinhava como metodologia.

[...] em comparação com a aplicação de Williams do conceito de estruturas de sentimento em sua análise das estruturas internas das linguagens de textos literários ou não, as análises de Bourdieu são essencialmente análises de estruturas contextuais, a que ele chama de campo de produção artística. Três elementos constituem a realidade social deste campo: a história e a posição do campo artístico no período contemporâneo dentro do campo de poder; a estrutura das relações do campo entre as posições ocupadas por indivíduos ou grupos competindo por legitimidade artística em um determinado momento; e a gênese dos diferentes produtores do *habitus* [...]. Em nenhum momento há possibilidade para a análise [...] das obras de arte

18 Agradeço o diálogo com Adélia Miglievich no VI Colóquio de Pesquisa Educação e História Cultural – Por que ler Raymond Williams no Século XXI? (Faculdade de Educação/Unicamp, mar. 2019).

quanto às suas relações constitutivas reflexivas com o campo [...]. (FILMER, 2009, p. 380; 382)¹⁹.

Ainda que se discorde da interpretação, tem sido basicamente essa a perspectiva – isenta de análise das obras – a embasar parte das teses e dissertações sobre música popular no Brasil cujos referenciais teóricos são Williams e Bourdieu. Importantes e necessários, tais trabalhos nos mostram como se dão as hierarquias e disputas simbólicas na dinâmica envolvente de um campo artístico-musical, do qual participam músicos, críticos, jornalistas, a indústria fonográfica, a mídia e demais *agentes*, conforme nos ensina o vocabulário de Bourdieu. Com nuances distintas, nada disso passou ao largo de Williams. Basta conferir o seu estudo, já mencionado (ver nota 14), sobre o Bloomsbury Group, no qual ele esmiúça a organização interna e o que essa *formação cultural* devia à conjuntura mais ampla dos anos 1920 e 1930 na Inglaterra e, inclusive, às suas origens de classe – fator condicionante, mas não o único, que tanto Williams quanto Bourdieu, guardadas as devidas singularidades, nunca desconsideraram.

Promete ser promissor, portanto, combinar esses dois incansáveis pensadores da *cultura* – que tiveram Marx e o marxismo como fontes e interlocutores comuns – no exercício sociológico e/ou historiográfico da música popular. Valer-se, todavia, das *estruturas de sentimento* sem que se busque também na própria música valores, práticas, experiências, estilos ou convenções que, via de regra, já julgamos conhecer, seja através do “contexto”, das letras de canção ou de discursos os mais diversos, significa, em suma, empobrecer ou desperdiçar a potência teórico-metodológica da hipótese cultural de Raymond Williams e, conseqüentemente, as problemáticas da *determinação, mediação, hegemonia, forma e formação cultural*, dentre outras, nela implicadas.

Falta, por último, acentuar o óbvio: Williams nunca se debruçou sobre a música tampouco sobre a música popular, embora se referisse à música em comentários mais genéricos e insistisse sobre a urgência de os estudos culturais encararem seriamente a tecnologia, os suportes e os sistemas de comunicação como processos indissociáveis da forma artístico-cultural, algo que desenvolveu oportunamente em seu estudo *Televisão* (WILLIAMS, [1974] 2016). Se sintonizados com a noção de *estruturas de sentimento* e, inevitavelmente, com o *materialismo cultural*, os sociólogos e historiadores da música popular gravada/comercial necessitam se inteirar de outros

19 Apesar de apontar semelhanças entre o conceito de *habitus* e as *estruturas de sentimento*, Filmer, citando Andrew Milner, com quem concorda, caracteriza o *habitus* de Bourdieu como um “sistema de disposições duráveis antes de ser um padrão de experiência sentida”, o que limitaria a “sua capacidade analítica de exploração das possibilidades para a ação coletiva direcionada à mudança social progressiva” (FILMER, 2009, p. 380). Já Passiani (2009, p. 286) insiste que a relação entre *estruturas de sentimento* e *formas emergentes* ou *pré-emergentes* pode contribuir para que se perca de vista a dimensão da “reprodução social” também presente em Williams. Embora esquadrihar esse debate ultrapasse meus objetivos, compreendo que Williams, ao aproximar sua hipótese das *formas emergentes* ou *pré-emergentes*, sempre levou em conta a possibilidade condicionada da transformação – ou, para fazer jus ao seu vocabulário, a *longa revolução* –, tendo em vista formas e pressões *dominantes* do *processo hegemônico* (cf. WILLIAMS, 1979, p. 117; 126).

referenciais e recursos analíticos que lhes proporcionem mais familiaridade e os aproximem dessa linguagem: um *continuum* simbólico, prático, ideológico e material que não é só texto nem só contexto, nem só forma nem só conteúdo²⁰.

Como socióloga, não posso alegar inocência, muito menos apontar algum demérito *a priori* na “sociologia da música sem música” com a qual tanto aprendo, não obstante considerar ainda apropriadas as críticas de Theodor Adorno à tendência, então em voga nos anos de 1960, envolvendo sondagens sobre o consumo e os efeitos sociais da música, raramente enfrentada em sua linguagem e sua significação social (cf. ADORNO, [1968] 2011, p. 361-398). Mas na “sociologia da música sem música” que lança mão das *estruturas de sentimento* não posso deixar de detectar alguma incongruência. Seria o caso de “esquecer Williams”? Não recomendo. Coerente seria, porém – e parafraseando Beatriz Sarlo a propósito da erosão teórica do léxico benjaminiano –, depositar o oximoro em algum lugar para que ele tenha a chance de se recuperar.

Estruturas de sentimento não carecem de instrumentalização – no sentido limitador do termo. Como hipótese cultural e recurso teórico-metodológico, quer antes ser um guia a amparar e a orientar nossas análises do que convertida forçosa ou antecipadamente em atributo denominativo ou normativo. Apesar das objeções de que foi alvo e de reconhecer a dificuldade de sua proposta, creio ter sido mais por prudência que, depois de *Marxismo e literatura* (1979), Williams preferiu deixar de lado, em suspenso, a sua mais célebre formulação²¹. Refinado e dialético, e por uma sociologia radicalmente histórica, “que insiste no caráter produtivo da cultura [...], com sua geração de significados, valores e práticas que legitimam, questionam ou recusam a ordem vigente” (GLASER, 2008, p. 156), todo o seu esforço em apreender e interpretar as imbricações entre arte, cultura e sociedade nada tinha a ver com a fixação de conceitos engessados.

20 Dentre vários autores, brasileiros ou não, limito-me a citar uma contribuição recente. O estudo do músico Sérgio Molina (2017) pode ser útil a sociólogos e historiadores da música popular, acima de tudo, e independente de Williams ser ou não uma referência, aos interessados em produções pós-década de 1960, quando o desenvolvimento técnico, dentre outros fatores, impulsiona novas formas de concepção e registro musical, originando o que chama de “música de montagem”. Aprofundando o que já havia sugerido, por exemplo, Carlos Sandroni (2001), Molina também põe em xeque tradições analíticas disseminadas a partir da música clássica europeia, já que boa parcela da música popular feita no Brasil deve ao complexo rítmico afro-diaspórico.

21 Críticas e debates em torno do *materialismo cultural* e das *estruturas de sentimento* se estendem nas longas entrevistas concedidas por Williams à nova geração da *New Left Review*. Ver *A política e as letras* (WILLIAMS, [1979] 2013).

SOBRE A AUTORA

SHEYLA CASTRO DINIZ é pós-doutoranda em História Social na Universidade de São Paulo (USP) e autora de “... *De tudo que a gente sonhou*”: amigos e canções do Clube da Esquina (São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2017).
sheyladiniz@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-7816-7930>

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. (1967). Teses sobre sociologia da arte. In: COHN, Gabriel (org.). *Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática, 1986, p. 108-114. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- ADORNO, Theodor. (1968). Mediação. In: ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. Tradução de Fernando R. de Moraes Bastos. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 361-398. (Coleção Adorno).
- BOURDIEU, Pierre. (1989). *O poder simbólico*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CEVASCO, Maria Elisa. O diferencial da crítica materialista. *Idéias, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp*, Campinas, n. 7, Nova Série, 2013, p. 15-30.
- DINIZ, Sheyla Castro. *Desbundados e marginais: MPB e contracultura nos “anos de chumbo” (1969-1974)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2017.
- DOSSIÊ Raymond Williams: um expoente do marxismo ocidental. *Cult*, n. 217, jun., 2017.
- FILMER, Paul. A estrutura do sentimento e das formações socioculturais: o sentido de literatura e de experiência para a sociologia da cultura de Raymond Williams. Tradução de Leila Curi Rodrigues Olivi. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 14, n. 27, 2009, p. 371-396.
- GARNHAM, Nicholas; WILLIAMS, Raymond. Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction. *Media, Culture and Society*, Londres, v. 2, 1980, p. 209-223.
- GLASER, André. *Raymond Williams: materialismo cultural*. São Paulo: Edusp, 2011.
- MARX, Karl. (1859). *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MIDDLETON, Richard. *Studying popular music*. London: Open University Press, 1990.
- MIGLIEVICH, Adelia. Sobre “estruturas de sentimentos” e contra-hegemonia em Raymond Williams. *Labemus, Blog do Laboratório de estudos de teoria e mudança social*, 28 set. 2016. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2016/09/28/sobre-estruturas-de-sentimentos-e-contra-hegemonia-em-raymond-williams/>. Acesso em: set. 2016.
- MIGLIEVICH, Adelia. Raymond Williams e “estruturas de sentimentos”: os afetos como criatividade social. *Resgate, Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas, v. 28, 2020, p. 1-22.
- MOLINA, Sérgio. *Música de montagem: a composição de música popular no pós-1967*. São Paulo: É Realizações, 2017.

- PASSIANI, Enio. Afinidades eletivas: uma comparação entre as sociologias da literatura de Pierre Bourdieu e Raymond Williams. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 14, n. 27, 2009, p. 285-299.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- RIDENTI, Marcelo. *Brasilidade revolucionária: um século de cultura e política*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 2001.
- SARLO, Beatriz. Raymond Williams: uma releitura. In: SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997a, p. 85-95.
- SARLO, Beatriz. Esquecer Benjamin. In: SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997b, 97-105.
- WILLIAMS, Raymond. *The long revolution*. Middlesex: Penguin, 1965.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WILLIAMS, Raymond. *Problems in materialism and culture: selected essays*. London: Verso, 1980.
- WILLIAMS, Raymond. (1973). *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- WILLIAMS, Raymond. (1976). *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WILLIAMS, Raymond. *Tragédia moderna: cinema, teatro e modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011a.
- WILLIAMS, Raymond. (1958). *Cultura e sociedade: de Coleridge a Orwell*. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- WILLIAMS, Raymond. (1980). *Cultura e materialismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011c.
- WILLIAMS, Raymond. (1979). *A política e as letras: entrevistas da New Left Review*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- WILLIAMS, Raymond. (1989). *Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Edusp, 2015a.
- WILLIAMS, Raymond. (1958). A cultura é algo comum. In: WILLIAMS, Raymond. *Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Edusp, 2015b, p. 3-28.
- WILLIAMS, Raymond. (1975). Você é marxista, não é?. In: WILLIAMS, Raymond. *Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Edusp, 2015c, p. 97-113.
- WILLIAMS, Raymond. (1974). *Televisão: tecnologia e forma cultural*. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte, PUC-Minas, 2016.
- WILLIAMS, Raymond; ORROM, Michael. *Preface to film*. Londres: Film Drama, 1954.

Pequeno monstro e leviano: infância e adolescência de Mário Peixoto

[*Little monster and frivolous: childhood and teenage years of Mário Peixoto*]

Denilson Lopes[†]

Este ensaio só foi possível graças ao material pesquisado no Arquivo Mário Peixoto e ao apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

RESUMO • Pouco conhecidas são a infância e a adolescência do diretor e escritor Mário Peixoto (1908-1992) nos anos 1910 e 1920. Por isso a apresentação comentada de partes do seu diário inédito *Cadernos verdes* referentes a esses momentos de sua vida tem o importante papel de revelar sua formação para outros pesquisadores. São duas partes. Uma se refere à infância em sua casa no Rio de Janeiro. É uma experiência solitária dentro de uma família tradicional e decadente de pessoas silenciosas. A segunda parte, constituída sobretudo por cartas de sua prima Genoca, é um mundo aberto entre o Rio de Janeiro e Petrópolis de passeios, festas e fofocas sobre parentes e amigos. • **PALAVRAS-CHAVE** • Mário Peixoto; infância; adolescência; diário. • **ABSTRACT** • The childhood and teenage

years of the film director and writer Mário Peixoto (1908-1992) are little known. Because of that, the commented presentation of some parts of his unpublished journal “Cadernos verdes” concerning these moments of his life has the important role of revealing his coming of age for other researchers. There are two parts. One is concerned with his childhood basically connected with his house at Rio de Janeiro. It is a lonely experience inside a traditional and decadent family made up of silent people. The second part, consisting mainly by the letters of his cousin Genoca, is an opened world between Rio de Janeiro and Petrópolis full of visits, parties and gossips about relatives and friends. • **KEYWORDS** • Mário Peixoto; childhood; teenage years; journal.

Recebido em 9 de julho de 2020

Aprovado em 2 de novembro de 2020

LOPES, Denilson. Pequeno monstro e leviano: infância e adolescência de Mário Peixoto. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 184-203, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.vii77p184-203>

† Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

Pouco sabemos da infância e adolescência de Mário Peixoto antes de sua ida para a Inglaterra. Talvez por isso seu registro em *Cadernos verdes* (1933) seja de especial interesse para voltar atrás no tempo, no esforço de ler seu diário. A infância entre casa, escola e igreja é apresentada em fragmentos curtos em primeira pessoa, desarticulados, com comentários, anotações, às vezes, posteriores ao próprio tempo em que foram escritos. São sensações que evocam, marcam, suscitam a possibilidade de narrativas estilhaçadas em quadros, imagens. Mais de uma vez parece haver uma tensão entre o diário e a memória, como se o diário tivesse sido revisto ou reescrito². Curiosamente, nos anos 1920, ele substitui sua voz por cartas, na sua grande totalidade de G, possivelmente sua prima Maria Eugênia, que tinha o apelido de Genoca. “Se querem um prefácio, aí está ele. Poderia esmiuçar mais – muito mais, não fosse a experiência posterior do veneno daquele tempo que extravasa-me ainda hoje. Terão assim conhecimento dele aos poucos e com o correr do tempo – só vejo vantagens” (PEIXOTO, 1933)³.

Assim voltamos ao que acontece quando o grão não morre, para usar o nome do livro de memórias de André Gide (1982), e se distancia dos medos da infância, dessa infância entre o afeto da avó paterna e as sombras de uma família reservada, nos gestos e na demonstração de afeto, marcada pelas sombras de um passado fausto pelo lado materno, os Breves, e pela riqueza dos Peixoto. Diário e memória parecem se misturar em anotações sem data. Às vezes, aparece a idade que Mário Peixoto tinha. Logo uma frase chama atenção: “Num quarto escuro, no meio de brinquedos, crianças brincam coisas inconfessáveis. – Nós somos todos pequeninos monstros” (PEIXOTO, 1933). Quais são as brincadeiras inconfessáveis? O que são as monstruosidades dessa infância? Se não chega a ser algo celebratório, quase o mesmo termo que Lady Gaga usa para chamar seus fãs, no diário de Mário Peixoto ele está longe do traço negativo que a associação com a monstruosidade poderia evocar em sujeitos *queer* antes da revolução sexual dos anos 1960. Não se trata de pensar uma “criança viada”⁴, embora

2 Só tivemos acesso a uma versão datilografada dos *Cadernos verdes* até agora.

3 Atualizamos a ortografia e a pontuação.

4 Termo de uma série de pinturas de Bia Leite que motivaram grande polêmica e o encerramento da exposição “Queermuseu – cartografias da diferença na arte brasileira” no Santander Cultural de Porto Alegre, em 2017.

as ambivalências sexuais de Mário façam parte do mal-estar diante da família em que crescerá até seu definitivo afastamento após a morte de sua avó paterna e de seu pai no fim dos anos 1930.

Do dia em que “G”⁵ e eu, segurando um em cada ponta do barbante, estrangulamos um filhote de rola, para sentirmos a agonia juntinho aos dedos. Ia ser mesmo com a mão, mas a escolha do algoz repugnou-nos. Praticamos o ato alucinadamente, olhando para os lados, a tremer por dentro – mas sem por onde escapar –, como que obrigados. (Devíamos beirar os 11 anos⁶ – e numa tarde em que partia-se de Santa Cecília⁷ para o Rio). (PEIXOTO, 1933).

Essa cena, que mostra o compartilhamento de um ato de crueldade infantil associado a uma brincadeira recorrente, marca, por exemplo, a amizade de dois meninos em *Vista do Rio* (2004, p. 12), de Rodrigo Lacerda, quando colocam um beija-flor vivo num liquidificador.

“Verdadeira exaltação aos 12⁸ por pessoa de mais de trinta. Coordenação de ritmos que descobre-se anos após ser nem mais nem menos que amor! Amor inconsciente se quiserem – amorfo ainda na sua concepção, mas não menos intenso e perdurador” (PEIXOTO, 1933). Marcaria essa cena a descoberta do desejo ou o reconhecimento tardio de um sentimento passado, mas que joga suas sombras no presente? Que “pessoa” seria essa? A indeterminação de gênero seria para esconder um homem através de uma figura enevoada no passado, sem rosto, sem nome, só com a idade? Aos 12 anos, em Mário o desejo aflora na escrita, reafirmando a existência de uma sexualidade infantil, como afirmava Freud no início do século passado, sexualidade essa diferente da sexualidade adulta, mas completamente afastada de discursos conservadores que só veem a criança como vítima e alvo de sedução. Em parte posterior do diário, Mário anota: “O dia em que acompanhei [foi riscado o termo *refiz*] solitário todas as marcas que os saltos de ‘N’⁹ imprimiram no jardim de casa em Petrópolis. (Poderei definir o impulso como amoroso? É difícil...) ‘N’ chegara de repente com meus tios; – de carro ou de táxi?” (PEIXOTO, 1933). Como o rosto sem nome, aqui a atração é por um corpo sintetizado por saltos, recurso que apareceria no seu filme *Limite* como indício de uma pessoa e/ou fetiche¹⁰? Ao riscar a palavra *refiz*, ele seguiria simplesmente os passos de N ou também a estaria imitando?

5 G seria a prima Genoca ou um primo?

6 1919.

7 Em Volta Redonda.

8 1920.

9 Seria uma prima chamada Cornélia, que Mário chamava de Nella?

10 É sabido que Mário gostou muito de sapatos por toda a sua vida.

Aos oito ou nove, acometido de estados como esses: [...] Você compreende tão bem... tenho receio que algum dia não venham a chamá-lo de original, maníaco... (pausa, depois com ânimo:) Eu sinto – Uma caixinha, um livro ou a minha escova que não fique numa certa posição simétrica ou mais ou menos de acordo com o que agrada aos meus olhos e a mim; um centímetro que o objeto se afaste do ideal pode trazer-me consequências más... azar; o que eu espero não se realizará; no dia seguinte só abortimentos, vou ficar doente... Vou morrer... Quem sabe? ... chego a contar... um – dois – três – ... se não fizer no prazo – morro... chego a sentir a vertigem, a falta de ar.... Sustenho a respiração o mais que posso... depressa! E arranjo sofregamente o objeto... o coração a pular-me no peito, o suor frio, a cabeça a latejar-me com um martelo a bater-me por dentro... (PEIXOTO, 1933).

Quem seria o “você” a que ele se dirige? Ao diário? A um amigo imaginado, futuro leitor? Já desde bem cedo, um traço de sua personalidade parece emergir, obsessão pela perfeição nas menores coisas do cotidiano e uma devastadora sensação que atinge seu corpo diante de sua impossibilidade. Imaginemos como deveria ser perturbadora a realização de uma obra de arte na juventude em que se soma a autocobrança, como veremos, à vergonha e à timidez:

De um batizado que fui aos treze anos, retenho apenas isso: de volta da igreja, serviram “sonhos” na sala. De uma peça contígua ouvi uma voz de mulher (creio que tia “L”) que dizia: – “C”, você quer sonhar? Hoje em dia, ocasiões há em que esse estribilho soa-me sem mais nem menos com o timbre e a ferocidade de um grito lancinante. (Refiro-me ao poder nevrótico e não diretamente ao vocal). No entanto o acento [riscado; *tom*] fora apenas irônico na ocasião, apesar de um tom [riscado: *acentos*] fanhoso (se não me engano). (PEIXOTO, 1933).

Entre a igreja e a casa, chama a atenção, como uma memória sensorial em que o doce sonho se mistura à importância da imaginação, sua indissociabilidade da realidade no que tem de fascinante e dolorosa (im)possibilidade que se impõe a Mário no decorrer do tempo.

Aquela tarde em que cheguei do colégio, o mar estava de ressaca. Viera pela praia e em casa só havia Anna, Zézé e “G”. Fui direto ao salão de visitas, quase sempre escuro e situado na frente da casa de onde se ouvia o quebrar [riscado: *ronco*] longínquo das ondas. O baseamento do prédio estremecia lugubramente, estalando portas e janelas a cada investida da água sobre o cais. Enquanto a casa próxima ao mar ecoando uma lenta e constante destruição que obviamente não é só física. Na penumbra, icei-me ligeiramente nas pontas dos pés, para espiar a rua pela vidraça. (O que eu quero precisar é a impressão [riscado: *seguinte*] que se segue): – “Achei o vidro alto e a rua uma coisa pesada e cinzenta. O enorme tapete da sala jazia enrolado [riscado: *aos pés do espelho*] com pimentas-do-reino dentro, aos pés do espelho. Saí assustadamente da sala, evitando, sozinho, aquela vasta superfície emoldurada que eu esquecera de repente. (PEIXOTO, 1933).

Tanto a casa como a rua parecem ser lugares lúgubres e assustadores. Se num primeiro momento poderíamos pensar nos clichês de novelas góticas, de filmes de terror, também aqui se dialoga com as casas silenciosas de famílias decadentes de tantos romances brasileiros. Curiosamente, o mar também faz parte do processo de destruição da casa.

Impressões da Santa Casa – Pavor dos cheiros locais (nunca me esqueci!) – Hospital São Zacarias, com a revolta íntima das instâncias da tia “S” para que mamãe não fizesse caso em “repugnâncias de criança luxenta”. Assisti à morte de um menino, no qual fizeram uma trepanação.

Vejo ainda a pobre cabeça mutilada, envolta em gazes, com aquele olhar vago de submissão. Quando me explicaram no que consistia a intervenção, senti náuseas, temendo ver o crânio abrir-se a todo o instante com algum movimento mais brusco do paciente.

Tia “S” sorria – para encorajar naturalmente. Levou-me para ver os quadros de gesso com motivos religiosos, que ela fazia com as sobras das formas de fraturas e paralisias.... Sobre a cama do moribundo eu notara uma das tais imagens.

Tenho culpa de odiar hoje em dia essa tia “S”? Que querem; instintivamente é o bastante falarem nela para sentir repulsa e “o forte cheiro de iodofórmio!”. (PEIXOTO, 1933).

Diante desse ambiente lúgubre, não parece surpreendente que, depois da casa ameaçada pelo mar, da rua cinzenta, curiosamente, o primeiro espaço longe dessa cena que aparece com destaque é a Santa Casa, à qual Mário é levado por uma tia para assistir à morte de um menino. O hospital é encenado pelos cheiros que se misturam na lembrança ao cheiro da própria tia. Passeio curioso de uma tia fazer com um sobrinho, supostamente, para que a criança não ficasse dengosa, no limiar, para construir um homem forte capaz de lidar não só com a morte, mas com sangue, sofrimento e dor, cena ainda mais impressionante quando se trata de uma criança presenciando a morte de outra. Ou ainda uma hipersensibilidade que procura um refúgio, um esconderijo. No lugar de um armário, um baú. “O dia em que chorei no corredor, sem motivo definível, estendido de bruços sobre a arca preta do “n. 26” [da rua Almirante Tamandaré]. Depois parei, achando a arca do meu tamanho, e que caberia bem lá dentro. Isto consolou-me” (PEIXOTO, 1933).

Curiosamente não são os pais, o irmão, os avós que primeiro aparecem na cena do diário, mas três parentas idosas, possivelmente primas, que exercem em Mário um curioso jogo de fascínio e repulsa quando ele as visita. Elas parecem, ao mesmo tempo, figuras do passado, como se ele entrasse num mausoléu repleto de relíquias em que quase se misturasse a elas e olhasse para um possível futuro, como vemos pelo destino de Rosa, com quem brincava na infância. Elas ajudam Mário a se compreender como um espelho antecipador do que ele poderia ser.... Como no fragmento abaixo, sem data nem referência de idade, que parece ser posterior à infância, mas já seria nos anos 1920, já que os casamentos aconteciam relativamente cedo. Solteirões e solteironas, três tias que viraram religiosas, mais tio Humberto, que morrera jovem de tifo e com quem Mário tinha um vínculo afetivo (PEIXOTO, 1933), e sobre quem a família se calava (CASTRO, 2000, p. 27). Haveria entre esses e

Mário alguma afinidade mesmo que fosse para reconhecer do que tentaria fugir e o que poderia lhe ser reservado?

A casa das primas “B”. (O mundo que ela evoca). Três parentas idosas, preservadas cada uma num dos três confortáveis andares evocando à cânfora.

Um silêncio carinhoso, egoístico de fragilidade, que faz a gente perdoar tanta coisa a si mesmo?! Quase compreender-se!

Rosa [riscado: *uma rapariga*], protegida da casa. Aquela mesma com quem brinquei de teatro com cenários de Jornal do Comércio. A mesma ainda que se casou, teve filhos e, numa das últimas vezes que lá estive, soube viver ainda a mesma vida de “forma”, e inevitável, que eu instintivamente lhe previra (querem saber que eu já me esqueci da sua fisionomia?).

... Refastelava-me n’uma [riscado: *numa*] d’aquelas “bonachonas” cadeiras de braço do salão de visitas, com aquele cheiro de luxo descorado, e sempre o mesmo.

... A senhora chegou-se vindo do fundo da peça, com o *froufrou* do tafetá rodado e o blusão branco com rendas verdadeiras.

“Disse-me que em menina brincava com bonecas naquele óculo da escada”.

Havia também a estatueta de sáxeo sobre o aparador de mármore (ao lado do relógio com o pêndulo cilíndrico de ouro) com a qual sempre troquei um olhar mais íntimo como quem se reconhece. (Guardo a sensação, não a estatueta.)

Uma sensibilidade extrema me impedia às vezes de olhar para ela; parecia-me que ia compreender tudo tão profundamente da minha cadeira que poderia tornar-se de repente a coisa mais extraordinária do mundo. Interessava-me então pelo camafeu antigo preso à gravata de rendas da minha parenta.

– Que bonito broche, prima “L”!

Ouvia-se espaçadamente um bonde na praia; não me lembro nunca de ter visto alguma delas chegar à vidraça e afastar uma cortina para vê-lo.

(Falar no oratório – armário embutido na parede do quarto de vestir de prima “L”).
(PEIXOTO, 1933).

O pai de Mário, João Cornélio Rodrigues Peixoto, não aparece na infância. Ele nunca teve um trabalho do qual pudesse viver e isso era mais um motivo para despertar a raiva que seu pai sentia, além de ter se casado contra a sua vontade com Carmen de Souza Breves^{II}. Mesmo quando moravam na mesma casa, José Rodrigues Peixoto, pai de João Cornélio, e Carmen não se falavam. Um pouco da raiva do avô para o filho passou para o neto Mário, chamado por ele de intruso. O furioso avô nos faz lembrar Lucas Procópio, protagonista do romance homônimo de Autran Dourado (1985). João Cornélio trabalhou no Jardim Botânico, possivelmente devido a sua formação quando jovem na Bélgica (RESENDE, 1997), tendo deixado um diário que ficou com Wilma Ferreira Alves Peixoto (PEIXOTO, 1998), mulher de Octavio, irmão de Mário. De acordo com Alcides da Rocha Miranda, amigo de infância de Mário, João Cornélio era “um homem muito... muito retraído, falava muito pouco. Muito

II Há mesmo uma história de que os pais de Mário teriam fugido para o Rio de Janeiro e depois para a Europa para se casarem (MONTEIRO, 1972).

firme, muito civilizado” (MIRANDA, 1996). Elegante, calado, reservado, qualidades que pareciam pesar sobre os Peixotos e também sobre o filho de Lucas Procópio, João Capistrano, protagonista de *Um cavalheiro de antigamente* (1992). A última herdeira da família Honório Cota mora só no sobrado da família na obra-prima *Ópera dos mortos* (1967). Mário Peixoto tenta romper de certa maneira esse trajeto de exclusão, solidão ou loucura em que os herdeiros que fogem aos parâmetros hetenormativos costumavam ser marcados. Tendo Carmen morrido cedo, em 1922, foi o pai que o levou a conhecer a Europa, mas talvez desde cedo a sensibilidade e a delicadeza de Mário o exasperassem. Segundo Mário, por volta de 1929-1930 brigaram em Paris por conta da presença de uma amante do pai. Após o incentivo para que Mário publicasse seu livro de poemas *Mundêú* em 1931, reeditado só em 1996, com apoio de Manuel Bandeira, amigo de João Cornélio, ele teria queimado os exemplares de *O inútil de cada um* em 1935, reeditado em versão ampliada em 1984, por considerá-lo escandaloso para a família, fato que não é evidente, havendo versões diferentes tanto sobre o motivo da destruição dos exemplares quanto ao seu caráter escandaloso, quando da reedição dessa primeira edição pela Editora 7Letras em 1996. Não encontramos, numa primeira leitura, razão para considerá-lo como tal, opinião compartilhada por Almir de Castro (CASTRO, 1988). De todo modo, após a morte de sua mãe, Cornélia, em 1936, João Cornélio passa a morar só numa humilde pensão, em tudo oposto ao caráter perdulário do filho. Ele morre em 1939 de câncer ou tuberculose. A grande figura masculina do diário é o avô paterno, já que o avô materno, Joaquim José de Sousa Breves Filho faleceu em 1912, quando Mário tinha só quatro anos. O avô não é nomeado por Mário, chamado ironicamente de vovô. José Rodrigues Peixoto, médico, era casado com a muito adorada avó Cornélia, sentimento quase oposto ao que Mário sentia pelo avô. Há uma dificuldade de encontrar outros depoimentos sobre a infância de Mário, uma menção aparece no depoimento de Antonio da Nova Monteiro, que só o conheceu em 1938. No início se recusou a falar da família e da infância de Mário Peixoto, que diz conhecer, mas deixou transparecer e depois afirmou com clareza que “existiram sérios traumatismos de origem familiar na infância de Mário” (MONTEIRO, 1972)

Portanto é nessa casa que se inicia o longo e gradual afastamento da família, ainda mais marcado pelas mortes de sua avó Cornélia em 1936 e de seu pai em 1939. Parece que houve tentativas por parte das primas (Justina, Cornélia) de se aproximar de Mário, mas a intimidade da juventude tinha se perdido. Mário era outro. Não era possível voltar atrás. Não foi um gesto como a fuga de André em *Crônica da casa assassinada* (1958) de Lúcio Cardoso, após o velório de sua mãe. Um longo adeus erguido da infância até a juventude. Um adeus de que não houve volta. A casa de seus avós, de seus pais, ficará lá perdida no tempo, sendo enterrada pouco a pouco. “A casa de que eu preciso fugir. (Lá em casa!) Poeira... Ela pode mais que eu – governa todos (ninguém percebe) como que olhando-nos de cima para baixo” (PEIXOTO, 1933). Houve fugas, como o cinema, por exemplo, que já apontavam para outros mundos, outros destinos.

Agora um segredo. Sabiam que quando tio “F”¹² faleceu, na noite ainda que se seguiu ao enterro, eu fui ao cinema? Deixei a família em concílio de lágrimas e escapei-me inesperadamente, com a roupa que estava – Surpresa para mim próprio. Não pensem que é falta de sentimento! Meu Deus, apenas por aquela “quebra” de cerco imaginário! Mas ninguém via, então?! (PEIXOTO, 1933).

Então Mário sabia do que fugia, mas não o que procurava. Anos depois, após estudar na Inglaterra e ir a Paris, voltou para Mangaratiba, cidade onde seus antepassados viveram, mas seu encontro é menos por isso e mais pela força do mar e da natureza, de pessoas da região com quem pudesse se sentir mais à vontade. Suas fantasias foram para as leituras, para a escrita, para os quartos de hotel e passeios pela praia. Quando o sonho de uma casa-museu na Ilha do Morcego se desfez, só lhe restou um humilde quarto num humilde hotel em Angra dos Reis. “Quando ando tolamente e volto ao mesmo lugar com um conhecimento trágico do meu caráter” (PEIXOTO, 1933). Assim terminam os fragmentos sem data e, como apresentação ao ano de 1921 e ao conteúdo do diário, Mário escreve:

São as reprises íntimas da minha tela-portátil.

O repasto é dos de primeira, apesar do escândalo e dos leves toques de carniça – [riscado: *ainda*] vão ver....

Para um documento único desses é inestimável; o possível desengano que me aguarde num sentido (o que temo só as vezes, para reerguer-me em seguida) não tendo tempo de alcançar-me com a “intrusa”.

Por isso vai assim mesmo.

Podem banquetear-se:

(PEIXOTO, 1933).

Nessa segunda parte, saem de foco as confissões, as imagens pesadas da infância, e aparecem as cartas de suas primas, em especial, da prima G (Genoca?), além de Cornélia, Vera, Olga e Cecília. Forma de falar de si a partir do outro? As cartas encobrem o peso da família e lhe abrem não uma porta, mas pelo menos uma janela para festas, do Carnaval, por exemplo, entre o Rio de Janeiro e Petrópolis, de uma intimidade mais leve e leviana, quando Mário Peixoto tinha 13 anos e estava em alguma fazenda, enquanto sua prima Genoca estava no Rio de Janeiro. Em sua biografia há referências a viagens pelo Brasil (CASTRO, 2000, p. 35), mas não há referência a essas viagens em seu diário. Alcides Rocha Miranda (1909-2001), amigo de Mário, menciona a Praça do Alfonso, o Tennis Club, a Confeitaria Falcone, o café D’Ângelo, lembrando-se mais do cinema do Centro Católico do que do Cine Capitólio ou do Cine Petrópolis como lugares de encontros, além das casas uns dos outros (MIRANDA, 1997). Na carta de 21/2/1921, Genoca fala de brincadeiras, fala dos preparativos para o Carnaval e de uma festa aquática. Em nota colocada por Mário, entende-se o grau de intimidade entre os dois ao dizer que quem escrevia as cartas de namoro de G era ele, Mário.

12 Flávio Rodrigues Peixoto.

Já escolheste fantasia para o carnaval? Ontem realizou-se uma grande batalha de confete na rua Copacabana, estava estupenda! Uma banda de música “tremelicada” que quando tocava parecia gatos miando, meia dúzia de cordões, uma dúzia de mascarados negros que pareciam formigas. Enfim, o carnaval dos subúrbios é melhor que este de Copacabana. No domingo realizou-se uma grande festa aquática, no páreo de papai entraram 4 meninos e mais o “B”; este apenas deu quatro braçadas e parou. Quando vi que o “B” tinha dado o “prego” passei a mão na toalha de banho, pus o rabo entre as pernas e saí correndo como um cachorro danado. O resto fica para a próxima carta. Lembranças a teus pais, tios e avós. Receba um afetuoso abraço da prima e amiga “G”. (PEIXOTO, 1933).

Logo depois há uma carta sem data em que G continua a falar propriamente do Carnaval e de ter conhecido a vencedora de um concurso de beleza enquanto Mário parece ainda estar numa fazenda. Seria a que foi anunciada na anterior? Não mais o peso da descrição de Mário de sua casa ou da cidade. Sua prima parece tão solar quanto ele, soturno.

Divertiu-se muito no carnaval? Aqui esteve muito bom! No domingo de manhã houve banho à fantasia. À tarde fizemos corso fantasiadas de “confete-americano”. No segundo dia fui fantasiada de “Alsaciana”, no terceiro de novo de “confete-americano”. Apenas demos uma volta fazendo corso, quando caiu uma forte pancada de chuva. Fomos então obrigados a encostar o automóvel num recanto, para nos abrigar e ao mesmo tempo para tomar lugar a fim de vermos os “carros alegóricos”. As 8 ½ passaram os “Fenianos”, cujos carros estavam riquíssimos. A 1 hora da madrugada passaram os “Tenentes” e os “Democratas”, este último estava um assombro, nem posso te explicar como, só te digo que estava uma maravilha. Depois de passarem os carros, continuamos o corso o qual está concorridíssimo. Já te mostrei a minha impressão sobre o esplêndido carnaval. [...] Não imaginas Mario, ontem tive ocasião de ver a Martha Rosas. Não calculas como ela é feia, pequena, franzina, angulosa, com as costas levemente arqueadas como a das tartarugas. É uma dessas criaturinhas frágeis, leves, que lembram as franguinhas depenadas. Quando nos domingos ela faz “footing” com o seu vestido de organdi roxo, a impressão que se tem é que o vestido anda sozinho arrastado na rua pelo vento (****). Tinha bastante curiosidade em conhecê-la; pois agora só estou ansiosa para que você a conheça também e terá a mesma impressão que eu. Lembranças a vovó, vovô e todos os meus tios e primos. Receba um abraço cheio de saudades da prima e amiga que te lembra a todo o instante “G”.

P.S. manda-me dizer se vovó recebeu uma carta minha [...] (****) Toda essa “finura” desconfoio que foi empréstimo de ocasião da coluna mundana de um “Fonfon” ou “Caretá” qualquer, segundo “G” mesmo deixou transparecer em conversa posterior. (PEIXOTO, 1933).

O interesse por roupas e detalhes transparece em carta posterior, novamente sem data. De fato, ele parecia ser bem acolhido e ter mais afinidades com a prima, como demonstram as brincadeiras que ela faz e as palavras afetuosas que dirige a ele. A festa parece continuar ou é o que interessa à prima contar a Mário, pois G diz

que ele “coleccionava” amigos, e Mário destaca esta frase. Curiosamente ainda não temos nenhuma informação sobre a presença de Mário nas festas. Seria porque ele frequentava pouco ou, obviamente, as cartas de G só aconteciam quando ele estava fora do Rio de Janeiro?

Querido primo

Recebi a sua cartinha que me deu grande prazer. Mandaste descrever a tal fantasia de “confete-americano” pois lá vai: – Começa por uma saia de setineta amarela, cheia de bicos embaixo. Um cinto ornado de violetas, um chapéu em feitio de pacote de bombons com um bruto penacho da mesma fazenda, e no começo do penacho um ramo de violetas preso por uma fita roxa. Uma fita amarela com umas violetas no pulso. Lábios, face, olhos, sobrancelhas, tudo pintado. Eis aí a fantasia. Aqui tem chovido horrivelmente, mas nem por isso perco os banhos, que têm estado uma maravilha. Imagine você que ontem foi a primeira vez que dancei depois que cheguei da fazenda. Pois estava tão “peada”, que depois de dançar três vezes não aguentei mais; fui obrigada a sentar, e também suava tanto que, se torcesse as roupas, encheria uma bacia, como diz a “L”.

Mário, teria muito prazer em ser apresentada a essa tal vaca “Pororoca”, pois estou vendo que na roça só arranjas amiguinhos “quadrúpedes”. Precisas arranjar também “bípedes” para completar a coleção (*). Aqui no meu recanto só arranjo “aquáticos” como sabes, por isso não preciso citar os nomes. [...]. Não me mandaste dizer como vai o tocador de violão¹³. Já voltou para a fazenda? E o Thebas “mandão reformado”, já fez nova visita? Com a sua magnífica calça de linho pardo (**), mas coitada... com a janela aberta. Fecha a janela dele, Mário, que aí vem chuva!

Lembranças a todos. Receba um afetuoso abraço da sua prima m^la sapeca “G”.

(*) – Interessante como essa frase pode revestir-se de uma observação e de um sentido maior.

(**) – [*riscado: O cavalheiro*] filho de fazendeiros vizinhos que visitara nossos avós com umas célebres calças de fundilhos rasgados. (PEIXOTO, 1933).

Em 1922, quando Mário tinha 14 anos, as cartas de G continuaram. Tudo parece dizer respeito ao universo dos conhecidos. Nenhuma referência a fatos históricos, políticos ou sociais. A morte de Carmen, mãe de Mário, também não é mencionada. G e as irmãs visitam Mário na casa da vovó Cornélia aos sábados. Um primeiro bilhete de G enfatiza a relação entre os dois, marcada pela alegria, pelo prazer: “Estou ansiosa para estar contigo, pois preciso muito rir rir rir... não faço outra coisa o dia inteiro que chorar e viver triste, com todos e com tudo. Muitas saudades da sua prima muito amiga, ‘G’”. Num terceiro bilhete de G, também sem data, aparece pela primeira vez a presença de Mário em festas:

13 É a segunda vez que G se refere a um tocador de violão sem nomeá-lo.

Estive ontem com a “MK”, que me disse que há por esses dias uma grande festa em casa da “M”. Já sei que estás convidado para uma festa. Hum, que importância!!! Divirta-se bastante. Fui a um chá-dançante segunda-feira; estava de qualidade. Quando é que apareces lá em casa? Estou te esperando para dançarmos a valer. (PEIXOTO, 1933).

Já em 1923, há duas cartas de G para Mário, vindas de Petrópolis, cidade de descanso desde o período monarquista e onde havia muitas festas e intensa vida cultural, como testemunha G em carta de 17 de setembro, bem como aparece um gosto compartilhado pelo cinema:

Tenho gostado imensamente de Petrópolis. Acho isto aqui um paraíso.

Saio quase todos os dias, e nos domingos pode-se dizer que só ponho o pé em casa para dormir. Para veres como não é mentira, vou te contar todas as minhas diversões de domingo passado.

Domingo: Acordei eram 8 ½, vesti-me para esperar o trem das 10 na estação, em seguida fui à missa das 11h no Sagrado Coração (“missa chic”), depois fui almoçar no hotel Max Meyer em frente à estação, quando acabei de almoçar eram 3 horas, dei um passeio até a Cremerie de automóvel. Em seguida “C” e “O” foram tomar banho na piscina do Shuback perto da Cascatinha e eu fui para o Tennis Club, pois todos os domingos tem “chá dançante”. Dancei sem limite. Eram 7 horas quando saí do Tennis, fui para a praça D. Affonso encontrar-me com “C” e “O”, vim para casa jantei às fúrias, indo em seguida para a estação levar uma amiguinha que ia pelo trem das 8 e 35. Depois da estação fui para o cinema assistir “A mocidade precisa amar”! O cinema estava repleto. Saí deste às 11 ½ da noite voltando em seguida para casa morta de cansaço.

O pessoal como vai? Ainda sonhas com o cinema? Tenho me encontrado com todas as colegas e professoras do colégio.

Jantei 3 vezes no Palace-Hotel de Petrópolis, e aí me encontrei com “LRB”, minha grande amiga.

Segunda-feira vou estrear o 1º banho na piscina. Que sonho!

Esta é colossal e tem todas as espécies de divertimentos que podes imaginar. Tem uma bruta cachoeira onde as pessoas se lavam depois do banho. Toda a alta sociedade de Petrópolis vai assistir. Outro dia levei Titia “S”, esta ficou tão entusiasmada que quase se atirou vestida.

Receba um saudoso abraço da sua prima e amiga

“G”. (PEIXOTO, 1933).

A segunda carta de Petrópolis é data de 10 de fevereiro de 1925, novamente próximo ao Carnaval.

Mário! (Meu primeiro sem segundo)

Recebi sua carta, que mais uma vez revelou-me o entusiasmo louco que está por Copacabana. Será possível que o teu pescoço engordou a ponto dos colarinhos não servirem? Francamente acho um pouco de exagero. Não compreendi um trecho de sua carta em que falavas da lancha do “G” e do “J” ao mesmo tempo. Peço-te encarecidamente

que me escrevas umas cartas menos aluadas, pois, falando com sinceridade, estás fazendo papel de caipira que nunca viu o Rio de Janeiro, principalmente o mar.

Que tal a batalha de confete que devia se realizar no domingo passado? Já foste aos cinemas daí? Que tal achaste? Todos aqui estão muito saudosos de ti... principalmente titio “JC”¹⁴, vovó... eu também. Passei o dia de domingo com “MB”, “MC” e “ML”¹⁵, vêm quase todas as tardes andar de bicicleta aqui em casa. Já tiveste ocasião de conhecer a “AC”? Lembras-te dos trotes? Logo que cheguei aqui, levei um formidável e, como ainda não estou bem prática nesse negócio, caí como um patinho.

Então, já fizeste o footing com a “C”? A sua bicicleta está com o pneumático furado, assim diz a “F”, porém, isto é fácil de se arranjar. Estou à sua espera para começarmos a fazer grandes passeios... de bicicleta.

Adeus. Saudades aos titios. Receba um abraço cheio de saudades da prima, amiga fiel e confidente

Muriac Ocnia.

P.S. Era como eu escrevia o meu nome antigamente. (PEIXOTO, 1933).

Há uma carta de *N* (a governanta mencionada mais à frente que recebeu carta de Mário?), pouco antes de Mário ir para Inglaterra, para enquadrá-lo nas expectativas que a família parecia ter com sua viagem quanto a arrumar namorada e manter-se religioso.

Aqui começam as cartas durante a viagem de Mário à Inglaterra. Em carta datada como Rio, 9 de setembro de 1926, que assina *N* – que poderia ser a avó Cornélia, embora só tenhamos a referência do apelido Nella para a prima Cornélia –, o tom é de uma pessoa mais velha fazendo recomendações dentro dos valores da moral da época, da religião e da heteronormatividade, bem como alimentando suas fantasias em ser ator de cinema.

Meu ilustre secretário!!! (*)

Envio-te com um grande abraço estas flores, que têm por fim fazer-te companhia, em meu nome, durante [*riscado*: a viagem] um bom trajeto da tua viagem, e levar-te os melhores votos de felicidade, a fim de que tudo te corra às mil maravilhas!!!!...

É uma insignificante lembrança, mas, contudo, espero que elas te digam quanto esta tua pobre amiga te quer, dando, portanto, a elas, o valor que merecem, pois o que vale aí é a intenção.

Não esqueça de nós no meio de tanta balbúrdia.

Espero que nos escrevas sempre, dando sempre notícias do que tens feito. Não vá esquecer de mandar o teu novo “adress”.

Pode ser que daqui a dois anos, quando pretendes voltar, encontres tudo modificado, até as tuas primas (o que tenho poucas esperanças), mas, para Deus, nada é impossível e, portanto, vejamos!...

Não sei o que será de ti durante esse tempo.

14 João Cornélio.

15 Maria Luiza Sertório.

O meu desejo é que voltes um perfeito “gentleman”, de ombros largos, falando corretamente o inglês, e tudo o mais, enfim, mesmo com duas “girls”, uma em cada braço, mas, por favor, não venha com a moral corrompida!

Quem sabe, brevemente receberei notícias de que mais um “astro” entrou para a “tela” e venhas a ser o substituto de Rodolfo Valentino, o novo herói da cena???!...

Adeus, camarada, nada disso me surpreenderá, pois tudo na vida é natural, só que nunca abandones a tua religião e não te esqueças nunca de mim. Um muito apertado abraço, o último adeus da “N”¹⁶.

(*) – Carta encontrada dentro de caixa, sobre ramo de violetas, endereçada a Il^{mo} etc. “Camarote 687 Paquete Andes”.

Bisada (sic) em cima, na 1^a. página, a palavra “Saudades” em grande. (PEIXOTO, 1933).

Depois, a rotina das cartas de G volta, com notícias da família, de festas, e a informação de que Mário não está gostando do Hopedene College.

Rio 8-II-1926

Querido Maroquinhas,

Recebi o teu amável cartãozinho da ilha da Madeira. Não respondi logo, porque ando m^l malandra e também meio adoentada. O menor esforço que faço, fico exausta e tenho sempre vontade de me deitar.

É sempre com vivas saudades que me lembro de ti e das nossas camaradagens. Já soube por carta escrita a vovó que te sentes m^l isolado e saudoso naquele pequeno recanto, aliás pitoresco da Inglaterra.

Li a sua primeira carta dirigida à mesma, e achei m^l interessante as suas impressões da Inglaterra. Creio que o que mais te agradou até agora foi a viagem. Não?

Então, o seu smoking fez m^l furor, não é verdade? E aquele namoro com uma inglesa velha? Com toda a certeza, deves estar um “batuta” nas declarações em inglês. Que achas? ... dolorosa interrogação!!

Já estamos em pleno verão e Copacabana está simplesmente adorável, quer dizer, banhos animadíssimos, caras e roupas mui^l bonitas e praia futurista... compreende? Por aí podes bem afigurar o que seja, e como também já passaste em casa da titia braba (que agora está muito mais mansa) o tempo mais animado desta incomparável praia, naturalmente, lendo estas linhas, ficarás com saudades desta deliciazinha rara.

Atualmente tem havido uma série de chás-dançantes, concertos e festivais artísticos. Temos ido a algumas dessas festas, cujas organizadoras são conhecidas e nos enviam cartões.

A festa das margaridas, realizada logo após a sua partida, esteve excelente. Como era sábado, fomos footingar com vovó na avenida e não escapamos ao “assalto”. “A de P” era uma das “assaltantes”. Quando a avistei me lembrei m^l de ti, e daquela margarida guardada com todo o cuidado, numa caixinha de joias.

Quarta-feira 10 do corrente a “L” colhe mais uma rosa no jardim de sua existência. Como é de praxe, esta festejará a sua data natalícia em casa de vovó, que já encomendou

16 Prima Cornélia?

uma perna de carneiro do Rio da Prata, pois, aquela assim o exigiu. Se o tempo for favorável irão após o lauto banquete passear em S. Domingos.

A “Z” continua em S. Lourenço fazendo as suas belezas. Há pouco tempo, escreveu a mesma uma carta à titia “J”, pedindo que lhe fizesse um vestido (naturalmente arranjou algum “begin”) e quem serviu de manequim foi o pobre do titio “E”.

O resto da família continua bem, e sem novidades.

Estou lendo um romance em francês intitulado “Fiancée” cujo autor é Guy Chantepleure¹⁷. É um mimo de bem escrito, e o desenrolar do mesmo prende cada vez mais a minha atenção. Em inglês estou m^{to} “crua”. Acredita que ainda não me animei a ler o livro que miss Kehr me deu em Petrópolis? “C” e “V” são atualmente as duas “pipas” da casa, ao contrário de “C”, que está um perfeito graveto e ameaçada de ir para o pasto (S. José). Temos agora uma cabra que fornece todos os dias 1 litro de leite, o qual é tirado exclusivamente para “O”. A mesma já aumentou 1 quilo com o novo leite, que é m^{to} forte e saboroso.

Esquecia-me de te contar que o “C. A.” (filho da “V”) entrou para a orquestra de “DV”. Deu, o mesmo, uma festa em sua casa para a qual foram convidadas, “C” e “V” e as duas “M”. Porém, só as filhas de titia “SD” que foram,

O “MR” andou com a memória abalada devido aos exames, de maneira que foi fazer uma estação de águas em Caxambu.

Uma colega de “C” contou-lhe que o “JF” está noivo da filha do “CN”. Realmente avistei-o há pouco tempo no teatro João Caetano juntamente com uma menina.

É tudo quanto tenho a te dizer.

Escreve-me se puderes.

Aguardo uma cartinha sua contando-me novidades.

Com m^{tas} saudades abraça-te a prima m^{is} amiga “G”. (PEIXOTO, 1933).

Em carta antes do fim de ano, a prima G fala de um pretendente e de novidades da família, de forma informal, mas muito íntima.

Rio 27-12-1926

Meu querido primo.

Antes de mais nada, venho te desejar “Merry Christmas, and a happy new Year”. Não posso deixar de dizer que já me supunha esquecida, quando recebi o seu amável cartão. Como já deves imaginar, fiquei m^{is} contente. Entretanto, não ocultarei o meu desejo de receber, na próxima vez, uma bem longa e noticiosa carta, pois, na qualidade de prima confidente, tenho tanto ou talvez mais direito que “C” e “O”.

Que achas da minha pretensão?

Quando esta carta chegar às tuas mãos, já te encontrará informado da paixão que inspirei, sem querer e sem saber. Agora sim, me acho bela, pois, assim diz o ditado: “A pessoa só é realmente bela, quando se acha bela para alguém”.

Ainda não tive ocasião de ser apresentada à minha nova conquista. Entretanto, já o conhecia de vista, isto é, só o vi uma vez, em que saía da casa de “V” em companhia da

17 Escritora francesa de romances sentimentais que usava um pseudônimo masculino.

mesma e aquele a cumprimentou. Não o achei bonito. Tem, contudo, uma fisionomia agradável de se olhar.

Meu Deus! Qual será a tua impressão sobre esta xaropada? Dolorosa interrogação!!! “V” partirá brevemente para Petrópolis. Não sei se também irei. Tenho pesar de deixá-la ir só, porém, tenho também vontade de ficar. Estou numa brutal indecisão. Estive há dias com as “M”¹⁸, que há m¹⁹ não via. Estão cada vez mais pedantes. Já soube por “V” que estão as mesmas proibidas pela Miss Kilo¹⁹ de responder às tuas cartas. Nunca vi inglesa mais cretina. Papai tomou uma mesa para o reveillon do Jockey, que está sendo esperado com grande ansiedade pela elite carioca.

Como sabes, é o mesmo, o *club* mais elegante do Rio atualmente. Paga-se de ingresso 100#000 cada pessoa, tendo direito ao *soupe*. As moças ganham prendas no valor de 40#000 cada uma. O baile vai ser no jardim que estará nesse dia profusamente iluminado. “C” irá com um vestido de lantejoulas doiradas, tendo no corpo de vez em quando, lantejoulas vermelhas, formando dalias e a barra de lantejoulas pretas. Este vestido foi comprado na Marjolaine. O de Olga é cor de champagne. O corpo é liso e justo. A saia é godet com rendas da mesma cor. Este é modelo da Zerbini. “M”, que também foi convidada, irá com um vestido de rendas pretas. Finalmente eu entregar-me-ei aos braços de Morfeu, que ainda é melhor que tudo isto.

E aqui fico, meu Maroquinhas, esperando com ansiedade, uma bem longa e noticiosa carta.

Abraça-te com m¹⁹ carinho tua prima confidente “G”

[...]

P.S. Fraulein manda te comunicar que recebeu sua carta e que vai responder.

Transmito também as saudades que “J” te envia. (PEIXOTO, 1933).

Na última carta que G manda do Rio de Janeiro para a Inglaterra, temos uma imagem do que se passa com a família e primas. A quantidade de abreviações, segundo G código secreto para falar dos encontros amorosos, às vezes prejudica a compreensão. Paira uma dúvida se a volta antecipada de Mário, antes dos dois anos previstos, só tem a ver com a necessidade de organizar o futuro dele em direção a uma profissão. Diante da polêmica das fotos, parece que Mário inventou uma namorada para se contrapor à fotografia com seus amigos japoneses. Parece que ele não faz confidências amorosas para a prima porque talvez o que sentisse não pudesse falar...

25 de julho de 1927

Mário

Recebi hoje pela manhã a tua carta datada de 6 de julho, e te respondo hoje mesmo, para te mostrar que não sou ingrata e, que nem tampouco preciso dos teus vasos [...]

Se soubesse que eram da tua mãe, nunca os teria pedido. Desculpas e obrigada.

Esta é a última que te escrevo e, por isso, faço-o em block, para dar maior intimidade, depois de tanto tempo de ausência. Chegou afinal o dia do teu regresso, é preciso que te armes de coragem para as próximas e futuras confidências...

18 Maria Eugênia e Maria Luiza?

19 Miss Kehr?

Tio “JC”²⁰ lá não foi, não vai, nem nunca irá. “C” mandou dizer que ele está muito ocupado com “L”. Parece até outro homem quando esta vai ao 35 (?). Ficam abarracados o tempo todo.... Por isso ele já mandou ordem terminante para a tua volta. Vais ser embarcado a domicílio, como qualquer cachorro danado, no fim de agosto. Somente ele não determinou a data, porque deixou o navio a tua escolha.

Estamos todos radiantes e preparando o enxoval para a tua recepção. Seu pai assim resolveu, porque quer ver de perto os teus progressos. Se na verdade forem vantajosos, te fará voltar mais uma vez, mas não mais para um colégio de garotos, pois já és um homem feito.... Não é???

Ele acha que no inglês já estás batuta. Precisas agora estudar e cavar a vida, isto é, trabalhar.

Eu e a “C” somos da mesma opinião, deves vir, senão nós caímos no manguê por causa das saudades.

Falando sério, achamos que estás perdendo teu tempo. Inglês se aprende num ano, e o resto, tão bem aqui como lá.

Precisas vir para começar a trabalhar, senão será tarde, e só você terá um dia que sofrer as consequências, ou então, fazer sofrer alguém, como aconteceu conosco, por falta de arame. Não achas? És brasileiro, portanto, deves vir para o Brasil, para o seio da tua família, senão acostumas com a vida inglesa, e depois farás como a “O”. Ainda conversando sobre ti na lição de inglês, Miss Kehr disse-nos que seu pai faz bem em mandar-te vir embora, não só pelas mesmas razões, mas ainda por estares na idade perigosa (a idade of love making), pois, diz ela, as inglesas são muito traiçoeiras. Podes te apaixonar por alguma inglesa e depois vai ser um buraco! Estrangeiros casados nunca dão certo! Bem o sabes.

Ainda mais, diz a miss Kehr que as inglesas são terríveis e muito espertas, aproveitam a ingenuidade dos de fora, fazem com que vocês se comprometam com elas, mediante promessas, cartas, anéis etc. e depois vocês têm que casar, ou pagar uma grande soma se os pais tiverem fortuna, pois a lei lá é muito severa, e os flirts acabam sempre no tribunal da justiça. Estou te dando este aviso por causa da tua (tabaconist-girl). Não lhe digas nada, mas acho que deves restituir-lhe a fotografia antes de vires, quem sabe ela está te armando alguma??

Tens razão, aventuras não se contam em cartas, quero ouvi-las pessoalmente, A encrenca da sua pose de bailarina já foi esquecida. “V” já recebeu os retratos com o grupo do colégio.

Parece de propósito, tudo chega no sábado e, assim nós também vimos e gostamos. Mas achamos todos pavorosos, menos você. No retrato trepado na árvore, estás bem mais liso e gordo, que sonho terem desaparecido as tuas espinhas; só sinto não poder recorrer ao mesmo remédio eficaz...

A “C” não te escreveu por simples descuido, quando se liga, não se é ligado, é sempre assim.

Ela respondeu as tuas três últimas cartas, uma bem noticiosa, e mandou-te algumas revistas.

Traga as tais revistas francesas, devem ser excelentes.

20 João Cornélio?

Como vais te arranjar aqui sem a tua (tabaconist-girl)? Quem será a sucessora? Vais cair no? Ou continuarás como antigamente? Olha que o “B” e o “B. estão se preparando para te fazer um exame em regra. Olha lá se não passas com distinção!

A numeração (*) está na mesma. “C” há 2 meses que não fala com o “M” e há mais de 1 mês que não vê o “R”, o qual desapareceu numa onda de mistério. Não se sabe por enquanto se ele morreu ou caiu na farra. Até de casa mudou e ao trabalho não vai mais. Agradeço os teus pêsames pela morte de minha “S”. O meu número continua na mesma. Não canso de esperar... porque nunca esperei, nem espero nada, apenas o fim do mundo. Tenho medo de que esta carta aí não te encontre mais, por isso não serei extensa.

Eu também sinto saudade da nossa camaradagem, e só sinto que também não tenhas aumentado o teu vocabulário português.

Não te estragues com os elogios alheios senão vais parar na “P T”! Sabes o que é isso? Não mandes perguntar, seria m^{to} indiscreto.

Tenho certeza de que teu pai não te deixará ir a Paris.

“B” devia ficar noivo no domingo, mas parece que ainda não teve coragem para pedir. Porém, o namoro continua firme e tu chegarás a tempo para o casamento.

As fotografias que pedes não estão comigo, isso é lá com a “GW”, que mora agora no 35 (sua ex-noiva).

Não tenho fotografias, pois sou de opinião de que gente feia não tira, nem dá retratos. Só num caso excepcional de loucura louca.

Roupa suja lava-se em casa, estou de acordo contigo, por isso que não deves contar tuas aventuras, frequências... etc., a ninguém. Só a nós. Senão te metem as botinas, como nos retratos de bailarino nu. “B” está na calma. Esteve de cama com doença de fígado. Ficou amarelo. Das conquistas, nada sei. “G” continua imaginando uma cousa que nunca existiu. Não há como a ilusão. Estou esperando você para tirar-lhe isto da cabeça. Os domingos estão desanimadíssimos. M^{to} frio e tardes ventosas. O Jockey continua a ser o ponto de reunião da elite carioca. Depois das corridas há chá dançante. Até tia “S” saiu da toca e lá apareceu com as “M”. Tia “J” sempre a mesma carne e osso com a “Z”. Tia “B” está m^{to} gentil e continua em Petrópolis. Os ânimos sempre exaltados. Mas as encrencas continuam as mesmas. A vitrola funciona sob as mãos de M^{elle} “W”.

“G” está fazendo furor em Santos. O “M” lá trabalha e continua apaixonado por ela. “A” está a tua espera. “A de “P”, vendendo as célebres margaridas de todos anos. Fomos convidadas para vender medalhas de Therezinha; não aceitamos. Não somos molecas de rua. O Golf-Club é lindo. Mas é bom para quem paga, somos sócios, mas lá não vamos. Não tenho retrato, mas mando-te este para mostrares aos teus colegas, um lindo e pitoresco recanto da fazenda do Lutterback (?). Ele me presenteou com este, por ocasião de uma exposição de aves, a que fomos na semana passada. O patinho mais lindo sou eu.

Adeus, rasgue as minhas cartas e todas as outras. Se encontrar um só rabisco meu na tua mala, nunca mais nos falaremos.

Saudades a tua “V” ..., mas cuidado com ela. Um grande saco cheio de amizade e m^{tas} abraços da

“O”.

(*) Código nosso para referências aos casos amorosos. (PEIXOTO, 1933).



Figura 1 – Mário Peixoto com seus amigos Nishi e Hide, Inglaterra, 1927. Arquivo Mário Peixoto, Rio de Janeiro

Em 1928, há uma última carta de C, talvez a prima Cornélia. O peso da família parece mudar. Mário Peixoto não parece aderir a só uma redenção pela leviandade que implicaria integrar não só as festas de seu meio social, mas também as suas exigências para achar um trabalho valorizado socialmente e um casamento. Se com a juventude, com as primas, Mário deixou de ser o monstro que julgava ser na infância, também pôde escapar ao papel que lhe parecia destinado.

Rio, 30 de abril de 1928

Mário!

Telefonei hoje para Petrópolis, e, fiquei muito aborrecida porque não pude falar contigo. Imagina que 4ª feira vou dar um jantar de grande cerimônia, e necessito sem falta da tua pessoa.

Quero que venhas bem cedo, se possível pelo trem das 8, para que possas me ajudar um pouco nos arranjos e combinações.

Os “M” e mais alguns convidados virão jantar conosco, e, como é a primeira vez, quero uma coisa de “pose”.

Somos 14 pessoas na mesa. Depois do jantar vamos dançar um pouco.

Quero que tragas sem falta a tua vitrola e as chapas de dança, para que possamos completar melhor a recepção.

Espero que não me negues coisa alguma, e que me telefones assim que esta chegar as tuas mãos a fim de combinarmos tudo direitinho.

Sei que estás doente, mas não faz mal. Saia um instante da cama e telefona-me sem falta, pois preciso imenso falar contigo.

Se eu tocar, não te chamam ao aparelho, é por isso que peço-te este favor.

Com um grande abraço, fico à espera de uma resposta bem urgente.

“C”²¹. (PEIXOTO, 1933).

SOBRE O AUTOR

DENILSON LOPES é professor associado da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ).

noslined@bighost.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-6306-5245>

21 Prima Cecília?

REFERÊNCIAS

- CARDOSO, Lucio. *Crônica da casa assassinada*. 9.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- CASTRO, Amir de. *Entrevista a Saulo Pereira de Mello*. Arquivo Mário Peixoto, 10 de fevereiro de 1988. Datilografado.
- CASTRO, Emil de. *Jogos de armar: a vida do solitário Mário Peixoto, o cineasta de Limite*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2000.
- DOURADO, Autran. *Ópera dos mortos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1967.
- DOURADO, Autran. *Lucas Procópio*. Rio de Janeiro: Record, 1985.
- DOURADO, Autran. *Um cavalheiro de antigamente*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- GIDE, André. *Se o grão não morre*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- LACERDA, Rodrigo. *Vista do Rio*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- MIRANDA, Alcides da Rocha. *Entrevista a Maria Celeste Lustosa*. Rio de Janeiro. Arquivo Mário Peixoto. 5 de setembro de 1996. Datilografado.
- MIRANDA, Alcides da Rocha. *Entrevista a Maria Celeste Lustosa*. Rio de Janeiro. Arquivo Mário Peixoto. 14 de setembro de 1997. Datilografado.
- MONTEIRO, Antonio da Nova. *Entrevista concedida a Saulo Pereira de Mello*. Rio de Janeiro, Arquivo Mário Peixoto, 15 de abril de 1972. Datilografado.
- PEIXOTO, Mário. *Limite*, 1931.
- PEIXOTO, Mário. *Cadernos verdes*. Rio de Janeiro: Arquivo Mario Peixoto, 1933. Datilografado.
- PEIXOTO, Mário. *O inútil de cada um*. Rio de Janeiro: Record, 1984..
- PEIXOTO, Mário. *Mundéu*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- PEIXOTO, Mário. *Entrevista a Vicente de Albergaria de Mangaratiba*. Rio de Janeiro. Arquivo Mário Peixoto. Sem data.
- PEIXOTO, Wilma Ferreira Alves. *Entrevista a Maria Celeste Lustosa*. Rio de Janeiro. Arquivo Mário Peixoto: 5 de outubro de 1998. Datilografado.
- RESENDE, Maria Eugênia Barbosa de. *Conversa telefônica com Maria Celeste Lustosa*. Rio de Janeiro, Arquivo Mário Peixoto, 24 de novembro de 1997. Datilografado.

RESENHAS • BOOK REVIEWS)

PENSAMENTO
FEMINISTA BRASILEIRO
formação e contexto

Org. Heloisa Buarque de Hollanda

BAZAR  DO TEMPO

Estudos feministas brasileiros: (re)conhecer e continuar

[Brazilian feminist studies: (re)knowing and continuing

Renata Cardozo Padilha¹

[HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. 400 p.

RESUMO • A obra resenhada é uma coletânea de textos com pesquisas iniciais para a construção de uma perspectiva epistemológica feminista. Foram compilados 19 artigos seminais, escritos por 20 pesquisadoras que atuaram ou atuam em diferentes universidades brasileiras e instituições afins. A obra visa contribuir para a elaboração de uma produção teórica feminista brasileira a partir de temáticas centrais que estão relacionadas com as questões de raça, gênero, classe e nacionalidade. Portanto, esta resenha apresenta o pensamento feminista brasileiro a partir do seu desenvolvimento social, histórico, político e cultural embasado pelas pesquisas reunidas nessa obra e que visam à expansão, à resistência e à continuidade dos estudos feministas brasileiros. • **PALAVRAS-CHAVE** • Feminismos brasileiros; estudos feministas;

estudos brasileiros. • **ABSTRACT** • The reviewed work is a collection of texts with initial research for the construction of a feminist epistemological perspective. 19 seminal articles were compiled, written by 20 researchers who worked or work in different Brazilian universities and similar institutions. The work aims to contribute to the elaboration of a Brazilian feminist theoretical production, based on central themes that are related to issues of race, gender, class and nationality. Therefore, this review presents the Brazilian feminist thought from its social, historical, political and cultural development based on the researches gathered in this work and which aim at the expansion, resistance and continuity of Brazilian feminist studies. • **KEYWORDS** • Brazilian feminisms; feminist studies; Brazilian studies.

Recebido em 15 de setembro de 2020

Aprovado em 21 de outubro de 2020

PADILHA, Renata Cardozo. Estudos feministas brasileiros: (re)conhecer e continuar *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 205-210, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v117p205-210>

1 Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Florianópolis, SC, Brasil).

A organizadora Heloisa Buarque de Hollanda formou-se em Letras Clássicas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e realizou mestrado e doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Possui pós-doutorado em Sociologia da Cultura na Columbia University (Estados Unidos). Atualmente é professora emérita de Teoria Crítica da Cultura na Escola de Comunicação e coordenadora do Programa Avançado de Cultura Contemporânea vinculado ao Programa de Pós-Graduação Ciência da Literatura, Faculdade de Letras da UFRJ. Em suas pesquisas e em diversas publicações, busca abordar questões relacionadas à cultura e à política, com ênfase nos aspectos teóricos da teoria literária e dos estudos culturais nas áreas da poesia, relações de gênero, relações étnicas, culturas marginalizadas, desenvolvimento tecnológico e impacto no consumo cultural.

A obra discorre sobre contribuições seminais que emergiram entre os anos 1970 e 2000, apresenta a história dos estudos feministas brasileiros para a nova geração de feministas brasileiras a partir do reconhecimento sobre os principais temas discutidos ao longo desses 30 anos, bem como ressalta discussões contemporâneas sobre os estudos feministas do início do século XXI. Conforme afirma a organizadora da obra, é “curioso observar, embora com certa tristeza, que os estudos de gênero nas universidades e centros de pesquisa brasileiros são marcados fortemente por bibliografias e referências anglo-americanas e eurocêntricas” (p. 9). Assim podemos destacar o primeiro aspecto de relevância dessa obra para os estudos brasileiros.

Hollanda justifica a seleção dos textos para essa obra considerando-os como férteis e reconhece suas contribuições e emergências da temática a partir dos anos 1970 e das décadas subsequentes até a atualidade. Trata-se de uma coletânea com 19 textos escritos por 20 pesquisadoras que investigam sobre feminismos brasileiros relacionados com o período da ditadura militar, a censura, a redemocratização do país e os direitos básicos da vida. As autoras atuam ou atuavam em diferentes regiões do Brasil, e os textos estão compilados em quatro eixos temáticos centrais: aspectos históricos dos estudos feministas brasileiro, bandeiras como objeto de estudo, pioneiras no feminismo brasileiro e novos caminhos críticos. A estrutura da coletânea é dividida em sete componentes: “Introdução”, “Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil”, “Bandeiras tornam-se objeto de estudo”, “Interseccionalidades:

pioneiras no feminismo brasileiro”, “Em busca de novos caminhos críticos”, “Sobre a organizadora” e “Sobre as autoras”.

Na primeira parte, “Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil”, encontram-se abordagens teóricas sobre a história do feminismo no Brasil a partir da perspectiva da formação das autoras, que são das áreas de letras, literatura, história e ciências sociais, e de seus estudos e atuações, seja na docência, seja nos movimentos sociais: “Feminismo: uma história a ser contada”, de Constância Lima Duarte; “A luta das sufragistas”, de Branca Moreira Alves; “Na literatura, mulheres que reescrevem a nação”, de Rita Terezinha Schmidt; “A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: memórias para o futuro”, de Jacqueline Pitanguy; “O feminismo na encruzilhada na modernidade e pós-modernidade”, de Bila Sorj; “Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto?”, de Albertina de Oliveira Costa, Carmen Barroso e Cynthia Sarthi. Em síntese essa parte apresenta a história sobre a luta pelo direito ao voto da mulher no Brasil, o movimento sufragista, as discussões em torno da classe no que tange a pautas de combate à ditadura militar.

Em relação à segunda parte, “Bandeiras tornam-se objeto de estudo”, destacam-se textos elaborados sob a ótica das áreas de formação das pesquisadoras, que são das ciências sociais e do direito: “Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade”, de Heleieth Saffioti; “Modernidade e cidadania reprodutiva”, de Maria Betânia Ávila; “Legalização e descriminalização: dez anos de luta feminista”, de Leila Linhares Barsted; “Mulheres sindicalizadas: classe, gênero, raça e geração na produção de novos sujeitos políticos, um estudo de caso”, de Mary Garcia Castro. No âmbito geral, a discussão abordada nas investigações diz respeito à sobrevivência das mulheres na sociedade, pautando os estudos de gênero, classe, raça/etnia para tratar sobre a identidade das mulheres e também sobre os direitos reprodutivos e a luta pela legalização do aborto.

Na terceira parte, “Interseccionalidades: pioneiras no feminismo Brasileiro”, constam reflexões críticas que partem de áreas diversas, como antropologia política, educação, história, filosofia, comunicação social e de espaços de atuação na educação básica e superior, como também no ativismo do movimento negro: “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de Lélia Gonzalez; “A mulher negra no mercado de trabalho” e “A mulher negra e o amor”, de Beatriz Nascimento; “Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro”, de Sueli Carneiro. Ressalta-se nessa parte uma ampla visão para os estudos feministas brasileiros, uma vez que os textos discutem a sobreposição de identidades sociais e de sistemas de opressão, dominação e discriminação racial. Diante disso, desponta uma nova agenda feminista. Sueli Carneiro destaca que:

A consequência do crescente protagonismo das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro pode ser percebida na significativa mudança de perspectiva que a nova Plataforma Política Feminista adota. Essa Plataforma, proveniente da Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras realizada em 6 e 7 de junho de 2002, em Brasília, reposiciona a luta feminista no Brasil, neste novo milênio, sendo gestada (como é da natureza feminina) coletivamente por mulheres negras, indígenas, brancas, lésbicas, nortistas, nordestinas, urbanas, rurais, sindicalizadas, quilombolas,

jovens, de terceira idade, portadoras de necessidades especiais, de diferentes vinculações religiosas e partidárias...que se detiveram criticamente nas questões candentes da conjuntura nacional e internacional, nos obstáculos contemporâneos persistentes para a realização da igualdade de gênero e nos desafios e mecanismos para a sua superação, [...] (p. 283).

Na quarta parte, “Em busca de novos caminhos críticos”, são apresentadas pesquisas relacionadas com as áreas de antropologia social, ciências sociais, filosofia, história, psicologia: “Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação”, de Lourdes Maria Bandeira; “Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil”, de Maria Luiza Heilborn; “Feminismo, gênero e representações sociais”, de Angela Arruda; “Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças”, de Maria Odila Leite da Silva Dias; “Epistemologia feminista, gênero e história”, de Margareth Rago.

Evidencia-se nessa parte a reflexão sobre os caminhos para a construção epistemológica feminista, que visa às diretrizes e configurações sociais e culturais do século XXI. De acordo com Margareth Rago,

Vamos dizer que podemos pensar numa epistemologia feminista para além do marxismo e da fenomenologia, como uma forma de produção do conhecimento que traz a marca especificamente feminina, tendencialmente libertária e emancipadora. Há uma construção cultural da identidade feminina, da subjetividade feminina, da cultura feminina, que está evidenciada no momento em que as mulheres entram em massa no mercado, que ocupam profissões masculinas e que a cultura e a linguagem se feminizam. As mulheres entram no espaço público e nos espaços do saber transformando inevitavelmente esses campos, recolocando as questões, questionando, criando novas questões, transformando-os radicalmente. (p. 379).

A abordagem da coletânea visa à diversidade de pensamentos acerca do feminismo no Brasil entre as décadas de 1970 e 1990, e aponta perspectivas contemporâneas sobre os estudos feministas e para as feministas do século XXI. Os textos identificam as referências internacionais e distinguem o contexto brasileiro, uma vez que ressaltam a discussão de gênero relacionado com as vivências da ditadura militar, políticas públicas no Brasil e a vivência nas universidades. A coletânea reflete o pensamento feminista pelas vivências sociais das mulheres, no período em questão, pelo marcador principal, classe. No entanto, são os aspectos da raça que direcionam a obra quando apresenta as pioneiras que mudaram o pensamento feminista brasileiro e a necessidade de discussão e destaque sobre o feminismo negro e suas pautas.

Na obra, a discussão sobre sexualidade está aprofundada em relação à luta pela legalização do aborto e dos direitos reprodutivos, todavia não confere a mesma atenção aos aspectos da orientação sexual, nem na perspectiva histórica nem na contemporânea. Pensando nos aspectos de expansão, resistência e continuidade dos estudos feministas brasileiros, a obra não discute as singularidades acerca das diversas orientações sexuais e de gêneros na comunidade LGBTQIA+, algo extremamente necessário para o combate à LGBTfobia no século XXI. Também

não ressalta a questão referente à violência contra a mulher e feminicídio, tema socialmente sensível que, nas últimas décadas – e, principalmente, no atual contexto social de pandemia da covid-19 –, tem se destacado, mais especificamente, contra a mulher negra. De acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2020), no “período entre março e maio de 2020 houve um pequeno aumento de 2,2% nos casos de feminicídios registrados em comparação com o mesmo período de 2019 – foram 189 casos este ano, contra 185 no ano passado”.

Hollanda deixa clara sua intenção na organização de textos seminais que retratam a construção do pensamento feminista brasileiro a partir de 1970 e que tratam da importância de discutir a história dos estudos feministas brasileiros. No entanto, a obra, por ter sido realizada em 2019, poderia ter apresentado alguns textos atuais que representam os múltiplos feminismos (HEMMINGS, 2009) que existem e resistem no Brasil e na luta pelo direito básico à vida.

De qualquer modo, o livro é fundamental para os estudos feministas brasileiros, na medida em que reconhece os principais temas abordados ao longo dos últimos 30 anos do século XX. Ressalta-se que a obra *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* é um marco importante, um convite ao despertar da consciência e do interesse na produção teórica feminista brasileira para pesquisadoras e pesquisadores brasileiros, para ativistas de movimentos sociais, para quem se preocupa com a democracia, com a igualdade, com a democratização do conhecimento, com o antirracismo e com a luta pelos direitos humanos.

Destaco como fundamental o diálogo dessa coletânea com o campo do patrimônio cultural e da museologia, uma vez que possibilita pensar a história e o desenvolvimento do pensamento feminista brasileiro em relação aos processos de patrimonialização e musealização no Brasil. Essa obra abre caminhos para os estudiosos da cultura brasileira identificarem, problematizarem e repararem as ausências e os silenciamentos da representação da mulher nos espaços de luta, de poder e de memória.

SOBRE A AUTORA

RENATA CARDOZO PADILHA é docente adjunta no Curso de Graduação em Museologia da Coordenadoria Especial de Museologia (CEM) e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCI), ambos da Universidade Federal de Santa Catarina.

renata.padilha@ufsc.br

<https://orcid.org/0000-0001-9627-7191>

REFERÊNCIAS

- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Violência doméstica durante pandemia de covid-19 – Ed. 3: nota técnica*. 24 de julho de 2020. Brasília, 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/05/violencia-domestica-covid-19-edo3-v2.pdf>. Acesso em: 30 set. 2020.
- HEMMINGS, Clare. Contando histórias feministas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 1, jan. 2009, p. 215-241. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000100012>. Acesso em: 30 set. 2020.

Feminismo brasileiro como luta e epistemologia

[*Brazilian feminism as a struggle and epistemology*]

Gleyce Kelly Heitor¹

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. 400 p.

RESUMO • *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* foi organizado por Heloisa Buarque de Hollanda no intuito de oferecer referências e repertórios para a atual geração de pesquisadoras, pesquisadores e ativistas que se identificam com a pesquisa e a luta feminista. Soma-se a uma série de outros livros, de sua autoria, nos quais os debates nacionais e internacionais – históricos e emergentes – são mapeados, pondo em relação os diálogos e os esforços por legitimação dos estudos sobre as mulheres e sua dimensão epistemológica. Neste texto apresentaremos alguns aspectos do livro, acentuando como as escolhas da autora são justificadas e entrecortadas pelo ambiente de (auto)formação que caracteriza o seu encontro e agência frente ao desenvolvimento e difusão desse pensamento. • **PALAVRAS-CHAVE** • Feminismo; estudos de gênero; Heloisa Buarque de Hollanda. • **ABSTRACT**

• “Brazilian feminist thought: constitution and context” was organized by Heloisa Buarque de Hollanda, with the intention of offering references and repertoires for the current generation of researchers and activists identified with feminist research and struggle. Adding up to a series of other books, that she wrote, in which national and international debates - historical and emergent - are mapped out, bringing together the dialogues and efforts to legitimize studies on women and their epistemological dimension. In this text we will present some aspects of the book, emphasizing how the author’s choices are justified and interrupted by the (self) formation environment that characterizes her encounter and action in the face of the development and diffusion of the feminist thought. • **KEYWORDS** • Feminism; gender studies; Heloisa Buarque de Hollanda.

Recebido em 15 de setembro de 2020

Aprovado em 11 de novembro de 2020

HEITOR, Gleyce Kelly. Feminismo brasileiro como luta e epistemologia. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 211-218, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v117p211-218>

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

Como o pensamento feminista se formou no Brasil? Quais foram os objetos, as principais bases teóricas e os desafios metodológicos enfrentados pelas pesquisadoras que ousaram fazer de temas como gênero, violência doméstica, trabalho, corpo e sexualidade feminina questões para suas pesquisas acadêmicas, inserindo, portanto, no ambiente público da universidade assuntos que foram historicamente relegados à esfera privada? O que foi necessário para que suas posições, entre militância e reflexão, mais do que institucionalizadas, não fossem deslegitimadas pelos pares – que reproduzem, no contexto acadêmico, a lógica do “sistema mundo colonial/patriarcal” (GROSFUGUEL, 2005 – tradução minha)? O que conhecemos e como produzimos memória e arquivo em torno desses pensamentos, trajetórias e pioneirismos? Essas são questões que povoam o livro *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, organizado por Heloisa Buarque de Hollanda.

A coletânea conflui com as comemorações do 80º aniversário de sua organizadora e foi precedida por *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade* (HOLLANDA, 2018), livro no qual estão reunidas mulheres de diferentes contextos e gerações, possibilitando a quem lê o texto um mapeamento, a partir do recorte que o próprio título do livro demarca, das emergências que constituem o pensamento feminista na atualidade, dando a ver tanto posições que se interseccionam como os antagonismos que explicitam não haver um feminismo homogêneo. No último capítulo desse livro, intitulado “As veteranas ou um sinal de alerta sobre uma memória não escrita”, Heloisa Buarque de Hollanda (2013) aponta para uma lacuna: havia, no Brasil, uma história do feminismo que ainda precisava ser contada – melhor dizendo, desarquivada².

Se, por um lado, a nova geração de pensadoras feministas se singulariza pelo vigor e por um tipo de consciência que as distingue das antecedentes – inclusive pelo fato de serem formadas e informadas tendo a internet como lócus privilegiado para trocas, articulações e mobilizações –, era importante, para a autora, que essa mesma geração adquirisse repertório do ponto de vista tanto histórico, como conceitual. Que pudessem acessar o caminho percorrido por mulheres como Bila Sorj, Sueli

2 “Desarquivo”, como proposto por A Arquivista e Cristina Ribas (2014, p. 27), é “a incitação de tirar algo do lugar de maneira a mobilizar e colocar em relação”.

Carneiro, Jacqueline Pitanguy, Malu Heilborn, Schuma Schumacher, Maria Betânia Ávila, Branca Moreira Alves.

Essa lacuna, Heloísa Buarque de Hollanda buscou suprir com a organização da coleção *Pensamento Feminista*, formada por dois livros, nos quais ela visita e revisita as bases desse pensamento, a partir de um movimento que vai do internacional ao nacional, do histórico ao emergente, para oferecer os panoramas, os diálogos e os esforços por legitimação dos estudos de gênero, assim como o reconhecimento da sua dimensão epistemológica.

Pensamento feminista: conceitos fundamentais (HOLLANDA, 2018), primeira obra da coleção, é apresentado pela autora como um curso, reúne importantes vozes do feminismo e tem como marco as primeiras ocorrências da ideia de gênero, seus usos e conceituações, cujas reflexões são marcadas pelo pensamento de Nancy Fraser e Joan Scott, abarcando ainda a mudança de paradigmas que tensionam o gênero como categoria, cujo principal representante – e voz –, nesse livro, é Paul Preciado.

Nesse sentido, é importante remarcar que *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* não pode ser visto como um trabalho isolado. Como aponta o título, o livro dedica-se às pioneiras na formação do pensamento feminista no Brasil, com recorte para o lugar desse pensamento no contexto acadêmico, sendo composto de ensaios, artigos e palestras de autoras como Sueli Carneiro e Lélia Gonzales, e ainda de Heleith Saffioti, Maria Betânia Ávila, Jacqueline Pitanguy, Branca Moreira Alves, Constância Lima Duarte, pessoas que ajudaram a construir essa história – antes e junto com Heloísa.

Pensados em conjunto, esses três livros cumprem uma função que sua organizadora considera primordial: fornecer repertório – histórico, conceitual e epistemológico – para as novas gerações de ativistas, pesquisadoras e pensadoras do feminismo. Nesse sentido, ao revisitar sua biblioteca e selecionar o que considera relevante, seminal e passível de ser legado, ela reescreve também seu processo de formação como mulher, pesquisadora e feminista, visibilizando como alguns dos encontros coletivos analisados pelos artigos compilados nesses livros formam também o conjunto de embates enfrentados por ela ao longo de sua trajetória.

Heloísa Buarque de Hollanda, ensaísta, escritora, editora e crítica cultural, nasceu em Ribeirão Preto (SP), em 1939. Como percurso acadêmico, graduou-se em Letras Clássicas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), concluiu mestrado e doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde é atualmente professora emérita de Teoria da Cultura da Escola de Comunicação e onde coordena, como parte do Programa Avançado de Cultura Contemporânea, a Universidade das Quebradas, projeto voltado para a formação de artistas, ativistas e produtores culturais atuantes nas periferias do Rio de Janeiro. Seu percurso é marcado pela relação com temas como poesia, relações de gênero e étnicas, culturas marginalizadas e cultura digital.

EU QUERIA BOTAR FOGO NO APARTAMENTO

Essa é a resposta da autora (HOLANDA, 2013) – parafraseando a célebre música – para uma pergunta sobre quem era ela, no ambiente político e social de 1968, ano que foi marcado internacionalmente por uma virada do ponto de vista dos costumes, encabeçada por diferentes movimentos políticos e culturais, cujas reivindicações punham em questão a hegemonia de instituições e estruturas como a igreja, a universidade, o estado, a família e mesmo a cultura. No Brasil, por sua vez, 1968 é lembrado como o momento da publicação do Ato Institucional n. 5, pelo governo do general Costa e Silva, marcando uma década de recrudescimento da ditadura civil-militar na qual os governantes tinham poder de exceção para punir arbitrariamente todas as oposições ao regime.

Correr mundo, correr perigo como metáforas para a desejada ruptura com a ordem vigente são desejos expressos pelo narrador, na música “Você não entende nada”, lançada por Caetano Veloso, em 1971 Música que dialoga com outra canção, hoje lida como uma crônica na qual vemos traduzido o contexto cultural e social dessa época e geração, que é “Cotidiano”, composta por Chico Buarque em 1971, e que fez parte da trilha sonora da telenovela *Como salvar meu casamento*, que foi ao ar pela TV Tupi em 1979, no horário nobre das 20h.

O que essas canções têm em comum? Elas partilham, literalmente, a descrição do cotidiano de uma mulher, narrado por um eu lírico masculino, e fazem emergir o sentimento de tédio e de frustração – dos homens – com a rotina que marca o ambiente doméstico, seus afazeres e demandas. Corroboram a imagem da mulher domesticada, colonizada e marcada pelo que Silvia Federici (2017, p. 31) analisou como “função-trabalho”, que é a atribuição às mulheres de um conjunto de práticas ligadas ao cuidado – que no caso das duas músicas se traduz, inclusive, como a obrigação pela manutenção do desejo. Ambas apresentam as mulheres no ambiente privado, da casa, do lar, do apartamento, à medida que os homens circulam, observam, atuam e vislumbram seu movimento tendo como base o exterior, o espaço público, a amplitude do mundo.

Ao se apropriar do desejo/agência desse eu lírico, Heloisa Buarque de Hollanda descreve, por sua vez, o seu estado de espírito e a sensação de desajuste e descontentamento compartilhado com outras mulheres pertencentes a sua geração, classe e círculo sociocultural, para as quais a ruptura com as estruturas familiares e domésticas – ou, como aconselhou Virginia Wolf (2012, p. 11), a possibilidade de “matar o anjo do lar” – era condição de possibilidade para o surgimento de um conjunto de reflexões, inquietações e um agir político no mundo que no livro será analisado como pensamento feminista.

SOMOS FALAS, TEMOS FALANGES³

Sem responder a padrões cronológicos lineares, *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* tem 398 páginas distribuídas entre introdução e quatro seções, com artigos e ensaios sistematizados a partir de temas comuns, buscando contemplar histórias, bandeiras e reivindicações, a ideia de pioneirismo a partir de um recorte racial e interseccional e os aspectos epistemológicos do feminismo como área de estudos. Burca também oferecer chaves de leitura que corroborem o combate contra a “colonização teórica” (p. 9) presente nas disciplinas acadêmicas, com bibliografias predominantemente europeia e norte-americana.

Na introdução, as escolhas da organizadora são justificadas e entrecortadas à medida que o seu ambiente de (auto)formação é descortinado e passado em retrospecto, enfatizando seu encontro com esse pensamento que, segundo o marco temporal do livro, emerge no Brasil na década de 1970 a partir da circulação de textos e ideias oriundos de diferentes circuitos internacionais, pelos grupos de leitura compostos de mulheres, vinculadas à academia e aos movimentos sociais. Pode-se dizer, a partir desse relato, que a formação das teorias feministas no país reflete um movimento mundial das lutas das mulheres por direitos civis. No Brasil, no entanto, várias dessas agendas, como direitos reprodutivos, liberdade e igualdade sexual, divórcio, dentre outras, foram suplantadas pela luta contra a ditadura militar e contra a censura, e silenciadas pela urgência de pautas mais amplas, como a luta de classes e os movimentos pela redemocratização do país, pela anistia e contra as desigualdades sociais.

A autora aprofunda sua relação com o feminismo, no entanto, fora do Brasil, durante o pós-doutorado em Sociologia da Cultura, realizado na University of Columbia, no início da década de 1980. Nesse contexto, vai entrar em contato com o panorama diverso e efervescente do feminismo norte-americano, em que temas e cânones como o marxismo, a psicanálise freudiana e a religião vinham sendo relidos e problematizados desde uma perspectiva de gênero, sendo também nessa ocasião e contexto que as agendas do feminismo negro e latino, bem como as singularidades dessas experiências, começaram a pautar a necessidade do agenciamento de outras vozes como contraponto à predominância do feminismo branco e acadêmico. Segundo ela, a “luta contra a discriminação sexual e racial no acesso e na vida acadêmica, a organização profissional nas universidades, a composição do cânone teórico e literário, o conservadorismo dos fundamentos das ciências sociais são pautas de primeira grandeza nesse contexto do feminismo acadêmico dos anos 1960-70” (p. II).

Ainda na introdução, nos confrontamos com os principais desafios encontrados por essa geração na afirmação do feminismo, seja como movimento político, seja como campo para as pesquisas acadêmicas: a ênfase dos diferentes movimentos de esquerda em pautas mais amplas, como a já citada redemocratização, a conflituosa negociação com a igreja, que apoiava a luta das mulheres, sobretudo com aderência a pautas como desigualdade, sem que houvesse, contudo, espaço para debates em torno das sexualidades, dos direitos reprodutivos, do aborto ou do divórcio, e, no

3 Trecho de manifesto em homenagem ao Dia das Mulheres (SLAM DAS MINAS, 2018).

âmbito acadêmico, o enfrentamento com os cânones e com o androcentrismo nas diferentes áreas do conhecimento. Esses são alguns dos temas que levaram tanto as militantes como as intelectuais desse alvorecer dos estudos de gênero e sobre mulheres no Brasil ora a recuar, ora a avançar no fortalecimento do lugar político e epistemológico dessas reflexões na sociedade.

“Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil”, primeira seção do livro, conta com seis textos ali dispostos no intuito de “organizar a história do feminismo no Brasil” (p. 16). História que, por esse recorte, é demarcada pela luta por direitos civis, pela participação das mulheres na constituinte, pelo papel das escritoras nos debates e embates presentes na constituição da identidade nacional. Sendo relevante destacar que, para além dos aspectos factuais dessas narrativas, Bila Sorj vai pensar a história do feminismo a partir do debate em torno das temporalidades modernas e pós-modernas, bem como nas que cada um desses recortes temporais implica nas análises do tema.

Destaca-se, ainda, nessa seção, o artigo “Feminismo, uma história a ser contada” (2003), no qual Constância Lima Duarte realiza uma genealogia na qual demarca quatro momentos áureos da luta das mulheres no país, com lutas protagonizadas sobretudo por ativistas e articuladoras provenientes das elites econômicas. A autora destaca 1830 como ano no qual a bandeira do direito à alfabetização das mulheres é levantada, 1870 como momento no qual a ênfase está na luta pela ampliação do direito à instrução e ao sufrágio universal, 1920 como década em que os debates giram em torno da emancipação, da conquista do direito ao voto e da presença das mulheres na estruturação das primeiras organizações sindicais, sendo na década de 1970 o momento no qual sobressaem temas como liberdade sexual, direitos reprodutivos, tendo destaque ainda a participação das mulheres na luta pela redemocratização do país. O texto é limitado, porém, pelo fato de não contemplar as lutas, nesses períodos, de mulheres indígenas e negras.

Ainda nessa seção, temos o artigo de Branca Moreira Alves, intitulado “A luta das sufragistas” (1980), no qual a autora, a partir do recurso à história comparada, traça as similaridades e distinções entre as lutas das sufragistas brasileiras e norte-americanas. É importante destacar que a década de 1980 é um ambiente propício para as reflexões em torno da presença das mulheres na vida política do país devido aos debates e movimentos por redemocratização, somados à campanha pela Constituinte.

Esse debate é complementado, na mesma seção, pelo texto “A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: memórias para o futuro” (2000), em que Jacqueline Pitanguy rememora as demandas e reivindicações das brasileiras, nesse processo, sob a ótica do feminismo e dos direitos humanos.

A segunda seção, intitulada “Bandeiras tornam-se objeto de estudo”, dedica-se à construção do campo dos estudos de gênero e dos estudos feministas e à relação mútua entre conhecimento acadêmico e luta política. Os artigos são dedicados a temas como violência, relações entre classe e gênero e o percurso do movimento feminista no país, com a presença de autoras como Heleieth Saffioti.

Já na seção “Interseccionalidades: pioneiras no feminismo brasileiro”, destaca-se o papel de autoras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro nos debates sobre a desigualdade de gênero a partir da intersecção com outras desigualdades, sobretudo de raça e classe. No artigo “Racismo e sexismo na cultura

brasileira” (1984), Lélia Gonzalez, dialoga com autores da psicanálise, como Fanon e Freud, para refletir sobre o racismo brasileiro e seus fundamentos nos ideais de democracia racial, por ela refutados. A autora apresenta o racismo como construção ideológica com benefícios sociais e econômicos para brancos de todas as classes sociais e destaca, a partir do estudo de fontes primárias ou das primeiras teorias sobre a sociedade brasileira, como a do sociólogo Gilberto Freyre, a construção narrativa da mulher negra como objeto sexual.

O capítulo conta ainda com dois artigos de Beatriz Nascimento: “A mulher negra no mercado de trabalho” (1976), dedicado às distinções entre mulheres brancas e negras no acesso às oportunidades profissionais, destacando-se o debate em torno do fator racial como causa das condições de subalternidade da mulher negra neste âmbito; e “A mulher negra e o amor” (1990), em que a autora retoma suas análises sobre o acesso e a circulação das mulheres negras no mercado de trabalho, criando correlações entre qualificação profissional e vida afetiva, para analisar os impactos dos padrões estéticos embranquecidos e do racismo na vida amorosa das mulheres negras.

Por fim, “Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro” (2003), de Sueli Carneiro, é o desejado contraponto aos demais artigos, que se propuseram a traçar uma história do feminismo no Brasil, sem que abarcassem, no entanto, o papel das militantes e pesquisadoras negras nas suas narrativas. Além de nos situar sobre a importância das militantes negras na construção do feminismo no país, a autora reflete sobre a relevância da sua luta na elaboração de políticas públicas afirmativas em diferentes campos, como saúde, educação e segurança.

Atendendo à hipótese levantada pela organizadora, na “Introdução”, do pensamento feminista como uma epistemologia, a seção “Em busca de novos caminhos críticos” é tanto formada por artigos recentes, dedicados a analisar os impactos desses movimentos pioneiros na conquista de direitos políticos e sociais, como a Lei Maria da Penha, por exemplo, analisada por Lourdes Maria Bandeira no texto “Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação” (2011), como por artigos escritos no final da década de 1990, marcando a transição de uma geração de feminismos, cujos retrospectos e emergências epistemológicas se fazem presente no artigo de Margareth Rago, intitulado “Epistemologia feminista, gênero e história” (1998), no qual a autora interpela a ciência e seus fundamentos, propondo que o feminismo é, mais do que um tema, um modo de pensar, conhecer e interpretar as relações sociais.

Ainda que pretenda mapear a emergência dos estudos de gênero e feministas no Brasil, o livro tem pesquisas majoritariamente realizadas e publicadas no Sudeste e, se são poucos os trabalhos que se dedicaram às realidades e problemas das outras regiões do país, são ainda mais raros aqueles enunciados a partir desses outros contextos. Nesse sentido, cabe problematizar que, para além das assimetrias de gênero, temos ainda que refletir sobre as assimetrias regionais, presentes na circulação e distribuição do conhecimento feito por e sobre as mulheres.

Por fim se faz relevante destacar que *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* é, na prática, um livro-luta. Um livro que surge no momento do recrudescimento do projeto conservador no Brasil – projeto esse que tem como uma das suas principais características o retrocesso frente aos direitos e ao protagonismo

das mulheres nesta sociedade. Nesse sentido, assim como a história que narra e sistematiza, a obra é a atualização da junção entre pesquisa acadêmica e militância. Um livro a partir do qual Heloisa Buarque de Hollanda reafirma sua posição de intelectual, professora e ativista, e que, somado aos outros livros organizados pela autora, constitui-se como uma rica e vasta contribuição para os estudos de gêneros e para a sistematização do pensamento feminista no país.

SOBRE A AUTORA

GLEYCE KELLY HEITOR é doutoranda em História Social da Cultura na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
gkheitor@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6387-443X>

REFERÊNCIAS

- COTIDIANO. (1971). Compositor e intérprete: Chico Buarque. In: BUARQUE, Chico. *Construção*. Phonogram/Philips. LP (1971), CD (1988).
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GROSGUÉL, Ramón. The implications of subaltern epistemologies for global capitalism: transmodernity, border thinking and global coloniality. In: ROBINSON, William; APPLEBAUM, Richard (orgs.). *Critical globalization studies*. London: Routledge, 2005.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. [Entrevista concedida a] Antonio Herculano Lopes e Joëlle Rouchou, com a colaboração de Ana Pessoa e Beatriz Resende. *Escritos* – Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa, ano 7, n. 7, 2013, p. 349-367.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- RIBAS, Cristina. *Vocabulário político para processos estéticos*. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://vocabpol.cristinaribas.org/wp-content/uploads/2015/01/vocabpol_links-completo.pdf. Acesso em: 1º set. 2020.
- SLAM DAS MINAS. Manifesta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xLJWFiGYNwo>. Acesso em: 1º set. 2020.
- VOCÊ não entende nada. (1972). Compositor e intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano. *Arte de Caetano Veloso*. Polygram/Philips, CD, 1988.
- WOOLF, Virginia. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

Fotografia de Clímene de Carvalho, dedicada ao professor Mário de Andrade, por ocasião da formatura no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo. 3/4/1934. Arquivo IEB/USP, Fundo Mário de Andrade, código de referência MA-F-1479.



DOCUMENTAÇÃO •
DOCUMENTS)

Atenciosamente Professor
Mário de Andrade
da minha
Uma lembrança
Clímene
São Paulo, 3-4-34

MR. SILVEIRA CAMPOS N.º
TEL. 7-1258 - S. PAULO

Diários de Maria Isabel Silveira: vestígio e inscrição de uma voz

[*Diaries of Maria Isabel Silveira: trace and inscription of a voice*]

Mariana Diniz Mendes¹

Agradeço ao meu orientador, professor Marcos Antonio de Moraes, por propiciar meu encontro com os diários de Maria Isabel Silveira e pela atenção, precisão e generosidade com que vem me guiando. Agradeço a Elisabete Marins Ribas, Bete querida, pelo tanto que me ensina sobre o maravilhoso mundo dos arquivos pessoais. E, por último, meu agradecimento a Carolina Pulici, pela amizade e diálogo constante.

RESUMO • Este artigo aborda o conjunto de diários pertencentes a Maria Isabel Silveira, casada com o escritor e político Valdomiro Silveira, cujo acervo pessoal foi doado ao IEB/USP em 2006. Em meio aos documentos, atualmente sob a guarda da instituição, destaca-se o conjunto de 62 cadernos que pertenceram a Maria Isabel, entre os quais os volumes que acolheram a sua escrita diarística como registro do cotidiano de sua família, especialmente de seus filhos e, posteriormente, de seu dia a dia. O presente estudo versa sobre materialidade documental, escrita feminina e memória das mulheres, tendo como *corpus* os diários de Maria Isabel, uma mulher que, com rigor e disciplina, escreveu sobre si e, conseqüentemente, sobre sua época. • **PALAVRAS-CHAVE** • Diário; memória; narrativas; Maria Isabel Silveira; história das

mulheres; escrita feminina. • **ABSTRACT** • This article presents the investigation made from the set of diaries belonging to Maria Isabel Silveira, wife of the writer Valdomiro Silveira, whose personal collection was donated to the IEB/USP in 2006. Amid the documents, currently under the custody of the IEB Archive, stands out 62 notebooks by Maria Isabel that adopts diary writing as a record of her family's daily life, especially her children, and later, of her daily life. The present study deals with documentary materiality, feminine writing and women's memory, having as corpus the diaries of Maria Isabel, a woman who with rigor and discipline, wrote about herself, and, consequently, about her time. • **KEYWORDS** • Diary; memory; narratives; Maria Isabel Silveira; women's history; feminine writing.

Recebido em 15 de setembro de 2020

Aprovado em 26 de outubro de 2020

MENDES, Mariana Diniz. Diários de Maria Isabel Silveira: vestígio e inscrição de uma voz. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 77, p. 220-250, dez. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v117p220-250>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

*O diário é a âncora que raspa o fundo
do cotidiano e se agarra às asperezas
da vaidade.*
(BLANCHOT, 2005, p. 273).

Escrever é viver mais.
(André Comte-Sponville, 1997, p. 37).

Enxergar o passado das mulheres com clareza é um desafio das pesquisas acadêmicas uma vez que elas estiveram mergulhadas em silêncios impostos, anulando a importância de suas próprias histórias. Em uma sociedade com tantas desigualdades e discriminações também evidenciadas nas questões de gênero, muito se ganha ao fazer emergir novos objetos, como diários, que suprem uma lacuna historiográfica. Tendo isso em vista, as próximas páginas se dedicarão a apresentar os diários de Maria Isabel como fonte privilegiada de investigação.

Em agosto de 2006, o Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP) recebeu o acervo pessoal de Valdomiro Silveira (1873-1941). Documentos, livros, manuscritos, cartas e fotografias foram doados por Isabel Leal Góes e Ana Maria Leal Góes de Mello, neta e bisneta do autor paulista. Segundo de oito filhos do jurista João Baptista da Silveira e Cristina Alzamora da Silveira, sua biografia é extensa e multifacetada: advogado formado nas arcadas do Largo São Francisco, herdou do pai não apenas a profissão, como também a paixão pelas letras. Além da advocacia, do jornalismo e da literatura, esteve à frente de cargos políticos – secretário da Educação do Estado de São Paulo, deputado estadual pelo mesmo estado e vice-presidente da Constituinte Paulista. Como escritor, Valdomiro se dedicou a pesquisar o universo caipira. Seus principais livros são: *Os caboclos* (1920), *Nas serras e nas furnas* (1931), *Mixuangos* (1937) e *Leréias* (póstumo).

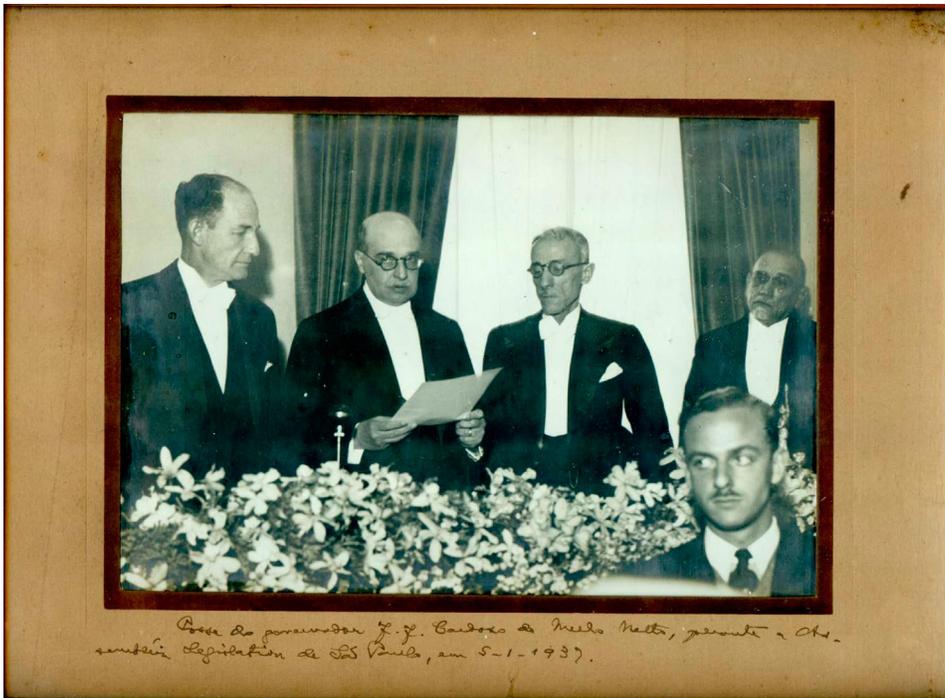


Figura 1 – Valdomiro Silveira, ao centro, à direita de José Joaquim Cardoso de Melo Neto, empossado governador de São Paulo em 1937.

Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro Silveira, código de referência VS-F-017

Em meio aos documentos de Valdomiro Silveira, destaca-se um conjunto de cadernos de Maria Isabel Silveira (1880-1965), casada com o escritor. Neles, ouve-se a voz de uma mulher que tomou para si o projeto de registrar seu dia a dia regularmente, durante anos de sua vida longa. Ao todo 62 diários se misturam ao volumoso material do marido. No parecer que documenta a doação, a professora Telê Ancona Lopez registra: “Agregado a esse conjunto, o diário de Isabel Silveira surge como um documento relevante na esfera da história do cotidiano”². Dos cadernos, 54 pertenceram a Isabel e percorrem 57 dos 85 anos vividos. Como escritora, Isabel publicou artigos humorísticos na imprensa sob o pseudônimo de “Baronesa de Itororó” e o livro de memórias *Isabel quis Valdomiro*, em 1962, pela editora Francisco Alves, que narra a história de seu casamento e da vida ao lado do marido.

2 Memorando (MEMO.Dir/009/IEB/18.08.2006) de doação, presente no processo USP número: 2006.1182.319.



Figura 2 – Retrato do casal, 1904. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro Silveira, código de referência VS-F-001

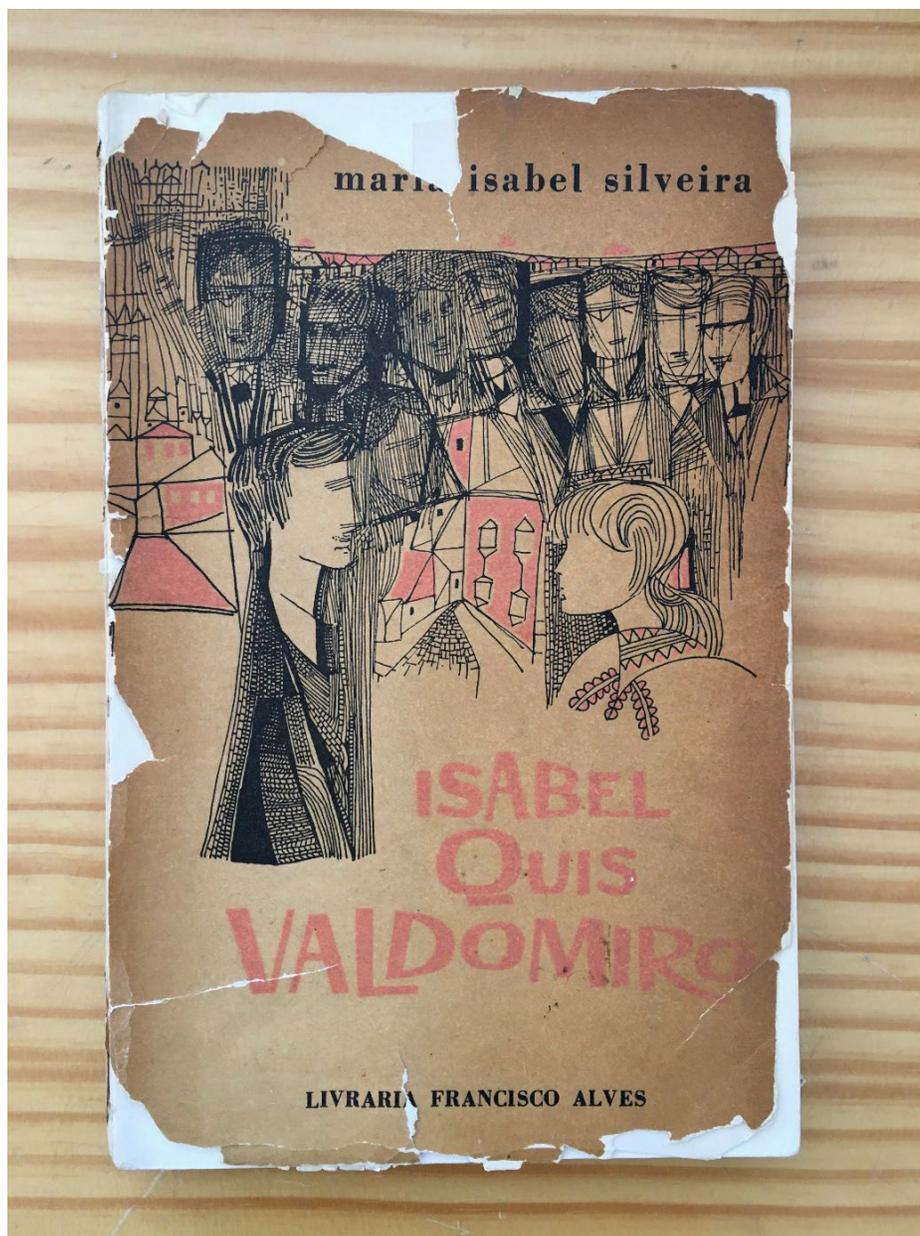


Figura 3 – Capa do livro publicado em 1962

O vultoso *número* de páginas, linhas e palavras manuscritas revela o gosto de Maria Isabel pela escrita. O diário mais antigo encontrado no acervo exhibe, no registro inaugural, a data 24 de dezembro de 1908; a última entrada do último diário foi produzida em 12 de junho de 1965, apenas dois meses e sete dias antes de morrer. Na apresentação de seu livro de memórias, Isabel refere-se aos diários: “Esse trabalho, que seria difícil se o quisesse realizar apenas com o auxílio da memória,

foi-me facilitado pelos ‘diários’ que escrevi na ocasião em que meus cinco filhos eram pequenos” (SILVEIRA, 1962, p. 8).

Em uma passagem sobre a visita de Rui Barbosa à sua casa, é perceptível o orgulho que sentia e o valor que a memorialista concedia à prática:

Recebi-os também em nossa casa [Rui Barbosa e sua esposa dona Marianinha], onde lhes ofereci um chá e lhes apresentei nossos quatro filhos. Gostaram muito deles. Quando lhes contei que fazia o “diário!” de todos, um por um, Rui comentou com aquela excelsa bondade que o caracterizava:

– Basta isso para definir seu caráter, dona Isabel. (SILVEIRA, 1962, p. 143).

Valdomiro e Isabel casam-se em 1905, em São Paulo, viajam para a lua de mel em Santos, onde vivem por 36 anos, até a morte dele, em 1941. O casal e os cinco filhos – Junia (1906), Valdo (1907), Isa (1910), Belkiss (1912) e Miroel (1914) – passam boa parte de suas vidas em sua residência na rua Conselheiro Nébias, 816. A casa recebia com regularidade alguns dos escritores e poetas daquele tempo: Monteiro Lobato, Martins Fontes, Claudio de Souza, Ricardo Gonçalves, Vicente de Carvalho, Francisco Escobar, além de políticos, como Rui Barbosa, por exemplo. Em Santos, Isabel iniciará a escrita de seus inúmeros diários. Nota-se a linhagem intelectual da família: Maria da Glória Quartim (memorialista), Yone Quartim de Moraes (escritora), Alarico Silveira (jornalista), Dinah Silveira de Queiroz (romancista), Helena Silveira (cronista), Isa Silveira Leal (escritora e tradutora), Breno Silveira (jornalista), Miroel Silveira (escritor, diretor e crítico de teatro), Ênio Silveira (editor) e Belkiss Silveira Barbuy (filósofa) – todos nomes de destaque da época em que viveram.

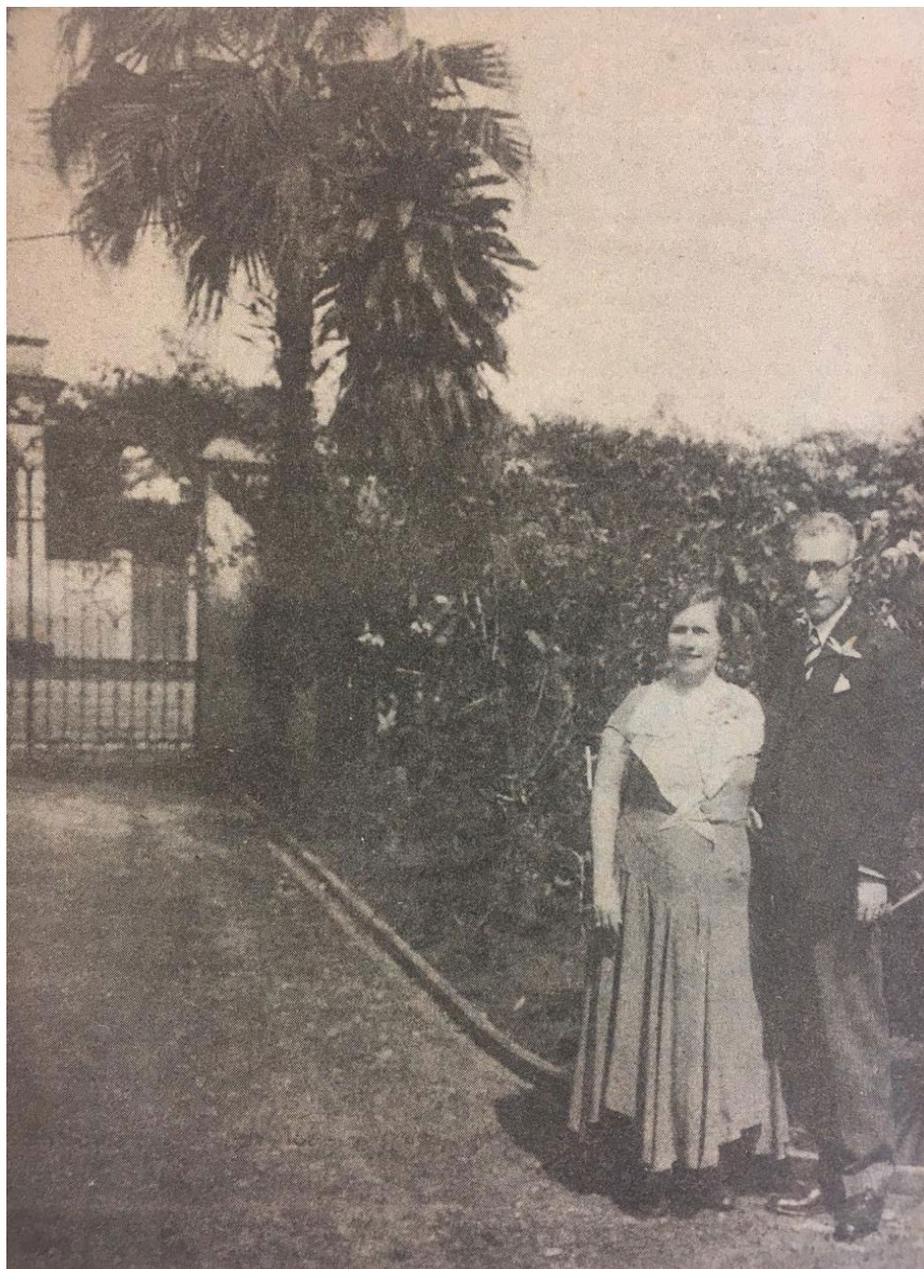


Figura 4 – Isabel e Valdomiro. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-F-002



Figura 5 – O casal em foto de família. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-F-003

Os diários de Maria Isabel estão na contramão do diagnóstico mapeado pelas pesquisas acadêmicas que problematizam o escasso material documental (fontes historiográficas e sociológicas) sobre a mulher brasileira. O número 71 da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, organizado pelas professoras Ana Paula Simioni e Maria de Lourdes Eleutério, apresenta um rico dossiê para abordar duas questões interligadas: “1) a precariedade de fontes disponíveis para se reconstituir uma história das mulheres; 2) as complexas relações históricas e sociais que envolvem o reconhecimento da autoria feminina” (SIMIONI; ELEUTÉRIO, 2018, p. 20). Se os diários de Maria Isabel representam uma exceção nesse contexto pelo fato de seu marido ser figura importante na área literária, surge então uma pergunta automática: quanto do que as mulheres escreveram não terá se perdido? Em seu livro *Álbum de leitura*, Lilian de Lacerda traça o percurso de leitura e escrita de mulheres memorialistas investigando as práticas que cercavam essas atividades entre meados do século XIX e o início do século XX:

Muitas das autoras não tinham intenção prévia de publicação, visto que, como afirmou Cecília Assis Brasil, a prática da escrita fazia parte de uma rotina de moças que guardavam em seus cadernos amores secretos. Se esse era o propósito, ou um dos propósitos da escrita íntima feminina, seu fim acabava sendo a fogueira, uma vez que os cadernos escondiam mistérios, sentimentos e desejos proibidos pela moral que regia a moça de boa família. (LACERDA, 2003, p. 50).

No âmbito da arquivística, um documento é arquivado por ser considerado importante para a memória, o que torna os arquivos de instituições, públicas ou privadas, intrinsecamente relacionados às esferas de poder. São lugares de legitimação da cultura dominante. A escrita de mulheres representa uma pequena parcela dentro dos arquivos brasileiros. Se as mulheres escreveram muito, esses textos se perderam, e se não aparecem é de se supor que refletem o silêncio e o silenciamento historicamente impostos às mulheres. A questão demonstra o caráter interdisciplinar do presente estudo em curso por mobilizar um diálogo com diversos saberes – gênero, literatura, arquivística e história social. A abundância de cadernos denota a importância de delimitar a pesquisa, por isso este artigo expõe a gênese da escrita a partir dos dez diários mais antigos encontrados no acervo – “diários dos filhos” e do Diário I, do ano de 1925, quando Isabel se concentra exclusivamente em escrever sobre si.

MARIA DA GLÓRIA QUARTIM DE MORAES: “NÃO SOU UMA MULHER, SOU UMA PEDRADA!”³

Da mesma maneira que é preciso apresentar Valdomiro para chegar aos diários, a mãe de Isabel, Maria da Glória Quartim de Moraes (1850-1937), é a segunda figura incontornável para compreender a importância da escrita na vida da filha. Dos 62 cadernos que compõem o Fundo Valdomiro Silveira, oito não são de Isabel. Seis são de Maria da Glória, carinhosamente conhecida como D. Maricota⁴. A miscelânea de cadernos da mãe misturados aos da filha evidencia a prática da escrita como parte importante da cultura familiar. Convoco Isabel para apresentar a figura marcante de Maria da Glória:

Minha mãe, Maria da Glória (só a chamavam de Maricota), era uma criatura de forte personalidade, originalíssima. Meus filhos não têm a puxar cabeça apenas do lado Silveira, pois também minha velha, nascida numa época em que se negava à mulher até o direito de aprender a ler e a escrever, soubera abrir seu caminho lendo, investigando, convivendo com homens de cultura. Sua roda não se compunha de comadres idiotas, e sim das mais sólidas culturas do seu tempo: o Brigadeiro Machado de Oliveira, Pedro Taques, Padre Valadão, Emilio Vautier, Manoel Dias de Toledo Júnior, Américo de Campos, dom Manoel do Vale, Dr. Vicente Cabral, Huascar Vergara, Luís Gama, Crispiniano Soares, Angelo Agostini, Joaquim Augusto e Júlia Azevedo e tantos outros. Como tantos espíritos de seu tempo sofrera influência voltairiana, e tendia para o materialismo e a sátira. Muitos anos mais tarde, porém, quando perdeu meu mano Carlos, barbaramente assassinado em Bauru, passou por uma crise religiosa e converteu-se ao espiritismo, em cuja crença morreu aos 86 anos de idade, no ano de 1937. (SILVEIRA, 1962, p. 161).

3 Conforme está registrado em *Reminiscências de uma velha* (MORAES, [1981], p.9).

4 Dois são atribuídos a Isabel (a neta que assinou a doação do acervo ao IEB/USP) e um último, a Júnia, a primogênita do casal, com a finalidade de contar a história da família



Figura 6 – Dona Maricota, mãe de Isabel, em Caxambu (MG). Fonte: Moraes, [1981], p. 7

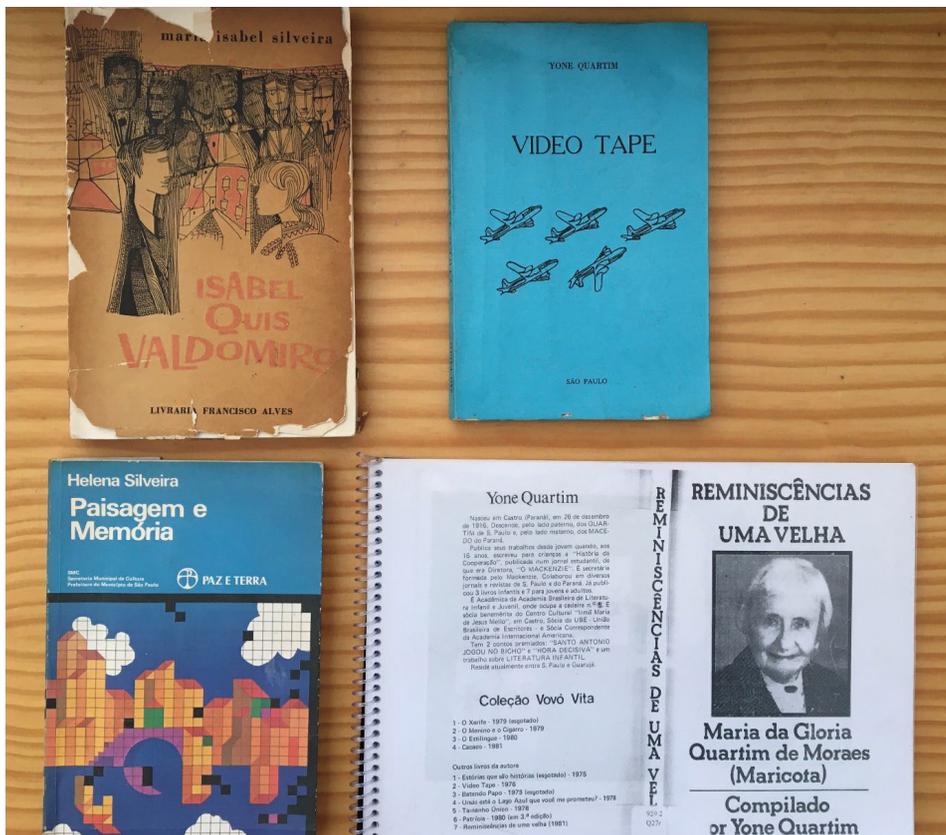


Figura 7 – Livros de Isabel, de suas sobrinhas Yone Quartim e Helena Silveira e de sua mãe, D. Maricota

Os cadernos em que D. Maricota contava suas lembranças são conhecidos de toda família e deram origem a *Reminiscências de uma velha*, compilação póstuma e autofinanciada pela neta, Yone Quartim de Moraes. No cotejo do livro com os originais, evidencia-se o processo transformador de reestruturação e edição de um texto. Yone organiza, seleciona e alinhava as lembranças de infância, mocidade e de parte da vida adulta da avó assumindo a coautoria e suprimindo o viés político contundente e o estilo verborrágico que aparece nos manuscritos. Seus cadernos misturam máximas religiosas, filosóficas e políticas com relato memorialístico. São textos dotados de diferentes tons e intenções, em que se apresenta uma escrita empenhada politicamente, como no trecho a seguir:

Monarquia e República.

Nascida na época monárquica do Brasil, nunca quis aderir à República; isto é (trocar uma coroa por uma carapuça?).

Uma repugnância por tudo que acanalha, como nas repúblicas, desde que elas favorecem paixões incontidas!

Numa época de progresso e reivindicações científicas, as monarquias tornam-se necessárias, sendo, como são, garantias de estabilidade, tão necessárias à vida das nações. Os povos, munidos de constituições adiantadas, poderiam evoluir com segurança. Como as serpentes das quais tiraram-se os dentes, esses privilegiados engaiolados serviriam de fiadores da paz e da ordem, tão perturbada por esses que com a democracia tudo podem atingir, cheios de soberba e desprovidos de escrúpulos! Indecentes!

Com o desaparecimento das monarquias, desapareceu a cortesia, o respeito, a decência e as boas maneiras!!

Para que vestíbulos? A honra? De que serve? Os republicanos, com a facilidade de tudo atingir, lembram-me burros a escoucearem diante do cocho em que está o milho! Perdendo toda a compostura que dignifica o homem!

A sinceridade e a confiança desapareceram! Sentem-se sempre mal as repúblicas! Em vez de evoluções, fazem revoluções onde inocentes e incautos perdem a vida!

Hoje não se usa pudor filosófico e cível!

Tenho a honra de apresentar o B. R. A. S. I. L. Atual.

Monarchia e Republica.

Nascida na epocha Monarchica do Brasil, nunca quiz adherir à Republica; isto é; (trocar uma corôa por uma carapuça?)

Uma repugnancia por tudo que aca nalha, como nas Republicas, desde que ellas se vorecem fraquezas incontidas!

Numa epocha de progresso e reivindicacões scientificas as Monarchias, tornam-se necessarias, sendo como sam, garantias de estabilidade, tam necessarias a vida das nacões.

Os povos, munidos de constituições adiantadas, poderiam evoluir com segurança. Como as serpentes as quaes tiraram-se os dentes, esses ^{pre}privilegiados engaistados, serveriam de diadores da paz e da ordem, tam perturbada por esses que com a Democracia tudo podem attingir, cheios de soberba e desprovidos de escrupulos! Indecentes!

Com o desaparecimento das Monarchias, desapareceu a cortexia, o

Figura 8 – Registro de um dos diários de D. Maricota. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-CAD-MAR-001



Figura 9 – Cadernos de D. Maricota. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, códigos de referência VS-CAD-MAR-001 a VS-CAD-MAR-006

COSTURAR UM DIÁRIO: TRABALHO MANUAL E ARTÍSTICO DA MULHER

Quarta dos nove filhos de Maria da Glória Quartim de Moraes e João Correa de Moraes, Isabel cresceu em uma família em que a mãe escrevia e o pai era uma figura ausente, que cedo abandonou a casa, deixando a prole aos cuidados da mulher. Tal fato é corroborado pela pouca referência a ele nos diários. Se, por um lado, Isabel não teve formação que lhe propiciasse uma profissão formal, por outro teve rica vivência intelectual e cultural. Lia em italiano e francês. Sendo dona casa, esposa e mãe – identidade feminina condizente com sua época, formação e classe social –, o ato de escrever em um diário se torna um compromisso que ela exerce consigo mesma, com disciplina e constância.

Porém, não é de repente que Isabel e a escrita diarística se encontram; os cadernos indiciam um significativo percurso até o momento em que elege o gênero como favorito. Sendo uma das formas memorialísticas da escrita de si, o diário tem como principal característica a fidelidade ao calendário. As entradas, ou datas da escrita, registram o cotidiano. Fragmentado e em permanente construção, a princípio o diário não é destinado a publicação, sendo um texto sem destinatário aparente. Se, por um lado, as entradas moldam a forma de um diário, por outro, o conteúdo com que se preenche cada entrada não respeita regras. Cada diarista cria seu método e estilo, sendo comum inserir no corpo do diário elementos variados, como citações, fotos, cartas, poemas, narrativas. A criação de códigos para preservar segredos é recorrente entre diaristas, conforme a explicação de Françoise Simonet-Tenant (2004) sobre o diário como um espaço inviolável. E, quanto mais escreve, mais o diarista desenvolve marcas e características próprias.

Os dez diários mais antigos conservados por Isabel formam um primeiro conjunto, preservando a memória de cada um de seus filhos, portanto “diário dos filhos”. Esses cadernos se inter-relacionam não apenas cronologicamente (compreendem o período de 1908 até 1919), mas também na materialidade. Quatro deles foram feitos à mão. São folhas de almaço de gramatura espessa, no formato 16 x 22,5 cm, recortadas (ao meio?) e costuradas com linha vermelha em forma de caderno com 10 folhas cada. A irregularidade no corte do papel e o arremate da costura evidenciam as mãos, o trabalho artesanal. O conjunto aponta para o caráter experimental desse conjunto de cadernos. Não há dados seguros para se afirmar que foram feitos e costurados pela própria Isabel, que gostava de coser e fazia isso com frequência, de acordo com relatos encontrados nos diários. É bem possível que tenha sido ela também a mãe dos cadernos, ou seja, que ela os tenha criado, assim como criou os filhos – o gesto da mãe que cobre todas as instâncias da maternidade, inclusive a da feitura dos cadernos que abrigam as memórias dessas infâncias.



Figura 10 – Conjunto “diários dos filhos”. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, códigos de referência VS-CAD-MI-001 a VS-CAD-MI-010

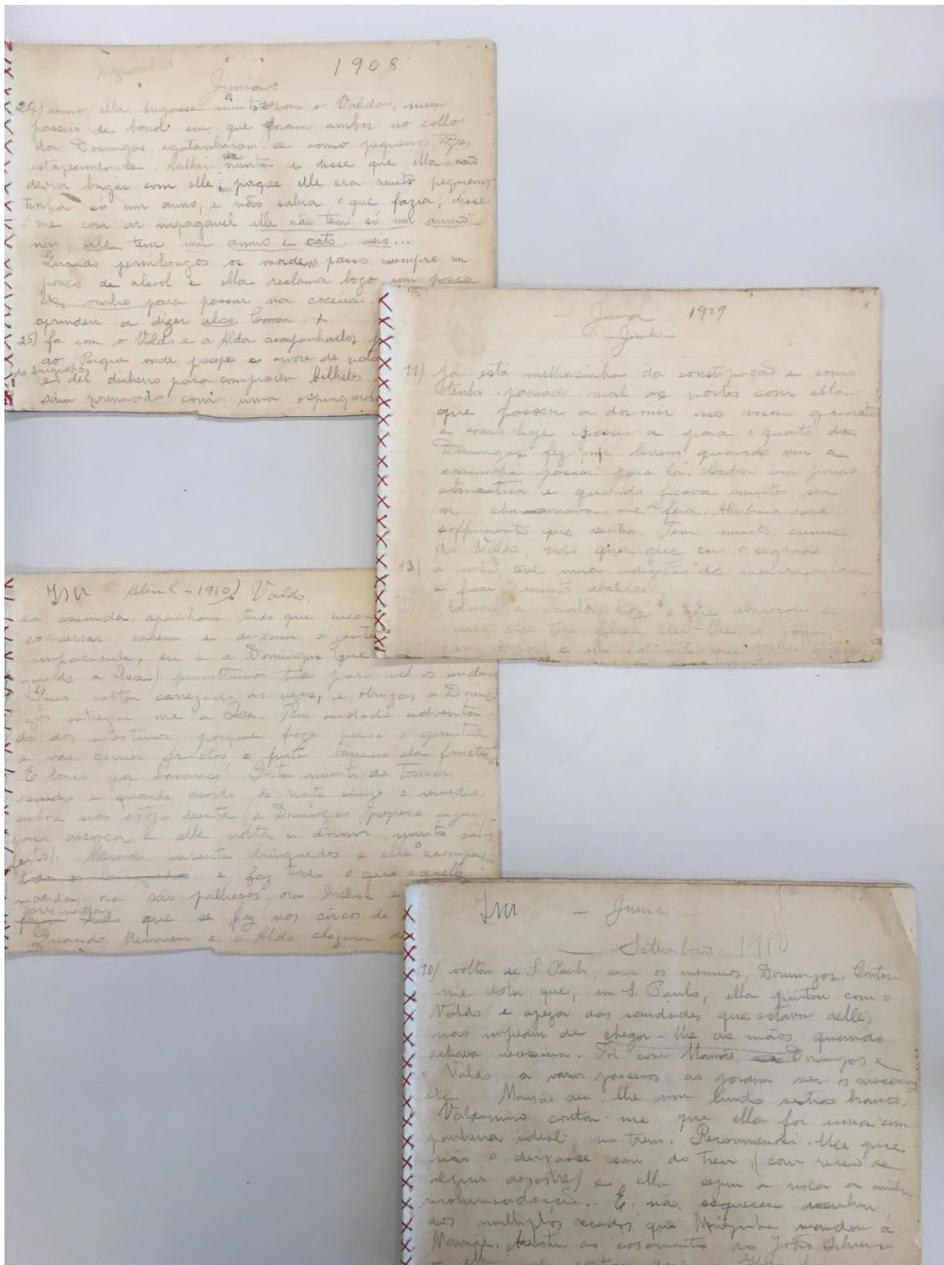


Figura II – Cadernos dos filhos costurados manualmente. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, códigos de referência VS-CAD-MI-001, VS-CAD-MI-002, VS-CAD-MI-003, VS-CAD-MI-005

Observando a materialidade, o conjunto revela-se como uma espécie de laboratório para a escrita que se firma depois, nos diários que aparecem em 1924 e 1925. Os “diários dos filhos” apresentam uma escrita instável, como se ela ainda

não tivesse se apropriado inteiramente da forma. Nota-se a preferência da escrita a lápis. Folheando os diários, algumas marcas se sobressaem: palavras e frases sublinhadas e rasuradas. É instigante pensar que, mesmo escrevendo a lápis, Isabel não faz uso de uma borracha. Qual seria então a justificativa para o uso do lápis? Se, por um lado, pode sugerir descuido e pressa, por outro, demonstra um estar à vontade nesse espaço, a ponto de não querer perder tempo apagando. Segue escrevendo sem interromper, parecendo ser o objetivo principal da prática.

Os “diários dos filhos” remetem a um momento de experimentação em que Isabel se coloca com inteira liberdade diante da folha em branco. Marcados pela irregularidade, Isabel recheia os “diários dos filhos” com muitas narrativas, textos que começam sem data específica. Ela anota o mês, por exemplo, e escreve abaixo um texto corrido em prosa. Alguns saltos temporais às vezes são justificados:

(Infelizmente, por me sentir indisposta e andar sempre passando mal, deixei de tomar notas, justamente na ocasião em que ela esteve mais interessante e cheia de pilhéria, lembro-me de algumas graças que ponho agora e sem lembrar-me das datas.) Só guardei a data em que pôs os dentes que menciono. (II de outubro de 1911, diário de Isa).

Os “diários dos filhos” são *preenchidos de toda matéria que pulsa na vida de mãe*. Ela descreve as irritabilidades e doenças que sofrem (sarampo, desarranjos intestinais, asma, irritabilidade pela dentição etc.), os tratamentos e remédios, a interação das crianças com os empregados, se estão magras ou gordas e coradas, além das situações cômicas que vivenciam. Ainda na entrada mais antiga (24 de dezembro de 1908), nota-se o grifo de Isabel em algumas palavras indicando a fala de Júnia, com 2 anos e meio. Há uma mimetização da fala da criança. Será pensando em um futuro leitor (a própria Júnia, mais velha) que ela faz tais marcações?

Inicialmente, os diários tinham como finalidade abrigar as memórias da primeira infância dos filhos para serem reconhecidas posteriormente. No livro de memórias que publica em 1962, Isabel comenta a escrita dos “diários dos filhos” a partir de outro ponto de vista:

Chovesse ou fizesse sol, morta de sono, no meio dos maiores cansaços ou aborrecimentos, não deixei de ir anotando os acontecimentos dia a dia, semana a semana, ano a ano, e por isso eles não perderam seu sabor do momento nem ficaram falseados pela imaginação ou pela saudade. São dados autênticos, os de que me servi para escrever a história que aqui se inicia. (SILVEIRA, 1962, p. 8).

O distanciamento temporal ressignifica a finalidade dos diários apontando para um conjunto que serve de base para a escrita memorialística. Nesse caso, os “diários dos filhos” estão de acordo com a proposição crítica de Lejeune (2015, p. 15), em “O diário: gênese de uma prática”, ao assegurar que o diário não é uma obra em sua finalidade, mas pode abrigar e testemunhar uma obra que nasce simultânea ou posteriormente.

Isabel escreve para realçar os feitos dos filhos pelo aspecto do que pode ser memorável. A escrita se dá pela admiração de *mãe zelosa em observar o desenvolvimento*

e amadurecimento da sua prole. Por se orgulhar das crianças que tem, ela pode, quem sabe, se orgulhar da mãe que é:

Fala corretamente, emprega termos, conta que levou o tombo e disse: essa cama é mais perigosa.... (29 de janeiro de 1909, diário de Júnia);

Alta noite ferrou uma prosa conosco a propósito de balas e biscoitos. Acorda numa lucidez espantosa. (31 de maio de 1913, diário de Isa).

A qualidade do que é memorável passa pela esperteza, pela graça dos filhos, pela sensibilidade que demonstram e pela rapidez com que aprendem. Com frequência são anotações que comprovam e aprovam o comportamento dos filhos e que reforçam a visão de mundo que cerca Isabel. Mãe que prezava a cultura, Isabel valorizava o aprendizado da língua francesa e inglesa, assim como desejava ver os filhos adquirindo conhecimentos musicais:

Estou ansiosa que ela aprenda música, pois quero que todos os filhos saibam-na bem. (29 de abril de 1913, diário de Júnia);

Tratei uma professora de francês de sociedade com Bijou, para falarmos bem o francês e chamo-a e ao Valdo para assistir as lições e irem familiarizando-se com o francês também. (7 de agosto de 1913, diário de Júnia).

DIÁRIO I: 1925 – ANO DO CASAMENTO DA PRIMOGÊNITA E CONSOLIDAÇÃO DA ESCRITA DIARÍSTICA

É de se perguntar o que teria feito Isabel documentar a si mesma durante tantos anos. O diário é associado, historicamente, a uma forma de escrita feminina:

Por essas características, que poderiam ser vistas inversamente como formas de descaracterização do texto, já que ele pode aparecer enxertado de variadas vozes e modelos discursivos, o diário íntimo foi uma das primeiras formas de manifestação escrita da mulher. Tanto é verdade que o primeiro livro memorialístico escrito por mulher de que se tem notícia no Brasil foi um diário, cuja elaboração teve início em 1893, embora sua publicação só tenha ocorrido meio século depois. (VIANA, 1995, p. 53).

Essa autora refere-se ao livro *Minha vida de menina*, de Helena Morley. Talvez tenha sido o apelo ao gênero o que tenha atraído Isabel uma vez que os diários mais antigos são escritos pela mãe. O primeiro diário em que escreve exclusivamente sobre si compreende o período de 1º de janeiro até 31 de dezembro de 1925. Sobram poucas páginas em branco de um total de 300; a diarista deixa de escrever em apenas 29 dos 365 dias desse ano. O Diário I se consolida materialmente como o preferido entre os tipos de caderno feitos de diário: tamanho 24,5 x 17 cm, pautado, lombada de couro, 150 páginas, capa lisa de estilo marmorizado. Nota-se uma moldura em que a escrita se encaixa repetidamente de maneira estável: o ano e o mês são escritos na primeira linha da primeira página centralizados; o número correspondente ao

dia segue na linha abaixo com um único sinal de parêntese separando-o do dia da semana que vem logo após. A caligrafia de Isabel é bonita e de fácil leitura, sua escrita é gramaticalmente correta e atenta; ela explora a linguagem em todos os aspectos: no vocabulário, no uso da pontuação, marca os estrangeirismos e expressa-se muito bem a ponto de sua escrita revelar uma ética, seus valores e visão de mundo

Quanto ao conteúdo, Isabel inicia as entradas contando a que horas acordou, descreve o tempo: se está calor, frio, venta (“noroestou”) ou chove, se nadou bem cedo, como de costume, e quem a acompanhou; o retorno para casa é seguido dos arranjos e arrumações para o almoço; descreve suas ações e os passeios *à tarde*; *se tomou chá e com quem e o jantar em família*. *À noite, é frequente Isabel registrar passeios como idas ao cinema ou saídas para tomar sorvete*. *As entradas terminam* com o registro das últimas sensações e sentimentos do dia, antes de incluir o horário em que se deita para dormir.

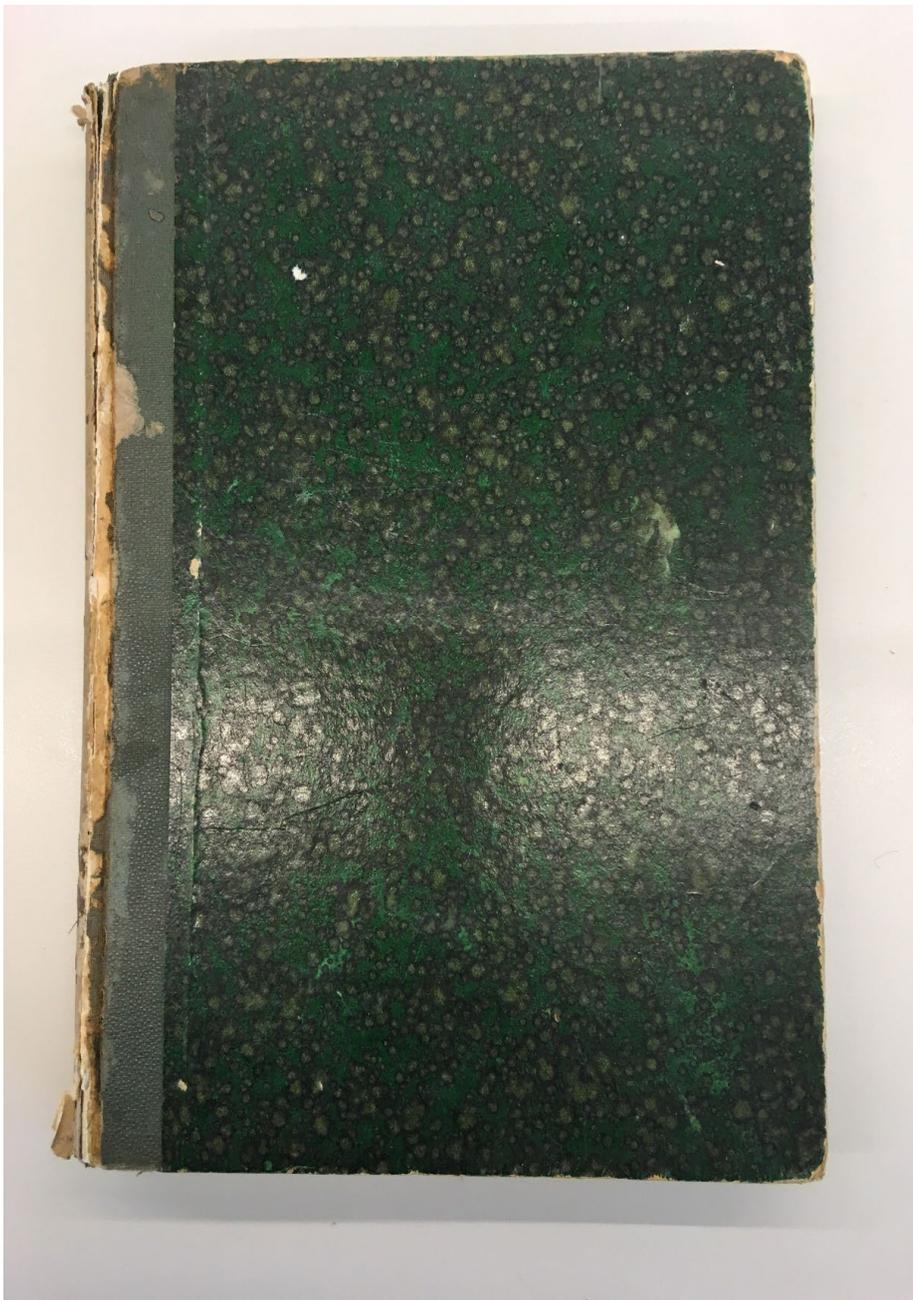


Figura 12 – Diário de 1925, com lombada de couro. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-DIA-MI-013

Janeiro - 1925.

1) entrei o anno bebendo, com todos a' mesa (isto a meia noite) um vinho espumante italiano, saudando a entrada de 1925 (VIII). Comemos castanhas, biscoitos, figos, passas, nozes, amendoas, avellãs etc. etc. Estava muito alegre. Deitamo-nos em seguida. Levantamo-nos cedo. Estive toda a manhã em arrumacões, depois descansei na cama, dormindo um pouco. Almoçamos a 1 hora, um lindo peixe, que estava delicioso, bebemos varios vinhos doces, que recebemos e outros que compramos. Comemos costurinhas etc. Casturei um pouco. Mantuse Heitor vieram nos ver e aqui estiveram duas horas e tanto. Aquelle deu-nos a linda peça "Embarque para Leythera" que nos encantou. A' tarde fomos ao banho de mar; encontramos na praia com Olga e Edmundo, tendo este

Figura 13 – Diário de 1925. A indicação da data com mês e ano centralizados e dia na primeira linha seguido de parêntese é uma característica da escrita diarística de Isabel. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-DIA-MI-013

A pesquisa da historiadora Vânia Carneiro de Carvalho (2008), *Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material – São Paulo, 1870-1920*, situa o momento de efervescência e de mudanças na vida familiar e urbana da cidade de São Paulo. A economia paulista enriquece com o café, e muitas famílias de fazendeiros mudam-se para a cidade. Criam-se novas práticas de consumo que inauguram um modo de vida burguês. Os diários de Isabel refletem esse contexto em que a crescente urbanização e a industrialização concebem a ideia de modernidade. Um dia com valor positivo e bem vivido para Isabel é um dia com atividades externas, muita ação, encontros e prosa. A ideia de novidade perpassa o momento:

9) sexta. Estudei mais de uma hora de piano de manhã. Calor horrível!
Depois do almoço fui para a cama de indisposta. Guaraci almoçou conosco.
Tirou retratos das meninas e também delas comigo. Fizemos uma orquestra.
Deitei-me cedo, o dia correu sem novidade. (Diário I, 9 de janeiro de 1925).

(Esqueci-me de fazer o diário de ontem (19), em que não houve novidade). Só foi Nenê que trouxe o Álvaro, a chamado telegráfico de Valdomiro, para fazer uma injeção antitetânica, pois ele enterrou um prego no pé. Dr. Odorico veio fazer a injeção. Fomos todos à tarde ao banho de mar, o que encantou o Álvaro, que não queria sair da água. À noite fui com Nenê à casa de Hortênsia, visitar Tia Amélia e voltamos logo.) (Diário I, 20 de janeiro de 1925).

Vimos para a estação para pegarmos outro trem para voltarmos. Jantamos no trem e não encontramos novidade. (Diário I, 26 de março de 1925).

O ano de 1925 é marcado por dois eventos importantes para a família Silveira: o casamento de Júnia, a primogênita, com Amílcar Mendes Gonçalves, em 22 de junho, e a reforma e mudança para a casa onde a família passa a morar definitivamente até a morte de Valdomiro, em 1941. Durante boa parte do primeiro semestre de 1925, todos os integrantes da família residem provisoriamente no hotel “Parque”, enquanto a casa é reformada, e Isabel claramente é quem coordena os trabalhos. A compra da casa é uma conquista em que ela muito se empenhou para convencer Valdomiro da importância de serem proprietários.

Nota-se o compromisso de Isabel com a sinceridade e a fidelidade a uma realidade. Ela confirma esse pacto quando diz ter se apoiado nos diários para dar origem ao livro, décadas depois. A base de sua escrita diarística é o enraizamento no cotidiano, e isso implica em ligação com os fatos. O diário registra o *eu* no papel, e aquele que escreve é o primeiro leitor dessa escrita de si. Porém, escrita é discurso, linguagem e representação; se iludirá aquele que não desconfiar da imagem de papel. O estilo regular e constante, inaugurado em 1925, ao qual se mantém fiel 40 anos depois, supõe uma figura única e ausente de ambivalências. Os diários de Isabel não se caracterizam pelo registro de confissões, de relatos de conflitos ou angústias. Nos dias em que registra choro, tristeza e aborrecimentos, por exemplo, há sempre uma mudança brusca de tom em seguida ou o ponto-final:

8) domingo. Estive toda a manhã na frente do hotel tomando ar e conversando com diversos conhecidos.

Valdomiro deixou-me num estado nervoso horrível, passei um dia tão aborrecido (como sempre). Deitei-me um pouco de dia, mas a manha do Paulico não me deixou dormir quase.

Amílcar chegou às 11 horas, almoçando conosco. À tarde também estive na frente vendo o corso e conversando com D. Bertha Schmit e D. Helena Allen. À noite Júnia cantou ao violão no salão, a pedido das famílias Schmit e Madeira. Deitei-me cedo e chorei como uma louca. Valdomiro foi passear com Julieta e quando voltaram já estava dormindo. (Diário I, 8 de março de 1925).

30) segunda. Fomos eu e Júnia com o Amílcar a S. Paulo para cuidar do enxoval e costureiras. Fizemos tudo a contento. Almoçamos com D. Julieta. Voltamos pelo trem das 4 e 15. Sr. Castanho trouxe-nos no seu auto. Veio de prosa conosco e correu tudo bem rápido. VIII.

Deitamo-nos cedo. Chorei muito. (Diário I, 30 de março de 1925).

26) sexta. Estive cedo em casa vendo as obras, estudei canto e piano. Recebemos de um cliente umas mexericas. Depois do almoço fui ao Parque visitar Alzirinha Assumpção e agradecer à Mme. Floville as gentilezas. Depois fui à cidade ao escritório, passando antes pelas lojas (para mandarem as contas) e pelo sapateiro da Isa. VIII. Estive com Mme. Alca, que me fez entrar, e Evelina.

À noite não saí. A Isa, Valdo, Belkiss e Miroel foram com presentes (vasilha de metal para pós de arroz, pós de arroz e pluma, além de um vidro de perfume lilás) visitar a Maria. Dia lindo! Valdo deu uma caixa de bombons. Nenezinha e uma filha do Dr. Reis (hóspede) vieram tratar de figurinos para escolher o modelo do vestido de casamento. Veio o moço da casa Pedro dos Santos, para encaixotar os presentes da Júnia. Comecei a ler o livro que dei a Valdomiro. Chorei um pouco antes de dormir. (Diário I, 26 de junho de 1925).

Exemplos como esses são recorrentes. Por que ela teria chorado? Quais são as contrariedades que acometem a vida de Isabel? Seu estilo de escrita não se caracteriza pelo sentimentalismo, mas por autodisciplina e controle.

Rio: XXX

Outubro - 1925

16) sexta. Estive quasi 15 dias no Rio.
Passeamos muito. Fiqui conhecendo
muitos passeios, restaurantes e cinema.
Fui ouvir ao Municipal a "Luz
de Lammemoor", pela Beló Lina
Castro. Fomos as coros do
Colégio Netto, João Luso e Goulart
de Andrade. Gostei muito de tudo.
Voltamos no "Geelandia" que
fez optima viagem. Na ida cygoei
muito, mas na volta quasi
nada, só tortura. No Rio: XXX
Já escrevi aos nossos amigos
do Rio e ao Saturnino Barbosa
sobre o pedido de D. Gabry.

Estamos com um cosinheiro de
nome Benedicto, cozinha bem mas
é muito cheio de historias e desrespeit-
cadas. Waldomir esteve ontem em S. Paulo
D. Elvira veio trazer as costuras, trouxe
Fomos a noite ver fita no Maximo
(eu e Mario). Mme Fracchioli e Vicenzi
Suzana fez as minhas mesas ao jantar - nos.

17) sabba
e fu
il, r
fomos
18) domi
so
pou
de
ver
19) seje
fui
um
mo
com
(10)
fita
20) ter
M
fo
21) qu
de
22) qui
ant

Figura 14 – Diário de 1925. Utilização de números romanos para manter privacidade. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-DIA-MI-013

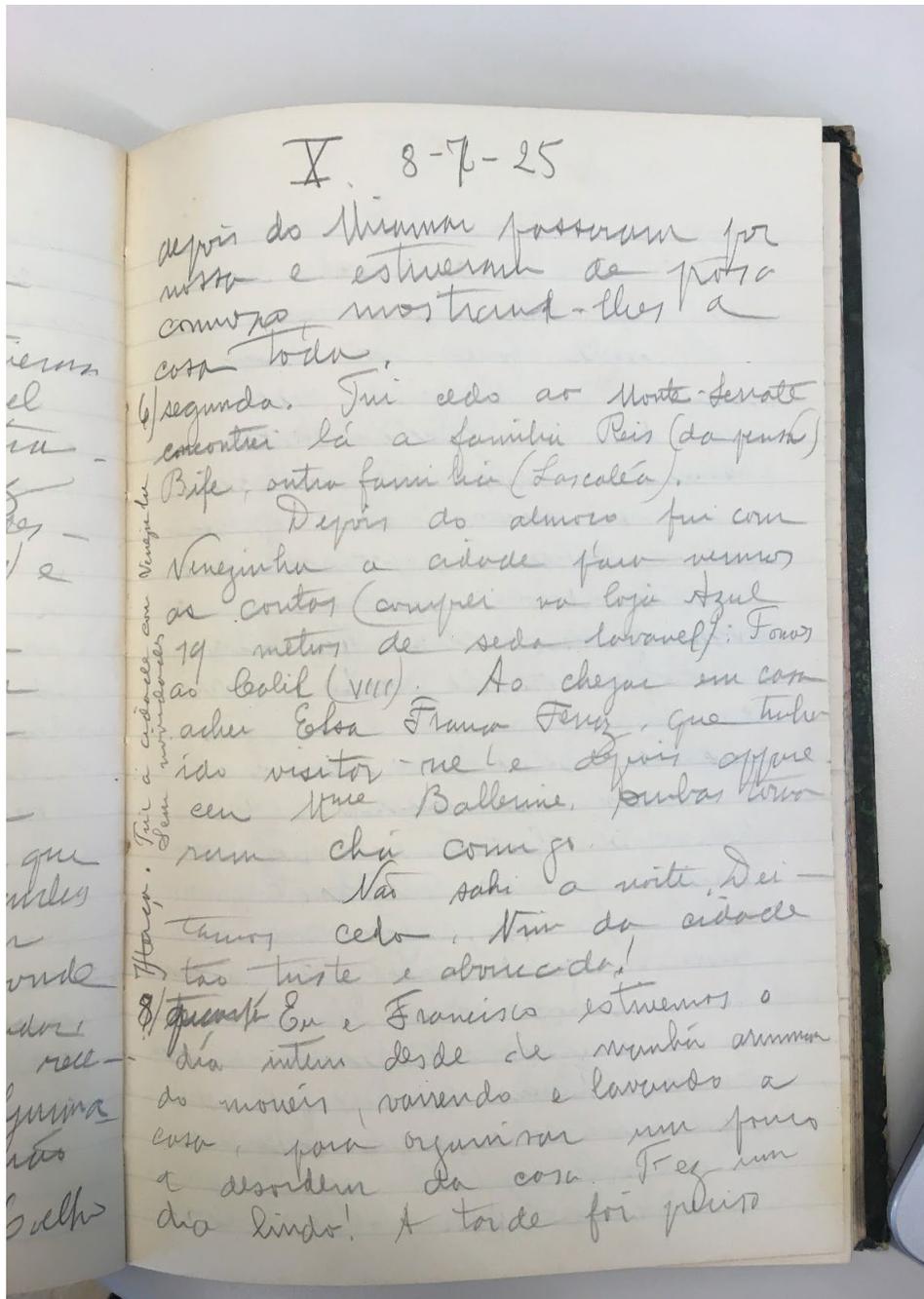


Figura 15 – Diário de 1925. Isabel usa um código próprio, que recebe variações, combinando números romanos e datas. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-DIA-MI-013

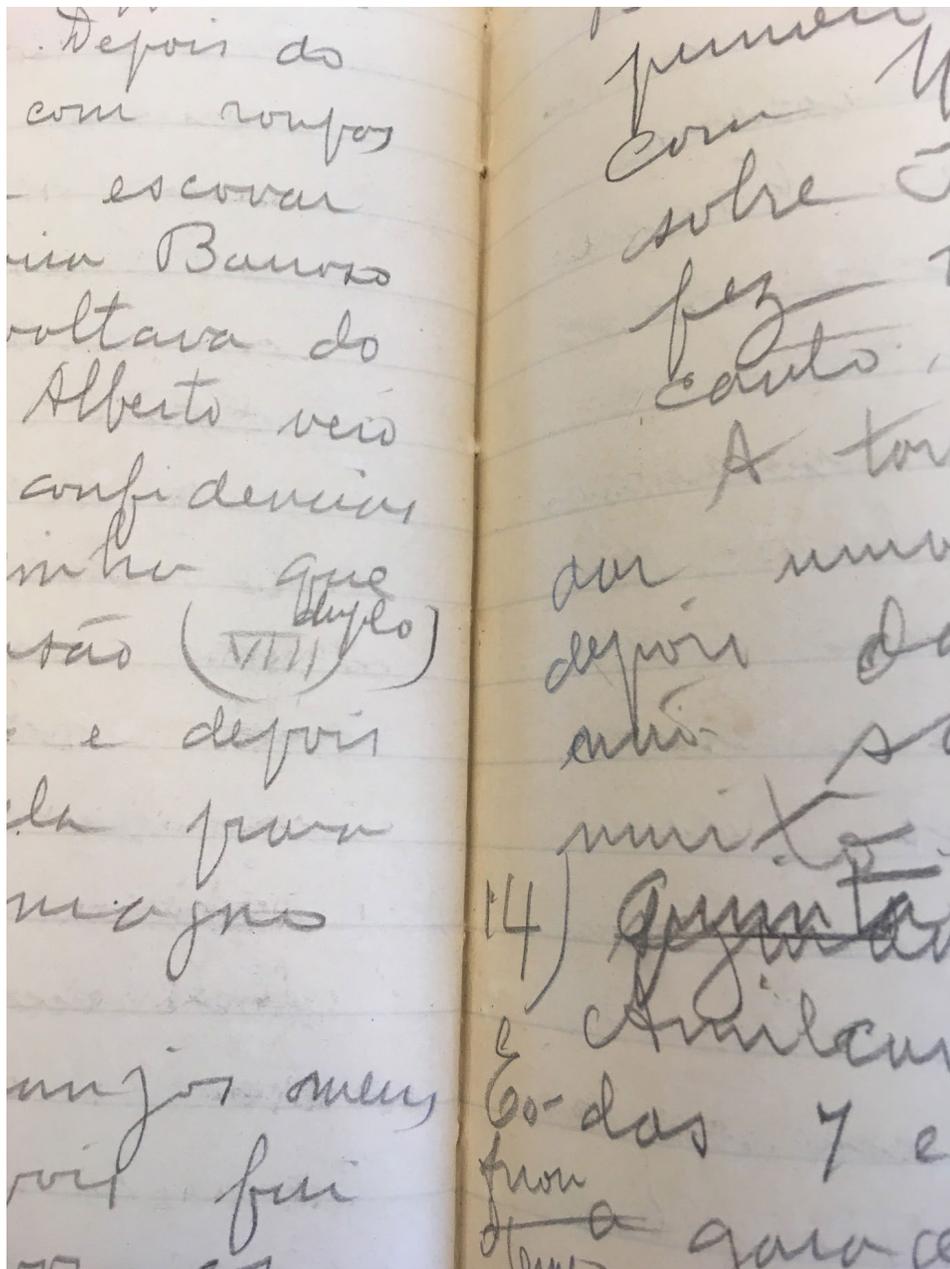


Figura 16 – Diário de 1925. O uso de alguns códigos, por exemplo, “VIII duplo”, é recorrente na escrita de Isabel. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-DIA-MI-013

Em seu estudo sobre a ideia de privacidade na experiência burguesa, Peter Gay (1999) nota que os motivos que levam uma pessoa a escrever sobre si variam, e com eles o grau de introspecção também. Como existiram diaristas que desejavam preservar o passado, outros valeram-se do relato de si em sua função terapêutica, outros escreviam regularmente como modo de combater a solidão ou o isolamento. O mais importante é não perder de vista as lacunas e os silêncios de um diário:

Na verdade, muitos diários são eloquentes no que omitem, na medida em que registram sucintamente transações comerciais, a rotina cotidiana de uma fazenda, as atividades domésticas, e pouco mais. Um diário incomum, em que a dona de casa protesta contra a escravidão doméstica e seu pouco cooperativo senhor e mestre, parece um raio de luz singular, permitindo entrever de modo excepcionalmente informativo ressentimentos que devem ter sido endêmicos, mas que a maioria das mulheres guardavam fora da vista e mesmo da consciência. (GAY, 1999, p. 364-365).

É ingênuo ler os diários de Isabel desejando conhecer suas camadas mais profundas. Seu estilo é marcado por uma autodisciplina em função de recato, decoro e controle. Nota-se discrição ao ocultar emoções intensas. As mudanças bruscas que afastam o leitor dos motivos de suas tristezas e aborrecimentos apontam para a reserva esperada de uma mulher de sua classe. Quando quer registrar e simultaneamente esconder, Isabel usa um código próprio composto da combinação de números romanos (X, V, VIII) e datas que recebe variações, como “VIII duplo”, por exemplo. Os diários de Isabel apresentam uma cultura que respeita a vida privada nesse conflito de forças entre a medida da transparência e a do grau de exposição.

O vertiginoso crescimento econômico vivido por São Paulo na virada do século XIX para o XX propagava o discurso do progresso no Brasil republicano. As transformações afetavam a vida privada, e nesse contexto encontramos mulheres que excepcionalmente passam a narrar a si próprias, como Maria Isabel: “Minha vida não é nada”, diz a maioria das mulheres. Para que falar dela? A não ser para evocar os homens, mais ou menos importantes, que conheceram, acompanharam ou com quem conviveram” (PERROT, 2017, p. 28). Se os diários examinados apresentam uma escrita pouco íntima, por outro lado se revelam muito pessoais e marcam um lugar de construção da memória. Maria Isabel afirma o *eu*, e graças a sua escrita ouvimos sua voz culta em relação consigo mesma. A ela convinha calar emoções, esperanças e sofrimentos uma vez que a exposição seria vista como indelicada e fruto de indiscrição.

A escrita de Maria Isabel Silveira insere a presença, frequentemente apagada, dos relatos das mulheres e corrobora a construção da memória feminina, historicamente relegada à insignificância. O percurso exposto a partir de seus diários mais antigos apresenta, em um primeiro momento, uma escrita motivada pela identidade materna que se desdobra mais tarde e se consolida na escrita de si. Quando os filhos crescem e se tornam independentes, a mãe orgulhosa dá lugar à mulher que volta o olhar para contar sua vida. A escrita íntima de Isabel, se por um lado não é reveladora de intensos desejos, por outro, mostra-se atenta em relação ao recato com que a nova mulher burguesa deveria, a seu ver, tratar a privacidade. Os diários rompem com

o silêncio, mas abafam o choro e iluminam as ambiguidades e ambivalências de mulheres presas a imagens e condutas.



Figura 17 – Todos os cadernos de Maria Isabel que se encontram no Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro Silveira



Figura 18 – Isabel e Valdomiro. Arquivo IEB/USP, Fundo Valdomiro da Silveira, código de referência VS-F-005

SOBRE A AUTORA

MARIANA DINIZ MENDES é *mestranda* em Literatura Brasileira com bolsa de auxílio à pesquisa (Capes) no Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e integrante do Conselho de Curadores do Prêmio Jabuti.

mariana.mendes@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-0796-2627>

REFERÊNCIAS

- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CARVALHO, Vânia Carneiro de. *Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material – São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: Edusp, 2008.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Bom dia, angústia!*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GAY, Peter. *O coração desvelado: a experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.364-365.
- LACERDA, Lilian de. *Álbum de família: memórias de vida, histórias de leitoras*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- LEJEUNE, Philippe. O diário: gênese de uma prática. In: GUTFREIND, Cristiane Freitas (org.). *Narrar o biográfico*. Tradução: Vanise Dresch. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015.
- MORAES, Maria da Glória Quartim de. *Reminiscências de uma velha*. Compilado por Yone Quartim. s. l., s. n. [1981]. 219 p.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Tradução: Angela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2017.
- SILVEIRA, Maria Isabel. *Isabel quis Valdomiro: memórias*. São Paulo: Francisco Alves, 1962.
- SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti; ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. Mulheres, arquivos e memórias. Apresentação do Dossiê. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 71, p. 19-27, dez. 2018. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi71p19-27>.
- SIMONET-TENANT, Françoise. *Le journal intime: genre littéraire et écriture ordinaire*. Paris: Téraèdre, 2004.
- VIANA, Maria José Motta. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Faculdade de Letras da UFMG, 1995.

MISSÃO

A *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (RIEB)* tem como missão refletir sobre a sociedade brasileira articulando múltiplas áreas do saber. Nesse sentido, empenha-se na publicação de artigos originais e inéditos, resenhas e documentos relacionados aos estudos brasileiros.

CRITÉRIOS PARA APRESENTAÇÃO E PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

CONDIÇÕES GERAIS

- A *RIEB*, de periodicidade quadrimestral, tem caráter multidisciplinar e publica artigos originais e inéditos, resenhas e documentos relacionados aos estudos brasileiros (em português, espanhol, francês, italiano e inglês).
- A *RIEB* aceita artigos de portadores de título de doutor, bem como de doutorandos inscritos em programas regulares de pós-graduação no Brasil e no exterior.
- Os artigos a serem apresentados para apreciação e eventual publicação pela *RIEB* devem ser submetidos em formato digital através do portal SciELO de submissões: <http://submission.scielo.br/index.php/rieb/user/register>.
- Os artigos serão submetidos à avaliação de dois pareceristas, sendo consideradas a autenticidade e a originalidade do trabalho.
 - a) Em caso de divergência, será ouvido um terceiro parecerista.
 - b) Os pareceristas têm 30 dias para emitirem seus pareceres.
 - c) O prazo médio de resposta para os autores é de quatro meses.
- A revista reserva-se o direito de adequar o material enviado ao seu projeto editorial e padrão gráfico.

RESPONSABILIDADES

- Os autores se comprometem a informar a futuros interessados em adquirir quaisquer direitos autorais sobre seus textos acerca do teor do Termo de Autorização assinado para a publicação das obras na *RIEB*.

- Os autores comprometem-se a autorizar a revista a divulgar os textos sob os termos da licença Creative Commons BY-NC (<http://creativecommons.org/>).
- As traduções deverão ser autorizadas pelo(s) autor(es) do texto original.
- Fica estritamente restrita aos autores dos artigos a responsabilidade pela reprodução das imagens e pelos termos de autorização se houver detentor de direitos autorais. Essas imagens devem conter créditos e legendas.
- A RIEB não se responsabiliza pela redação nem pelos conceitos emitidos pelos colaboradores/autores dos artigos.
- Os autores asseguram que o artigo é inédito e não está sendo avaliado por nenhuma outra publicação. Não são considerados inéditos artigos cujo conteúdo advém diretamente de capítulos de mestrados e doutorados disponíveis em bancos digitais de teses e dissertações.

FORMA E PREPARAÇÃO DE ORIGINALS

Padronização do trabalho enviado

1. Formatação

- Programa: word, edição 97-2003, formato .doc; dimensão da página: A4; margens: 2,5 cm; fonte: times new roman; corpo: 12; entrelinha: 1,5.

2. Quantidade de caracteres

- Artigos: entre 30 mil e 52 mil caracteres (incluindo espaços).
- Resenhas: entre 5 mil e 20 mil caracteres (incluindo espaços).
- Notícias e documentação: até 20 mil caracteres (incluindo espaços).

3. Citações

A forma de citação deve seguir o padrão ABNT NBR 10520/2002 (Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação).

- Para a indicação da fonte, deve-se utilizar o sistema (AUTOR, data, p.) logo após a citação.
- Caso o nome do autor já esteja incluído na sentença e a citação seja dire-

ta, é necessário acrescentar data e número de página entre parênteses. Ex.: De acordo com Candido (1988, p. 53), “a literatura comparada foi instituída...”. Ver: item 6.3 Sistema autor-data (ABNT NBR 10520/2002).

- Citações diretas com até três linhas devem entrar no corpo normal do texto, entre aspas duplas. Aspas simples devem ser utilizadas para indicar citação dentro de citação. Incluir (AUTOR, ano, p.) logo após a citação.
- A partir de quatro linhas, as citações, sem aspas, devem estar separadas por uma linha (antes e depois), corpo 11, a 2 cm da margem, texto justificado, com indicação (AUTOR, ano, p.) logo depois.
- Supressões, interpolações, comentários devem estar indicados com o uso de colchetes: [...], [ainda de acordo com ele] etc.
- Quando a citação incluir texto traduzido ou destaque tipográfico realizado pelo autor, além dos dados da obra de que foi extraído o trecho, na nota de rodapé relacionada à citação deve constar: (tradução nossa/minha) ou (grifos nossos/meus).
- Toda citação deve ser seguida da indicação (AUTOR, ano, p.), permitindo sua identificação nas referências. Se houver duas ou mais obras de mesmo autor no mesmo ano, é necessário acrescentar letras (a, b, c...) ao lado do ano para que a publicação possa ser identificada.
- Se houver mais autores com o mesmo sobrenome e mesmo ano de obra, indicar o prenome: (SOUZA, Américo, ano).

4. Notas, referências, resumo/abstract

- Caso o trabalho tenha apoio financeiro de alguma instituição ou tenha sido baseado em algum outro artigo, essa informação deve ser mencionada no início do texto, abaixo do(s) nome(s) do(s) autor(es), e conter, no máximo, 360 caracteres.
- Resumo e *abstract* – incluindo de três a cinco palavras-chave/*keywords* – devem conter, juntos, de 1.300 a 1.700 caracteres (incluindo espaços).
- Ilustrações, gráficos e tabelas devem trazer as respectivas legendas e créditos.
- O artigo deve obedecer à norma ABNT NBR 6023/2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), colocando-se as referências logo após a citação no sistema (AUTOR, data, p.).

- Notas explicativas devem ser inseridas no rodapé com números arábicos (corpo 10, espaço simples). O número das notas no corpo do texto deve ser elevado.
- A lista de referências deve ser incluída no final do texto, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor. Todas as indicações de fontes que foram utilizadas no artigo devem constar nas referências, com recuo da segunda linha na terceira letra da primeira linha (corpo 11).

SOBRENOME, Nome. *Título do livro*: subtítulo. 2. ed. Cidade: editora, ano. (Nome da coleção).

BASTOS, Rodrigo Almeida. A arte do urbanismo conveniente: o decoro na implantação de novas povoações em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. In: PEREIRA, Sônia Gomes (Org.). COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 6. *Anais...* Rio de Janeiro: CBHA/UFRJ/UERJ/PUC-Rio, 2004. v. 2, p. 667-677.

BN – Fundação Biblioteca Nacional. Catálogo de discos. Disponível em: <http://catcrd.bn.br/scripts/odwpowrzk.dll?INDEXLIST=discos_pr:discos>. Acesso em: 20 jul. 2018.

CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 8, p. 67-89, 1970.

GARCIA, Walter. Cordialidade, melancolia, modernidade: o trabalho de João Gilberto. Conferência de encerramento. Comunicação oral. In: SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO: LITERATURA, SOCIEDADE E HISTÓRIA DA LITERATURA, 2. Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

HEMEROTECA Digital. Acervo de periódicos da Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: ago. 2018.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O semeador e o ladrilhador. In: _____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. cap. 4, p. 93-138.

_____. *Visão do paraíso* – os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

IMS – Instituto Moreira Salles. Acervo musical. Disponível em: <<http://acervo.ims.com.br>>. Acesso em: 20 jul. 2018

IVAN, o Terrível. Direção de Sergei Eisenstein. URSS: Mosfilm, 1944-1958. (187 min.), 35 mm, PB.

MANO BROWN. Mano Brown. *Teoria e Debate*, São Paulo, n. 46, nov./2000-jan. 2001, sem paginação. Entrevista concedida a Spensy Pimentel. Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/2000/11/15/mano-brown>>. Acesso em: 21 ago. 2017.

MAUAD, Ana Maria. Entre retratos e paisagens: modos de ver e representar no Brasil oitocentista. *Studium*, Campinas, v. 15, 2004. Disponível em: <<http://www.studium.iar.unicamp.br/15/01.html>>. Acesso em: 27 fev. 2007.

O NOME da rosa. Produção de Jean-Jaques Annaud. São Paulo: Tw Vídeo distribuidora, 1986. 1 Videocassete (130 min.): VHS, Ntsc, son., color. Legendado. Port.

REIS FILHO, Nestor Goulart. *A urbanização e o urbanismo na região das Minas*. São Paulo: FAU/USP, 1999. (Cadernos do LAP, 30).

SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS, I., 2015. *Anais...*

Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/oB8SmiNUcsztGYt8oUXhRdHZlcDg/view>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Paradigma do caos ou cidade da conversão?* – a cidade colonial na América portuguesa e o caso da São Paulo na administração do Morgado de Mateus (1765-1775). 2004. 338 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

- É necessário inserir o DOI (Digital Object Identifier) de cada referência bibliográfica – quando houver – (que pode ser encontrado no *site* www.crossref.org), conforme o exemplo abaixo:

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. Sur la muséologie. *Culture & Musées*, v. 6, n. 1, 2005, p. 131-155. <https://doi.org/10.3406/pumus.2005.1377>.

UTILIZAÇÃO DO OPEN JOURNAL SYSTEMS – OJS NO PORTAL SCIELO

I. Cadastro

- Os autores devem realizar seu registro através do *link*: <<http://submission.scielo.br/index.php/rieb/user/register>>.

II. Avaliação cega por pares

Para assegurar a integridade da avaliação por pares cega, para submissões à revista, deve-se tomar todos os cuidados possíveis para não revelar a identidade de autores e avaliadores entre os mesmos durante o processo. Isso exige que autores, editores e avaliadores (que podem enviar documentos para o sistema como parte do processo de avaliação) tomem algumas precauções com o texto e as propriedades do documento:

1. O autor do documento deve excluir do texto seu nome, substituindo por “Autor”.
2. A filiação do autor à respectiva instituição, e-mail e minicurrículo também devem ser excluídos.
3. Em documentos do Microsoft Office, a identificação do autor deve ser removida das propriedades do documento:

Passo 1

- a) Arquive o texto original e faça a verificação numa cópia do documento.
- b) Abra a cópia e exclua nome do autor (substituindo por “Autor”), sua filiação (*), identificação de “patrocínio” ou origem do texto (**) etc., colocando em seu lugar asteriscos. Verifique todo o arquivo, excluindo minicurrículo e e-mail, por exemplo.
- c) Clique no **Botão do Microsoft Office**  (no alto, à esquerda). Vá em **Preparar** e clique em **Inspecionar documento**.
- d) Na caixa de diálogo **Inspetor de documentos**, selecione todas as caixas que aparecem.
- e) Clique em **Inspecionar**.
- f) Ao lado de cada caixa selecionada, clique em **Remover Tudo**.
- g) Feche o arquivo, salvando suas alterações.

Passo 2

- a) Localize o arquivo na pasta em que foi salvo. Clique nele com o botão direito do mouse e abra suas **Propriedades**.
- b) Na aba **Detalhes**, clique em **Remover propriedades e informações pessoais**, que aparece (geralmente em azul) na parte de baixo da janela.
- c) Selecione a caixa **Remover as seguintes propriedades deste arquivo**.
- d) Clique em **Selecionar tudo** (embaixo, à direita) e em **Ok**.

4. É de responsabilidade do autor o envio de arquivo que não o identifique para garantir avaliação imparcial dos pareceristas e para que seu texto não seja descartado.
5. Caso o artigo seja aprovado, ao receber a súmula com as orientações dos pareceristas, o autor deve incluir no arquivo todos os dados extraídos para não identificar a autoria do texto: nome, instituição a que está afiliado (nome por extenso, sigla, cidade, estado, país), minicurrículo/pequena apresentação (no máximo, 5 linhas), e-mail etc.

III. *Submissão on-line*

- Os autores poderão enviar seus trabalhos a partir do seguinte *link*: <<http://submission.scielo.br/index.php/rieb/user/register>>.
- Os artigos devem ser enviados de acordo com as normas de formatação e condições para submissão de artigos da *RIEB*.
- O tamanho máximo permitido para *upload* de arquivos no sistema OJS é de 10MB.
- As imagens, bem como as respectivas legendas (com referência completa de autoria, instituição detentora de direitos autorais e autorização para publicação), devem ser numeradas e inseridas no corpo do texto.

