

EDITORIAL

Apresentamos à comunidade acadêmica o v. 3, n. 2 da Revista Memorare, intitulado *Narrativas e Memória*, cujas pesquisas evidenciam a importância da narrativa para a construção da memória social e da história para diferentes culturas.

No artigo *Resgate da tradição da roça no Quilombo do Mandira*, os autores Rodrigo Araújo de Lima (USP), Julio César Suzuki (USP) e Maria Cristina Nicolau Kormikiari (USP) buscam compreender como as medidas de conservação ambiental afetaram os valores da comunidade do Mandira. Em trabalho de campo, foram coletados fotografias e depoimentos dos membros dessa população com a finalidade de garantir a sobrevivência dessa memória de subsistência na história.

Nessa perspectiva, o artigo *Etnografias das Etnias Charrua e Minuano: o olhar dos cronistas e viajantes dos séculos XVI, XVII e XVIII*, de Viviane Pouey Vidal (Unicen), Ronaldo Bernardino Colvero (Unipampa) e Jeremyas Machado Silva (FEMA), objetiva demonstrar como os colonizadores ibéricos agiram sobre as etnias Charrua e Minuano e como estas reagiram aos europeus nas diferentes etapas do andamento da colonização. Para tanto, foi realizada uma pesquisa bibliográfica na qual se consultou os relatos de viajantes e de cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII no que se diz respeito aos costumes indígenas no referido recorte temporal e aos aspectos da formação econômica, política, social e cultural da região da Bacia do Rio da Prata.

Andréia da Silva Daltoé (Unisul) e João Antolino Monteiro (Unisul), no artigo *Entre o discurso da economia solidária e o capitalismo: contradições e desafios*, buscam investigar, com base na Análise do Discurso de linha francesa, como se discursiviza a economia solidária no interior do sistema capitalista, procurando observar como/se é possível romper com o discurso individualista do capitalismo ao instituir um discurso baseado na solidariedade. Para tanto, os autores trazem como corpus documentos norteadores para a economia solidária e entrevistas com membros destes empreendimentos da região da AMUREL.

Tendo com base as narrativas orais, o artigo *Vozes da memória: performance e práticas simbólicas nas narrativas orais do Rio do Engenho (Ilhéus/ Bahia)*, de Gisane Souza Santana (UESC) e Maria de Lourdes Netto Simões (UESC), objetiva analisar as



narrativas orais do Rio do Engenho – Ilhéus/Bahia, produzidas no cotidiano da comunidade, em estudo desenvolvido interdisciplinarmente no espaço da Literatura Comparada, onde são estabelecidas convergências conceituais da teoria e crítica literárias, da nova história e dos estudos da cultura.

Tendo como objeto a obra fílmica *As aventuras de um Barnabé* (2001), dirigida por Moacyr Góes, com roteiro e adaptação para a televisão de Marcílio de Moraes, Maricélia Nunes dos Santos – UNILA, no artigo *A constituição das personagens em As aventuras de um Barnabé*, realiza uma leitura interpretativa da obra fílmica cujo objetivo é compreender a constituição das personagens, considerando as relações entre literatura, teatro e cinema.

Por fim, o ensaio bibliográfico *Reflexões sobre a produção de sentidos em sala de aula por meio da percepção estética do sujeito-aluno*, de Camila Borges dos Anjos (UFRGS) e Suelen Francez Machado Luciano (Unisul/Senac), reflete sobre a produção de sentidos no ambiente escolar à luz de teorias estéticas que permitem a construção de novos olhares a partir de variadas leituras de mundo. Nesse processo, em meio a tantos sentidos, o aluno é capaz de constituir sua própria fala, proferindo um discurso “seu” que é também do outro, mas que não interfere em seu dizer, porque é nesta soma de muitas vozes que sua fala configura um trabalho de interpretação.

Desejamos uma ótima leitura!

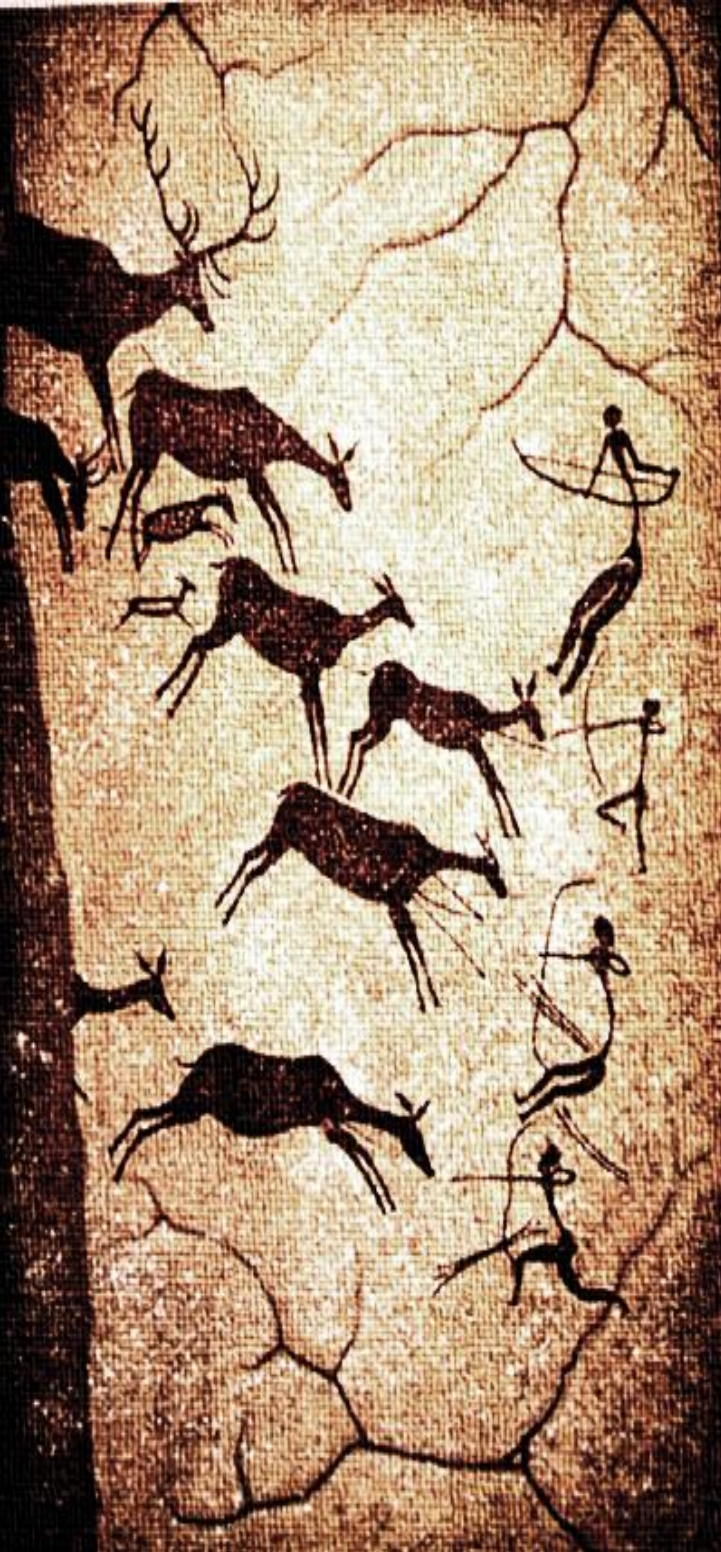
Andréia da Silva Daltoé

Deisi Scunderlick Eloy de Farias

Heloisa Juncklaus Preis Moraes

Jussara Bittencourt de Sá

Editores



RESGATE DA TRADIÇÃO DA ROÇA NO QUILOMBO DO MANDIRA

Rodrigo Araújo de Lima*
Julio César Suzuki*
Maria Cristina Nicolau Kormikiari*

Resumo: A roça é uma atividade importante para o desenvolvimento das populações tradicionais, uma vez que garante a reprodução material e cultural do grupo. No quilombo de Mandira, após restrições ambientais do governo, a comunidade foi proibida de fazer o cultivo de suas pequenas hortas, afetando o cotidiano dos moradores. Nesse contexto, esse trabalho tem como objetivo compreender como as medidas de conservação ambiental afetaram os valores da comunidade do Mandira. Em trabalho de campo, coletamos fotografias e depoimentos dos membros dessa população com a finalidade de garantir a sobrevivência dessa memória de subsistência na história.

Palavras-chave: Populações Tradicionais. Roça. Quilombo. Mandira.

Abstract: The hoe-farming is an important activity for the development of traditional populations, as it ensures its material and cultural reproduction. Since the environmental restrictions, the Mandira's quilombo was forbidden to do their crops, affecting the daily lives of the residents. This study aimed to understand how environmental conservation measure affected the values of Mandira's community. In fieldwork we collected, photographs and members testimonies of that population to ensure the survival of this subsistence memory in history.

Keywords: Traditional Populations. Quilombo. Hoe-farming. Mandira.

* Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo
Mestrando em Arqueologia
Email: rodrigo.araujo.lima@usp.br

* Departamento de Geografia
Universidade de São Paulo
Professor Doutor
Email: jcsuzuki@usp.br

* Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo
Professora Doutora
Email: tanit@usp.br



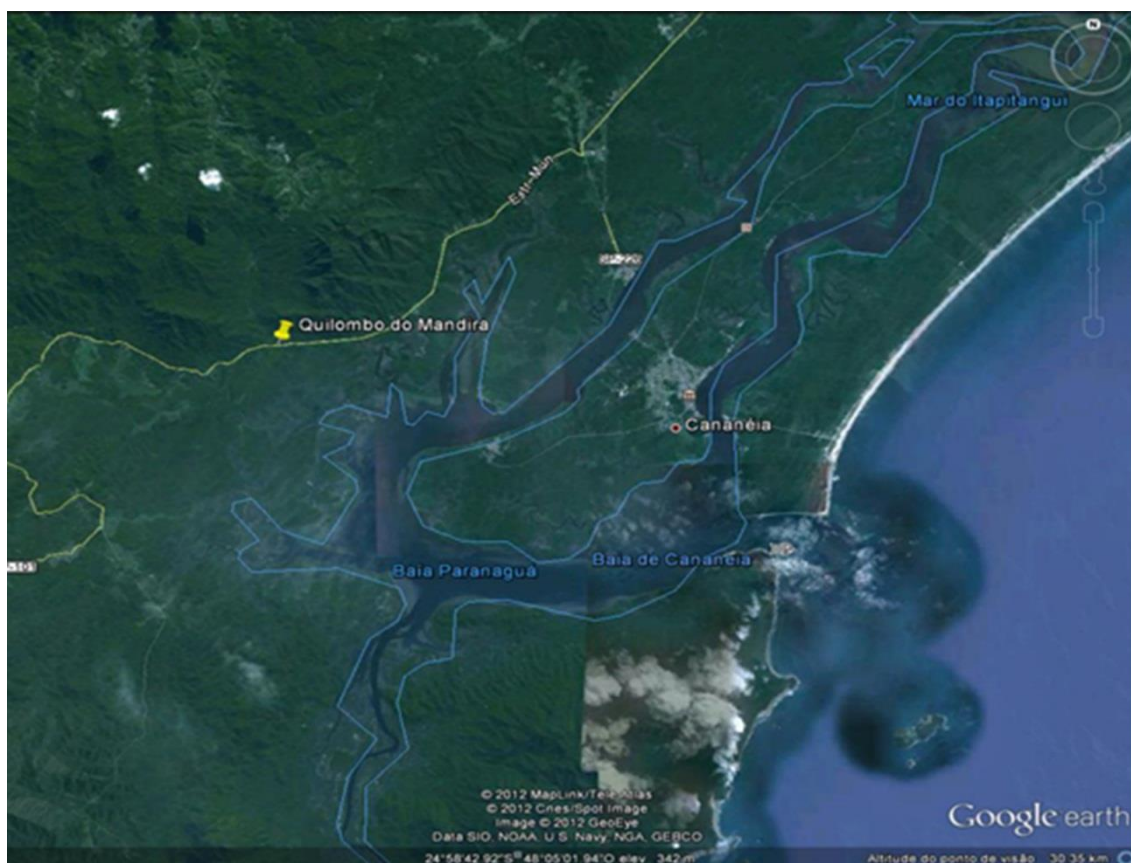
REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
UNIVERSIDADE DO SUL DE BRASILEIA
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

1. Introdução

O quilombo do Mandira surgiu no século XIX quando Francisco Mandira, filho bastardo do escravagista Antônio Florêncio de Andrade com uma escrava, recebeu como doação de sua meia-irmã Celestina Benícia de Andrade 1200 alqueires paulistas de terras, da fazenda rizicultora da família, o sítio Mandira. A área atual do quilombo se localiza no Vale do Ribeira, entre o litoral sul de São Paulo e litoral norte do Paraná. Atualmente o Mandira também é considerado um bairro rural, localizado na Estrada Itapitangui/Ariri no quilômetro 11 no Município de Cananéia (fig. 1).

Figura 1 - O quilombo do Mandira



Fonte: Google Earth (2012)

O sentimento de pertencimento ao quilombo, ocupado por várias gerações, colaborou para que os membros remanescentes continuassem vivendo uns próximos aos



outros. Em 1995, os residentes se organizaram ao redor da associação de moradores da reserva extrativista do bairro do Mandira sem dificuldades, graças ao respeito dos membros ao ancião.

Conforme Diegues et al. (2001), referência nos estudos sobre as populações tradicionais, os mandiranos possuem bases familiares fortes, como as relações de compadrio para atividades econômicas, sociais e culturais. Neste contexto, mutirões e festas de fandango se apresentam como formas de estreitamento dos laços comunitários, muito comum nessas comunidades. Como aponta Diegues (2001, p. 90-91):

As relações sociais como o compadrio funcionam como verdadeiras relações de produção, como afirma Godelier (1984), uma vez que podem determinar a forma social de acesso aos recursos, colaboram na organização dos processos de trabalho e, finalmente, marcam a distribuição do trabalho individual ou coletivo.

Dessa maneira, a roça garantia a estreita sociabilidade entre os compadres e as comadres nos festins de colheita, nos mutirões de trabalho coletivo, nas festas de fandango da comunidade, nas comemorações nos dias santos, nos terços cantados, em casamentos, aniversários dos parentes e na festa de Santo Antônio, padroeiro do quilombo.

2. Da desconstrução das práticas tradicionais quilombolas

Em meados da década de 60, o esforço de preservação ambiental passou a admitir que, para a conservação da natureza, o ser-humano deveria ser afastado desta. Esse discurso legitimou a expropriação do bairro rural do Mandira para a criação do Parque Estadual Jacupiranga, implantado em seis municípios do Vale do Ribeira (Jacupiranga, Cajati, Eldorado Paulista, Barra do Turvo e Cananéia).

Lima, Sousa e Suzuki (2009), ao tratarem sobre o quilombo de Poça, próximo ao quilombo do Mandira, identificaram os mesmos fenômenos de êxodo quilombola. Alertamos que, diferentemente do Mandira, o processo de expulsão dos quilombolas de Poça se atrelava, intimamente, à questão da especulação imobiliária. Aqueles que resistiram à pressão do capital e permaneceram em Poça, assistiram a redução de sua área assim como a impossibilidade de continuar o desenvolvimento de sua policultura (LIMA; SOUSA; SUZUKI, 2009).



A partir dessas novas políticas, a tradição familiar entre os quilombolas afrouxou e levou alguns membros a deixarem suas terras não somente pela proibição da roça, mas pelo o que o cultivo representava. A roça protegia a vida comunal, já que garantia a solidariedade entre seus membros nos períodos da colheita, fortalecendo a identidade coletiva do grupo. Suzuki, Freitas e Sousa (2010) relembram-nos que a rotina de trabalho obedecia às regras do tempo e do espaço. As famílias realizavam o trabalho quase que compulsório na roça, tomando boa parte do tempo e complementando com a extração das ostras no mangue.

Em virtude da situação de preconceito em que viviam e dos irrisórios preços pagos pelos produtos que comercializavam (sobretudo a ostra coletada no mangue), a comunidade passou por inúmeras dificuldades nas últimas quatro décadas.

Cabe ressaltar que a roça era elemento fundamental para a manutenção biológica dos moradores do Mandira, pois fornecia grande parte dos alimentos consumidos. Contudo, com as restrições impostas pela legislação ambiental nas áreas em que existem resíduos de Mata Atlântica, o plantio de subsistência passou a ser considerado ilegal, mesmo sem levar em consideração a alimentação dos moradores do bairro.

Nesse contexto, surgiu a necessidade de pesquisas dedicadas a essa população tradicional, que valorizassem a cultura quilombola e as suas práticas sociais, culturais e econômicas. A partir do projeto do grupo *Geografia da Oralidade – Uma recuperação da história oral de populações tradicionais no Estado de São Paulo*, trabalhos de campo foram realizados para o recolhimento de depoimentos dos membros do quilombo, composições fotográficas e levantamentos bibliográficos para o desenvolvimento do nosso tema.

No quilombo, a produção de instrumentos de trabalho e de culinária é um exemplo da relação que os moradores estabeleciam com a natureza. Com as restrições, a comunidade do Mandira sofreu forte impacto no que concerne à reprodução do seu modo de vida, fundado na roça, mas também na pesca, na criação de pequenos animais e na coleta.

Na sequência, segue entrevista concedida pelo patriarca da oitava geração do quilombo do Mandira, desde o seu primeiro membro, Francisco de Sales Coutinho, conhecido também como Seu Chico Mandira, líder da comunidade, contando a história da comunidade:

[...] na verdade o governo pegou a metade do território do Mandira e o governo pegando a terra dos caiçaras e dos quilombolas, não se contentando com isso né, criaram a polícia ambiental e criando a polícia ambiental, naquela época polícia ambiental, hoje mudaram só o título... Jogaram em cima das comunidades tradicionais e tudo foi proibido, foi proibido a caxeta, foi proibido o palmito juçara, foi proibido fazer a roça de subsistência, foi proibido a caça, é ficou uma situação muito complicada né? Se o pessoal ia no mato tirar um palmito e se ele fosse pego o coitado não tinha nem o que comer imagina pra pagar a multa, muitas vezes podia ir preso e então...Então...Ficou uma situação bastante complicada [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

Basicamente, as comunidades tradicionais acompanham os ciclos sazonais e possuem técnicas adaptadas à conservação da natureza, como ocorria no Mandira. Roçava-se a terra, colhia-se dela e colocava-a em pousio, ato de colocar a área de cultivo em descanso para tornar o solo mais fértil. Segundo Diegues (2001, p. 87), há uma “dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constrói um modo de vida”.

Comparada à exploração realizada pela sociedade urbano-industrial, os habitantes do bairro rural do Mandira realizavam suas atividades de roça com um potencial de degradação de baixo impacto ambiental.

Indo além, ressaltamos que toda a mata atual conhecida como “virgem”, muitas vezes, é apenas uma mata secundária, mais rica e mais diversa que a anterior. A passagem de grupos indígenas em épocas pré-colombianas introduziu pequenas culturas itinerantes. Tão logo colhiam, abandonavam-nas para deslocarem-se para outro lugar, deixando no local sementes de outras regiões, adubo e uma terra que não demorava a recuperar suas propriedades.

A regeneração da floresta úmida parece ser, em parte, consequência das atividades do homem primitivo. O uso de pequenas áreas de terra para a agricultura e seu abandono após o decréscimo da produção agrícola (*shifting agriculture*) são semelhantes à produzida pela destruição ocasional das florestas por causas naturais. (DIEGUES, 2000, p. 13).

No Mandira, a colheita era apenas a necessária para seu consumo e o de sua família. Dessa forma, os métodos conhecidos como “rústicos” e “extensivos” eram feitos em pequenos campos, cultivados conforme o ciclo natural, valendo-se ainda da rotação de culturas para que a terra não esgotasse seus nutrientes.



Com a justificativa de que essas áreas de preservação devem permanecer intocadas, em 1968 o Mandira foi proibido de cultivar hortas de subsistência familiar para alimentação dos seus moradores. A restrição levou muitos de seus membros a deixarem o bairro, procurando as cidades encantados com o as promessas de riqueza do centro urbano-industrial. O então bairro rural passou a sofrer um processo de evasão, devido às restrições governamentais, dada a proibição de reproduzir sua cultural e sua tradição.

A proibição das práticas tradicionais de cultivo da terra, da pesca, da caça e do uso de recursos da floresta, impediu a contínua reprodução das relações tradicionais de sociabilidade, como os mutirões de trabalho coletivo, as festas com fandango no final dos mutirões, as trocas de presentes entre os vizinhos, as festas em comemoração aos dias santos, carnaval, casamentos, aniversários entre outros. (RANGEL, 2009, p. 11).

A única maneira que os mandiranos que optaram por permanecer possuíam para a sua sobrevivência era realizar de forma predatória a exploração das ostras do manguezal, prática clandestina proibida dentro do Parque do Jacupiranga. Mesmo diante do perigo de serem abordados pela polícia ambiental, os coletores faziam caminhos pela mata para não serem pegos.

A implantação de áreas protegidas na África, Ásia e América Latina, a partir das primeiras décadas do séc. XX, começou a gerar fortes conflitos sociais e culturais junto às populações locais, os quais se agravaram a partir da década de 1970, quando essas comunidades locais/tradicionais começaram a se organizar, e, em muitos casos, passaram a resistir à expulsão ou à transferência de seus territórios ancestrais como quer o modelo preservacionista. (DIEGUES et al., 2000, p. 6).

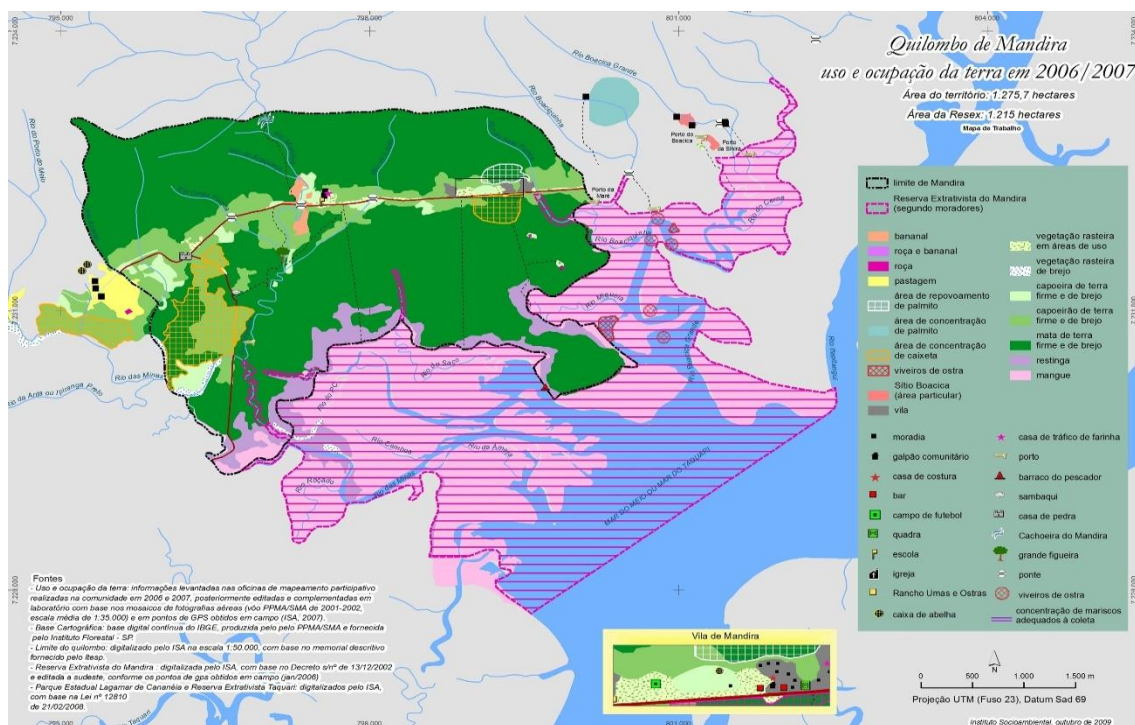
[...] Meus filhos eram pequenos, quando não tavam na escola tavam trabalhando comigo no mangue. E aí quando a polícia chegava e nós chegava com a canoa cheia de ostra, nós tinha que virar a canoa no rio e pegar a criançada e jogar no meio do mato, daí nós atravessava a estrada, muitas vezes atravessava a estrada e saia aqui pelo morro, saia aqui em casa pra não ser pego né? Porque a gente não tinha como pagar uma multa. Então era um trabalho bastante triste, porque era o que nós tinha pra fazer, não tinha outro meio de vida [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

3. O auto-reconhecimento da comunidade e o desenvolvimento sustentável da engorda de ostras no mangue

Em 1993, o professor Antônio Carlos Diegues, professor da Universidade de São Paulo na área de Ciências Sociais, natural de Iguape, interessou-se pelo bairro rural do Mandira e participou do desenvolvimento, em conjunto com a comunidade e com o suporte da Fundação Florestal, de um projeto de engorda das ostras do mangue.

Em conjunto com Diegues, os membros do bairro passaram a utilizar métodos menos agressivos para realizar o manejo das ostras, tornando essa prática a única possibilidade de subsistência. Houve, então, uma diferenciação da exploração que se fazia. Passou-se da coleta para a engorda da ostra. Houve impacto positivo no aumento de ostras no manguezal e foi possível ampliar os circuitos de comercialização anteriormente utilizados. Em 2002, graças ao projeto que uniu novamente a comunidade e reafirmou sua identidade, o Mandira passou a ser então uma reserva extrativista (RESEX) quilombola¹.

Figura 2 - Uso da terra na área do quilombo do Mandira



Fonte: ISA, Instituto Socioambiental (2011).

¹ Segundo Diegues (2000, p. 57), quilombolas são descendentes de escravos negros, sobrevivem em enclaves comunitários, muitas vezes, antigas fazendas deixadas por outros proprietários. Apesar de existirem desde a escravatura, no fim do século XIX, sua visibilidade social é recente, fruto da luta pela terra, da qual, na maioria das vezes, não possuem escritura, mas tiveram garantidos seus direitos com a Constituição de 1988. Vivem, em geral, de atividades vinculadas à pequena agricultura, artesanato, extrativismo e pesca, variando de acordo com as regiões em que estão situados.

O artigo 68 da Constituição Federal de 1988 passa a reconhecer como propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando as terras, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (Atos das Disposições Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988). Conforme as disposições transitórias, dada a determinação dos membros em se identificarem como quilombolas, os mandiranos garantiram as áreas que já ocupavam como parte da associação da reserva extrativista dos moradores do bairro do Mandira para continuidade da engorda das ostras (fig. 2).

Posteriormente, os mandiranos, para evitar a exploração ilegal e a venda por preços muito abaixo do mercado, criaram, em 1998, a COOPEROSTRA (Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia), organização voltada para a engorda das ostras (fig. 3).

Figura 3 - Tanque de depuração com as ostras na sede da COOPEROSTRA



Fonte: Lima (2012).



Cabe destacar que tão impactante foi o desenvolvimento do quilombo do Mandira, da rentabilidade e da sustentabilidade da COOPEROSTRA que no ano de 2002 os quilombolas receberam o prêmio “Iniciativa Equatorial 2002” da Rio+10 e Chico Mandira, líder da comunidade, foi convidado a participar da cúpula em Johannesburgo na África do Sul.

[...] em 2002 nós ganhamos esse prêmio importante pela Rio+10 que, assim...O prêmio foi super importante, foi um prêmio em dinheiro mais pela valorização do trabalho que muitas vezes nós que moramos aqui não damos muito valor pra isso, nós achamos que o nosso trabalho, que aqui no meio do mato não tem valor nenhum, nem pro Brasil e muito menos pro mundo e eu tive assim o prazer de...O privilégio, não... O prazer, mas o privilégio de ser o primeiro mandirano a sair da comunidade, pra fora do Brasil. Eu fui na África do Sul receber esse prêmio, como eu falei não pelo prêmio que foi muito bom, mas pela valorização do trabalho que muitas vezes nós não conhecemos e também trazer pra comunidade depois que nós começamos a nos organizar, criar uma associação em 95, aí de 95 pra cá as coisas melhoraram bastante pra comunidade [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

4. Dilemas tradicionais

O novo tipo de trabalho implantado na RESEX auxiliou os mandiranos a prosperar e a se unir como associação e como cooperados. Entretanto, inseriu uma lógica individual entre os quilombolas enfraquecendo seu cerne coletivo. Um exemplo desse enfraquecimento do coletivo torna-se evidente quando se identifica famílias no quilombo que trabalham de forma individual com atravessadores² e não como cooperados da COOPEROSTRA, devido à baixa demanda e à forte competitividade com outros centros que realizam as mesmas atividades.

Hoje a principal dificuldade não só dos cooperados acho que de todos aqui mercado. Que entra em meio que... A Cooperativa tem uma quantidade X de cooperados que querem mandar ostra, mas aí não tem esse mercado que se precisa pra se colocar toda essa ostra, gira aquela... Acaba levando as pessoas a acabar trabalhando com o atravessador que a idéia do projeto acabar com o atravessador só que o contrário... Se divulgou muito a ostra de Cananéia e acabou gerando mais atravessador, porque acabou sendo divulgado, nós fizemos vários trabalhos na televisão, vários jornal, várias coisas pra

² Indivíduos que compram as ostras a preços que eles mesmos estipulam para pagar, no caso de Cananéia, os atravessadores são da Baixada Santista que compram dos ribeirinhos a menos de um R\$1,00 a dúzia e vendem à R\$10,00 no Guarujá. Uma dúzia de ostras, na média, dá em torno de 700 gramas, com a concha. Sem a concha, aproximadamente 200 gramas.



divulgar... Acabou divulgando a ostra de Cananéia, então com isso... (Professor Suzuki: Não da COOPEROSTRA) Não da COOPEROSTRA [sic] (...) (Entrevista coletiva realizada com Seu Mario da COOPEROSTRA em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

Com a implementação da COOPEROSTRA, sendo o único meio sustentável para o quilombo se desenvolver, as relações de compadrio foram abaladas. A nova lógica de trabalho individual e repartido entrava em conflito com o pequeno mercado disponível da engorda e venda das ostras do mangue.

Com a criação da cooperativa, o modo de vida pôde se manter parcialmente, com algumas de suas festas e ritos religiosos, porém, agora, arcado pela mediação do mercado.

Na lógica do capital, a relação de compadrio se deteriorou quando se colocou a individualidade dos trabalhos dos coletores de ostra no mangue. Atualmente, existe uma pressão para que os trabalhos na COOPEROSTRA evoluam, que a qualidade do produto e a vida do produtor melhorem, como é requisitado pelo SIF (Serviço de Inspeção Federal).

Todavia, com essas novas relações sociais, agora, “capitalizadas”, pobres em costume tradicional, surgiram conflitos no interior da comunidade. Alguns membros contestam a liderança de Seu Chico Mandira enquanto outros preferem continuar trabalhando de forma individual, diferentemente do que ocorria quando os mandiranos faziam a roça.

[...] o que influenciou muito essa mudança da roça, do extrativismo de alguns vegetais para a questão da ostra foi a questão do costume do povo no caso, porque quando o pessoal vivia da roça eles utilizavam muito daqueles atos de mutirões, então trabalhavam meio que em grupo né? Sempre em grupo, hoje é roça pra um, depois esse grupo, fazia um mutirão pra plantar, de derrubar tal... À partir do momento em que saiu pra trabalhar na ostra ficou um trabalho meio que entre a família, meio que individual, você vai lá, vai produzir...Ganha de acordo com o que você produz...E a questão também dos rituais...Os fandango...Cada mutirão que tinha era um fandango à noite, que virava a noite [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Nei Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

No que concerne à roça, praticamente nada se manteve do modo de vida que se realizava na década de 1970. Proibida, pouco é prática, tendo em vista que forçosamente tornou-se obrigatório solicitar autorização para o cultivo de qualquer cultura.

Por mais que a prática de roça tenha sido proibida dentro da área que abrange a RESEX, os mandiranos continuam a cultivar a terra, mesmo com a constante apreensão de serem pegos pelo patrulhamento na área de preservação ambiental. Plantam grãos básicos como feijão, milho e trigo para complementar a sua alimentação, valendo-se da terra para não ter gastos em mercearias ou mercados.



Figura 4 - Caminho para a roça escondida, na foto mata secundária à beira do rio Mandira, uma das trilhas dos roceiros



Fonte: Lima (2012).

Na figura 4, às margens do rio Mandira, um dos locais onde ainda se faz o cultivo de algumas culturas, estão algumas das pequenas plantações. O cultivo não se limita somente a essa localidade, uma vez que dentro da área da APA há outras escondidas pela mata.

[...] eu faço roça, eu planto, eu faço roça, planto milho, planto feijão, faço farinha, então tem essa ligação com a terra, produzir existe ainda, é coisa pequena claro, mas existe uma coisa... Até porque como eu falei pra vocês, nós perdemos todo nosso território né? Nós acabamos perdendo... Então, todo o pessoal acabou saindo fora da comunidade e algumas que ficou



pendeu pro lado da ostra né? E deixou um pouco da agricultura fora do seu convívio, e aí agora a gente tá tentando resgatar isso né? Porque o dono da terra foi notificado que a terra aqui é um quilombo, nós somos reconhecidos como quilombolas e daí a gente tá devagarzinho fazendo roça, entrando tímido né? A gente tá fazendo, e eu todo ano estou fazendo, eu faço pra que? Pra...Ajudar no orçamento da família [sic] [...] (Entrevista coletiva realizada com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

Essa tentativa de resgatar a roça pode também ser vista não somente pelo viés econômico, como foi justificada por Chico Mandira para explicar o retorno dessa prática. Uma retomada da roça está intimamente ligada com o apego pela terra do qual as gerações anteriores viveram, entretanto apenas seria possível roçar quando os quilombolas conseguissem a titulação da terra. Esse retorno da roça teria um valor mais cultural do que somente econômico e é pouco danoso para a terra, conhecendo as técnicas tradicionais que se adaptam às culturas de cultivo.

Essa tradição de roça, intrinsecamente, pode ser uma tentativa de se recuperar os tempos do trabalho em conjunto e o prazer que esse desencadeava na comunidade. Uma tentativa de retorno ao que anteriormente era rotineiro e prazeroso, uma reminiscência poderosa onde cada um tinha sua obrigação, mas todos tinham o mesmo objetivo que era garantir a subsistência dos demais.

5. O redescobrimto da identidade quilombola

O quilombo do Mandira progrediu não apenas economicamente pela iniciativa da COOPEROSTRA, mas culturalmente após a aceitação de sua própria ancestralidade. Os mandiranos vítimas do preconceito, dada a sua origem humilde e a cor negra de suas peles não tinham se dado conta da riqueza cultural que possuíam dentro de suas terras. O maior expoente é o sítio arqueológico localizado próximo ao quilombo conhecido como a Casa de Pedra (fig. 5 e 6), ruínas do século XVIII de um antigo moinho de arroz construído por escravos.

[...] Como que surgiu o Mandira, porque nós estamos aqui nos dias de hoje, então na verdade essa ruína representa uma coisa visível né? Palpável, se vê que aqui existia trabalho escravo, que na verdade vem para acoroar toda a história que a gente conta né? Então assim, aqui funcionava na época da escravidão, lá atrás onde tinha o dono da fazenda, o Antônio Florêncio de Andrade, aqui era o engenho, então a comunidade do Mandira, antes não era comunidade era fazenda a parte de produção mais fértil era ali do Rio



Mandira, onde nos paramos ali na ponte, pra cá das margens do rio Mandira, onde se produzia e se plantava muito arroz, no Vale (Vale do Ribeira), assim, em si, era um grande produtor de arroz, aqui nesse espaço hoje, a ruína, era uma casa construída de pedra [...] e para fazer a argamassa eles utilizavam óleo de baleia ali da Ilha do Cardoso, onde eles capturavam baleia para tirar o óleo [...] as janelas eram bem largas, porque como não tinha luz tinham que aproveitar o máximo da luz do sol [...] o telhado eram aquelas telhas de barro feitas nas coxas como eles falavam, o telhado foi sendo retirado para ser usado em outras casas e essa estrutura foi se acabando com o tempo [sic] [...]. (Entrevista coletiva realizada com Nei Mandira, dentro das ruínas da Casa de Pedra em 30/06/201, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).

Figura 5 - Ruínas da Casa de Pedra



Fonte: Lima (2012).

As ruínas desse sítio arqueológico evidenciam um retorno às raízes que anteriormente foram escondidas devido à vergonha e à dificuldade e aceitação de ser negro e descendente de seres-humanos escravizados. Nos dizeres do historiador Ulpiano Bezerra de Meneses: “Toda ação humana é uma ação com carga de memória e se não houvesse memória, a cultura não seria possível”. (MENESES, 1980, p. 11).



Figura 6 - Interior das ruínas da Casa de Pedra



Fonte: Lima (2012).

O valor simbólico desse sítio reforça a origem comum de todos os mandiranos que convivem no quilombo e a aceitação do passado passa da vergonha para o orgulho. Em *Archaeology in Practice, a Student Guide to Archaeological Analyses* (2006), o arqueólogo Larry Zimmermam relata a importância de sítios arqueológicos para a memória dos membros de uma população:



REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
UNIVERSIDADE DO SUL DE
PARANÁ
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

My first experience with stakeholders as workers came as an undergraduate in the Valley of Mexico. The professor in charge of the project paid local campesino men (i.e., mostly “peasant” farmers) to work as the primary laborers on our excavations. Many had worked on archaeological excavations near Teotihuacan for 20 years or more and were vastly more experienced field technicians than I was. I rarely considered the fact that they were working on their own heritage and the impact that might have on them, but that changed when we took two of our workers to Mexico City. These men had never gone to Mexico City and apparently knew little detail about their own past. We spent part of the day in the Museum of Anthropology. After a few hours, a friend and I happened to find one worker, Alejandro, standing in front of the massive Aztec calendar stone, tears rolling down his cheeks. When we asked him if there was something wrong, this dear man responded: “I never realized how great my people once were. From that, I learned the emotional power of the past upon individuals”. (BALME; PATERSON, 2006, p. 42).

Sendo atualmente um ponto turístico ainda pouco conhecido do Vale do Ribeira, a Casa de Pedra legitima o reconhecimento dos mandiranos em relação ao seu passado durante a vigência da escravidão.

Figura 7 - Telha de barro do século XVIII da Casa de Pedra feita por escravos. As marcas dos dedos ainda estão visíveis



Fonte: Lima (2012).



Na figura 7, em uma peça cerâmica encontrada no sítio, é possível perceber as marcas dos dedos para a concepção da telha de barro. A telha é uma evidência do valor cultural do passado escravo para a memória histórica dos moradores do quilombo. Nos termos de Meneses (1980, p. 12), “nessa perspectiva, os objetos considerados documentos por excelência, os objetos ‘antigos’, ‘históricos’, são dotados de uma significação especial, que faz com que eles representem o invisível. É por isso que eles são, prioritariamente, expostos ao olhar [...]”.

Os mandiranos não só passaram a aceitar a história da escravidão de seus antepassados e suas marcas como também, auxiliados por pesquisadores da Universidade de São Paulo, passaram a valorizar locais como este para seu autoconhecimento. Por meio do turismo cultural, perceberam que toda a comunidade se beneficiaria e principiaram em colaborar nos trabalhos de levantamento sobre a ruína para datar e procurar por mais vestígios através de escavação e estudos da estrutura.

A riqueza arqueológica do Mandira também é notável pelo achado de um sambaqui na região (fig. 8), próximo às ruínas da Casa de Pedra. Sambaquis são montículos de calcário formados de cascas de moluscos que foram erguidos pela ação dos povos sambaquieiros. Os sambaquis formam um dos registros arqueológicos comuns no litoral do Brasil. À existência de um grande sambaqui dentro da RESEX evidencia também o potencial arqueológico do quilombo do Mandira.

Hoje graças a Deus tamo trabalhando com turismo de base comunitária, né? Que é receber escola, receber outro tipo de turista aqui na comunidade, porque nois também temos outro atrativo, temos a história, temos a culinária, temo a cachoeira, temo a ruína, temo o sambaqui que é um sítio arqueológico, tem muita visitação no vivero, né? [sic] [...] (Entrevista coletiva com Seu Chico Mandira, no quilombo do Mandira em 30/06/2012, concedida ao Grupo *Geografia da Oralidade*).



Figura 8 - Conchas no interior das matas próximas a um monte formado de sambaquis



Fonte: Lima (2012).

6. Considerações Finais

Em nossa reflexão final, percebemos que a manutenção da roça como modo de vida no quilombo do Mandira é uma tentativa de recuperação dos valores tradicionais desta população afetada pela lógica capitalista que prioriza o individual em detrimento do coletivo. Observamos que a tentativa de salvaguardar o modo de vida dos quilombolas não se dá apenas na roça, mas também se encontra na recuperação da história do sítio arqueológico da Casa de Pedra. Esse está, intrinsecamente, ligado ao quilombo do Mandira e seus moradores. Além disso, a existência do quilombo colabora pra a maior visibilidade do sambaqui descoberto próximo da comunidade.

Percebemos que as comunidades tradicionais vivem a clivagem da modernidade, já que não sobrevivem somente dos seus costumes antigos, muitas vezes, sofrem retaliações ao adaptarem seus modos de vida ao contexto dos centros urbanos. Entender o Mandira apenas como um quilombo que não dialoga com a sociedade urbano-industrial é um pensamento anacrônico.



Assim, o pouco que se manteve da roça como modo de vida no quilombo do Mandira se verifica como uma tentativa de recuperação dos valores tradicionais dessa população afetada pela lógica da sociedade urbano-industrial, bem como das imposições ambientais extremamente restritivas.

Acreditamos que o Mandira deve ser percebido não como uma população tradicional apartada, mas sim como um conjunto de pessoas que mantêm outro tipo de complexidade social, diferente da urbana. Dessa forma, o resgate da tradição da roça é uma maneira de preservar a singularidade cultural do quilombo, resguardando as diferenças dessa população tradicional frente ao avanço da sociedade dos grandes centros urbanos.

Referências bibliográficas

ANDRADE, M. A. **Quilombolas de Mandira conquistam direito real de uso sobre a Resex**. Instituto Socioambiental, 2011. Disponível em: <<http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3299>>. Acesso em: 28 jul. 2013.

BALME, J; PATERSON. A, **Archaeology in Practice. A Student Guide for Archaeological Analyses**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1998.

DIEGUES, A. C. S. et al (org.). **Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente: São Paulo, USP, (Biodiversidade, 4), 2000.

DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 3 ed. São Paulo: Hucitec Nupaub, 2001.

FREITAS, M. V. G.; SOUZA, D. M.; SUZUKI, J. C. **Memória da Roça Caiçara**: Um estudo de caso das populações caiçaras de Pedrinhas (Ilha Comprida – SP) e São Paulo Bagre (Cananéia – SP). Presidente Prudente: ENGRUP, 2011. Disponível em: <<http://www4.fct.unesp.br>>. Acesso em: 05 maio 2012.

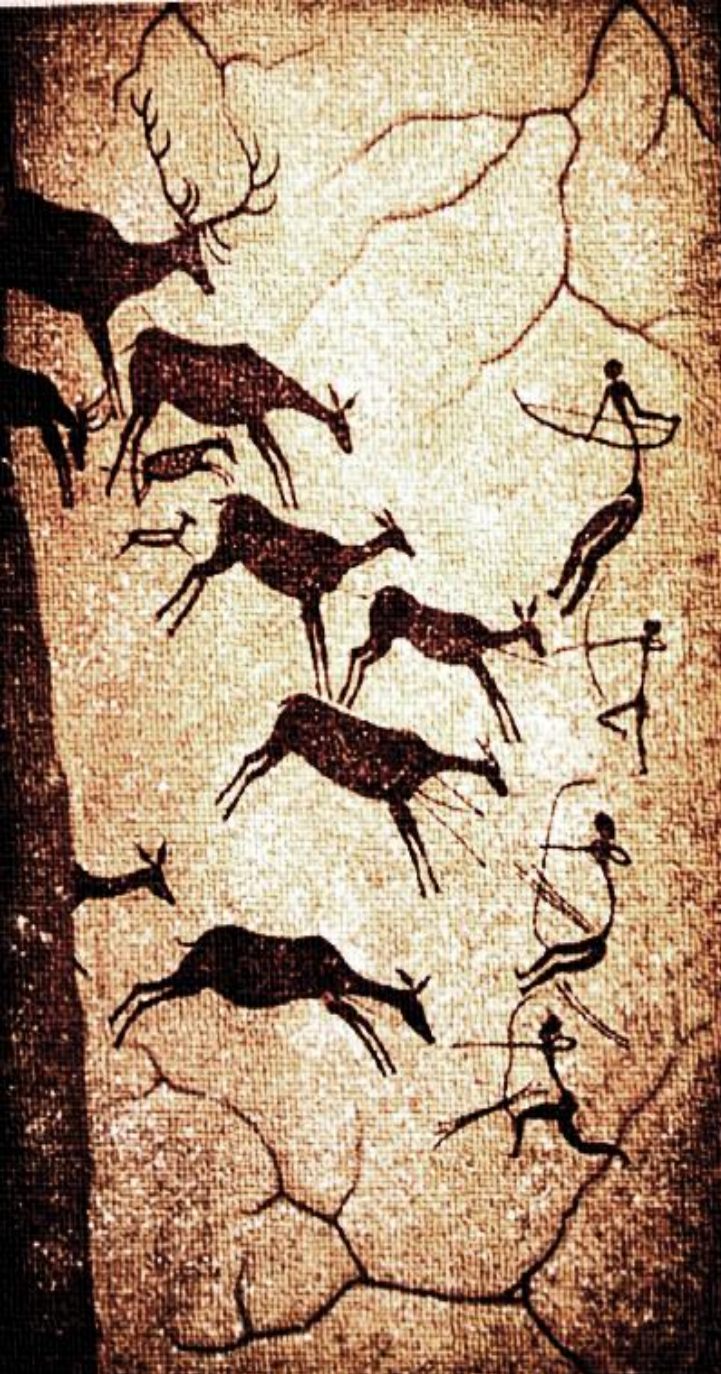
LIMA, M. J.; SOUSA, D. M.; SUZUKI, J. C. **Quilombo de Poça**: Do Reconhecimento à concretização do território. Santa Maria: ENGRUP, Universidade Federal de Santa Maria, 2009. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/engrup/index.php/>>. Acesso em: 29 jun. 2012.



MENESE, U. T. B. **O objeto material como documento**. Aula ministrada no curso de “Patrimônio Cultural: política e perspectivas”, organizado pelo IAB/CONDEPHAAT em 1980.

RANGEL, K. S. **Política ambiental e cultural tradicional**: Comunidade do Mandira, Cananéia/SP. Montevideu: 12º Encontro de Geógrafos da América Latina, 2009.

Recebido em: 16/02/16. Aprovado em: 03/08/16.



ETNOGRAFIAS DAS ETNIAS CHARRUA E MINUANO: O OLHAR DOS CRONISTAS E VIAJANTES DOS SÉCULOS XVI, XVII E XVIII

Viviane Pouey Vidal*
Ronaldo Bernardino Colvero**
Jeremyas Machado Silva***

Resumo: O presente artigo é resultado da revisão de registros históricos que mencionam a ocupação dos índios Charrua e Minuano na antiga Banda Oriental do Uruguai durante o período colonial. O objetivo é demonstrar como os colonizadores ibéricos agiram sobre as etnias Charrua e Minuano e como estas reagiram aos europeus nas diferentes etapas do andamento da colonização. Realizou-se uma pesquisa bibliográfica na qual se consultou os relatos de viajantes e de cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII no que diz respeito aos costumes indígenas no referido recorte temporal e aos aspectos da formação econômica, política, social e cultural da região da Bacia do Rio da Prata.

Palavras-chave: Etnografias indígenas. Charrua. Minuano.

Abstract: This article is the result of the review of historical records that mention the occupation of Charrua and Minuano Indians in the old Eastern Band of Uruguay during the colonial period. The purpose of this article is to demonstrate how the Iberian colonizers acted on Charrua and Minuano ethnicities and how they reacted to Europe in different stages of progress of colonization. We conducted a literature search where it consulted the reports of travelers and chroniclers of the XVI, XVII and XVIII centuries in that respect indigenous customs in that time frame and aspects of economic training, political, social and cultural development of the region La Plata River basin.

Keywords: Indigenous Ethnographies. Charrua. Minuano.

Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas com orientação em Arqueologia pela PUCRS e Doutoranda em Arqueologia UNICEN - Universidad Nacional da Província de Buenos Aires, Olavarria. Professora Substituta no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas da UNIPAMPA, Campus de São Borja.
E-mail: vivianepouey@unipampa.edu.br.

Doutor em História das Sociedades Ibéricas e Americanas, pelo Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. Pesquisador em Arqueologia. Professor adjunto do curso de Ciência Política da UNIPAMPA, Campus de São Borja.
E-mail: ronaldocolvero@unipampa.edu.br.

Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas com orientação em Arqueologia pela PUCRS e Doutorando em História na Universidade de Passo Fundo. Professor nos cursos de Direito, Administração e Ciências Contábeis nas Faculdades Integradas Machado de Assis e professor de História no Colégio Salesiano Dom Bosco – Santa Rosa – RS.
E-mail: jeremyass@gmail.com.



REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

1. Introdução

Em meio ao processo de revisão das fontes históricas e revisão da historiografia sobre as etnias Charrua e Minuano, arqueólogos, antropólogos e historiadores constataram que somente após o desaparecimento destas civilizações denominadas pampeanas desenvolveu-se entre os antropólogos e historiadores latino-americanos o interesse em estudar a história dos grupos que ocuparam o Pampa. O local definido como “campos situados mais ao sul da bacia do Rio da Prata, onde predominam relevos de planície”. (PANITZ, 2010, p. 20).

Os pesquisadores objetivavam tanto descrever os grupos etnográficos mediante o enfoque da ciência antropológica (TESCHAUER, 1929; SERRANO, 1936, 1947; PORTO, 1954; ACOSTA, LARA, 1961, 1969-1970, entre muitos outros), como revelar a sua contribuição no surgimento dos povos platinos. Demonstrou-se também que, no mesmo território, apesar da presença dos índios Charrua e, ao mesmo tempo, em desfavor destas etnias, estabeleceu-se a República Oriental do Uruguay.

De acordo com Becker (1982), os índios Charrua e Minuano eram grupos de pescadores e coletores que ocuparam a antiga Banda Oriental do Uruguai e dividiram este território com duas etnias: os Chaná e os Guarani. Os Charrua e Minuano eram física, cultural, social e economicamente semelhantes aos caçadores do sul da Argentina. Quando o contato com o branco se intensificou, os caçadores que habitavam e percorriam os largos campos do Pampa somavam cerca de 2.000 indivíduos, divididos, aproximadamente, entre 1.100 Charrua e 900 Minuano. Os primeiros eram habitantes de ambas as margens do Rio Uruguai, os segundos situavam-se ao longo da costa atlântica, desde a Lagoa Mirim até a altura de Montevideo. A autora enfatiza, ainda que, devido à ocupação branca nos territórios indígenas, ocorreram deslocamentos, mas suas posições originais sempre ficaram relacionadas à Banda Oriental do Uruguai (BECKER, 1982).

2. Charruas e Minuanos e o Olhar do Colonizador

No estudo das sociedades indígenas, levam-se sempre em consideração a complexidade sociocultural e as relações de poder exercidas em um território. Becker (1982), explica que, embora o colonizador muitas vezes ligasse os Charrua aos Minuano, confundindo-os, tratava-se de duas populações distintas e bem caracterizadas que demarcavam os seus territórios e adotavam líderes independentes (BECKER, 1982). Contudo, não está claro na historiografia se estas populações falavam línguas ou dialetos diferentes.

O ambiente dos dois grupos são os campos, intercalados de bosques, sempre próximos aos rios e aos córregos de água. Diferentemente dos grupos horticultores Guarani, que foram rapidamente aldeados ou entregues ao colonizador sob a forma de “encomienda”, os índios pampeanos mantiveram-se na periferia da “civilização”¹ e resistiram ao despotismo dos colonizadores por mais de três séculos. Entende-se o conceito de civilização como resultado do largo processo de conversão das sociedades dos outros continentes ao modelo das nações europeias. Superação dos estágios de selvageria e barbárie (GOLIN, 2005).

Os Charrua e os Minuano exerceram predominantemente a caça enquanto o colonizador europeu não conseguiu de maneira autônoma ocupar e incorporar os territórios indígenas. As etnias nativas continuaram a exercer a sua economia. A Bacia do Prata, um espaço fronteiro entre as duas forças coloniais em expansão, a portuguesa e a espanhola, foi, por quase dois séculos, uma “terra de ninguém”. De acordo com Chiappini (2004, p. 19), “as fronteiras, por definição, seriam terras sem dono, e sua conquista seria um ganho para a sociedade civilizada. Daí ser, nas zonas fronteiriças, a violência privada, em princípio, legitimada, pois as pessoas se pautariam por leis diferentes das do mundo civilizado”.

As fronteiras coloniais eram zonas economicamente e politicamente instáveis. Kühn (2002) propõe uma interpretação de que “o espaço fronteiro colonial deve ser compreendido como uma fronteira em movimento, com intensa circulação de homens e mercadorias, em contexto demográfico heterogêneo e numa conjuntura de instabilidade política” (KÜHN, 2002, p. 26). De tal modo, os índios pampeanos eram esporadicamente solicitados como mão de obra pelos colonizadores, ainda que, também combatidos e, por vezes, exterminados por estes. Assim, com a intensificação do

¹ Utilizam-se aspas, pois o termo refere-se ao modelo europeu de civilização.



contato e acréscimo dos instáveis pactos firmados entre ambos os lados, os nativos tiveram acesso aos elementos inseridos pelo colonizador; inicialmente, ao cavalo, com o qual se tornaram ágeis cavaleiros e depois ao gado apanhado nas vacarias espanholas.

Os pampeanos ao dominarem “a montaria usavam as bolas de boleadeiras e o laço, instrumentos comuns, e necessários aos campeiros que nestes campos vadeiam, neles tiveram a sua origem, com estes apanham no campo várias éguas e potros bravos” (BECKER, 1982, p. 95). As boleadeiras, além de serem as armas que acompanharam os índios pampeanos durante toda sua vida, continuam presentes na sua mobília funerária. Lope de Sousa (1530) revela a localização de um cemitério nas proximidades de Maldonado (Uruguai) com trinta índios Charrua enterrados em covas individuais. Junto aos sepultamentos foram encontrados os pertences dos cadáveres estabelecendo-se a única forma de propriedade indígena.

Sítios arqueológicos com sepultamentos revelam a religiosidade e a organização social dos grupos. Becker comenta que os corpos eram enterrados em covas rasas, cobertas com pedras ou ramas. Nos sepultamentos eram colocadas as boleadeiras; a lança ficava plantada no lado oposto ao qual deixavam o cavalo. A autora menciona que Azara (1936) argumentou que o cavalo era sacrificado sobre a sepultura por desejo expresso de seu proprietário (BECKER, 1991). Conforme Serrano (1936) o cavalo era deixado vivo ao lado da cova para a viagem que o defunto deveria realizar.

No final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX, a população espanhola e portuguesa ocupou em definitivo o território que explorava economicamente, restringindo assim, cada vez mais o espaço dos pampeanos. Os indígenas perderam o gado para os fazendeiros; sem a caça e sem o território, só lhes restava como alternativa realizar tarefas nas estâncias e nas cidades. Eram contratados para defender as fronteiras, após a independência das colônias. “O índio e toda a sua família se fez guerreiro e os caciques se fizeram comandantes militares” (BECKER, 1982, p. 12). Poucos aceitavam o trabalho nas estâncias, pois teriam que se afastar do grupo e, principalmente, abandonar o seu território.

No século XIX, dos campos de Corrientes à República Oriental do Uruguai, já era restrita aos Charrua e Minuano a ocupação das largas planícies do pampa por consequência da posse das terras pelos estancieiros que exploravam principalmente o mercado do charque e do couro. Mediante aos conflitos causados por meio da



instabilidade política e econômica instaurada na região estes passaram a invadir estâncias e apanhar o gado armados, sobretudo, com bolas de boleadeiras. “Al sur y al norte, acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones” (SARMIENTO, 1999, p. 21).

Teschauer comenta que o conflito dos pampeanos não era só com os espanhóis, mas também com os Guaraní aldeados: “Estes, por muito tempo, foram inimigos jurados das reduções guaraníticas, que sofreram deles diversos e contínuos assaltos como de Yapeyú y la Cruz” (TESCHAUER, 1929, p. 212-213).

Becker (1982) afirma que os pampeanos não abandonaram suas armas primitivas embora modificadas com os elementos inseridos pelos conquistadores, pois utilizaram nas frequentes disputas pontas de flechas e bolas de boleadeiras. Neste período de conflitos, as sociedades indígenas se desorganizaram. Os recursos estavam cada vez mais escassos e os toldos não lhes garantiam mais segurança.

Ressalta-se que os movimentos eram frequentes, os cavalos cada vez mais estropiados e os indígenas morriam em grande número nos combates. As epidemias de varíola contribuíram para a redução das populações. Mesmo assim, os pampeanos resistiram às tentativas de aldeamento pelo colonizador e, devido a essa insistência de manterem a sua cultura foram exterminados pelo exército uruguaio. O exército Uruguaio, sob o comando do General Fructuoso Rivera, pressionado pelos proprietários de terras que temiam pelas suas vidas e bens preparou a emboscada de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, em que mataram os homens Charrua a fio de espada.

As mulheres e crianças foram distribuídas entre a população branca para lhes prestarem serviços e aprenderem a cultura colonial espanhola. Deste massacre, sobraram ainda uns trinta índios destribalizados e marginalizados em meio à sociedade uruguaia. A miscigenação para o trabalho como peões nas estâncias foi à única opção de sobrevivência que lhes restava. Consolidaram-se no campo e inseriram as boleadeiras nas atividades rurais.

Atualmente, as boleadeiras continuam presentes na indumentária festiva do homem do campo, porém os instrumentos perderam a sua função técnica no trabalho com o gado domesticado e permanecem como um artefato simbólico que os remete a memória indígena pampeana. Como enfatiza Silva (2014), “a cultura material transporta

mensagens, torna-se comunicação e pode ser percebida como um índice de relações sociais” (SILVA, 2014, p. 16).

3. A Guerra dos Charrua na Banda Oriental: Período Hispânico

A revisão dos trabalhos etnográficos nos permitiu consultar as pesquisas dos seguintes autores que serão apresentados: Ítala Becker (1982), em sua pesquisa sobre os Charrua, na Banda Oriental do Uruguai, utilizou como referências principais os dois volumes da pesquisa de Eduardo Acosta y Lara (1961; 1969-1970). O historiador Uruguaio Acosta y Lara, que reconhece a ocupação dos Charrua em seu país, trabalha com fontes antropológicas, etnológicas, etnográficas e também se utiliza dos relatos dos cronistas e viajantes das diferentes épocas para explicar os indígenas. O autor revisa os relatos dos cronistas com o objetivo de compreender os primeiros contatos dos europeus com os índios Charrua e os diferentes momentos da colonização. A obra de Acosta y Lara (1961), intitulada “La Guerra de Los Charruas en la Banda Oriental (Período Hispânico)”, foi construída com base nos diferentes momentos e acontecimentos da história dos Charrua, cuja organização por períodos possibilita uma ampla compreensão do contexto em que viveram estes indígenas.

Acosta y Lara (1961) inicia esclarecendo que, diferentemente do que muitos historiadores costumam afirmar, a morte de Juan Diaz de Solís (1516) não pode ser atribuída aos Charrua, pois as crônicas dos séculos XVI e XVII que relatam este episódio omitem o nome dos indígenas com que fizeram contato e tão pouco foram nomeados no diário do descobridor. Acosta y Lara explica que a razão para o desconhecimento do nome da etnia se justifica pelo fato dos companheiros de Solís, no trágico desembarque à Colônia, não regressarem para narrar à história. Os expedicionários que permaneceram a bordo, como narra o cronista Pedro Mártir (apud ACOSTA y LARA, 1961, 1, v.2, p.202): “espantados de aquel atroz ejemplo, no se atrevieron a desembarcar, ni pensaron en vengar á su capitán y compañeros, y abandonaron aquellas playas crueles”. Como poderiam saber então o nome dos selvagens se não os conheciam e apenas os observaram a distância? O certo é que, dois séculos mais tarde, o Padre Lozano ainda culpava os índios Charrua pela trágica



matança, assim outros historiadores seguiram afirmando estas contradições. Este acontecimento resultou na primeira legenda negra da história rio-platense.

Acosta y Lara argumenta que, posteriormente, investigações históricas e arqueológicas demonstram que o desembarque de Solís e seus companheiros foi em terras habitadas pelos Guarani, estes pertencentes ao grupo Tupi eram canibais. A maioria dos cronistas concorda que os indígenas, após matarem Solís (1516) e seus companheiros, os devoraram, o que levou Acosta y Lara (1961, p.2) a considerar que estes são os Guarani e não os Charrua. Percebe-se que o discurso do autor sobre os reais culpados pela morte do colonizador Juan Diaz de Solís possui um ideal político. Pois, ao transferir a culpa dos índios Charrua para os Guarani, ocupantes das regiões brasileiras, o historiador uruguaio está delegando o assassinato de Solís de forma metafórica aos seus vizinhos brasileiros, intrusos no território uruguaio.

Acosta y Lara observa que a vinda de Sebastián Gaboto ao Rio da Prata começa a esclarecer o panorama étnico. Em março ou abril de 1527, a pequena frota chega à desembocadura do arroio San Juan, a Colônia, que denominaram como Porto de San Lázaro, o de penetração para os rios Paraná y Paraguay. Ali, Luis Ramírez escreveu a seu pai a carta de 10 de julho de 1528, conservada atualmente na Biblioteca de Escorial. Esta carta proporciona notícias sobre os costumes e modo de vida das nações indígenas destas terras. Porém, Ramírez (apud ACOSTA y LARA, 1961, p. 202) não cita “los charrúas ni da gentilicio alguno que se les parezca. Y es extraño, porque habiendo vivido bastante tiempo en San Salvador pudo tener referencias de ellos por los guaraníes o por Francisco del Puerto”.

Acosta y Lara destaca a importância do relato do cronista espanhol Gonzalo Fernandez de Oviedo (1535). Este para escrever sobre o Rio da Prata e seus habitantes se baseou nas informações de Johan de Junco y Alonso de Santa Cruz, ambos integrantes da expedição de Gaboto. Disse o cronista ao descrever a costa do Rio da Prata:

“Y á la boca del río están los Jacroas, que es una gente que se sostiene de montería de venados, de avestruces y de otros animales llamados apareares”, [...]. Oviedo enfatizou que os Jacroas não fixavam residência: Van de una parte á otra corriendo la caza, y llevan consigo sus mujeres é hijos, é las mujeres van cargadas de todo que tienen, é los hombres van siguiendo su montería é matando los ciervos y



avestruces, arrojándoles unas bolas de piedra con trayllas ó pendientes de una cuerda, como ya en otra parte la historia ha hecho mención de tales armas. También usan algunos arcos é garrotes en su montería. Estos indios están de la parte de la costa al Norte, y más adelante en la misma costa, pasando el río Nero, está otra gente que dice chanas timbus, que viven en islas de la costa ya dicha, etc; [v. 9]" (OVIEDO, 1535, p. 191).

Acosta y Lara (1961) ressalta que, em ordem cronológica, seria esta a primeira menção histórica aos Charrua⁵³; porém, é possível contar também com as descrições do navegante Diego García⁵⁴, que havendo conhecido as costas brasileiras no mesmo período que Gaboto, refere-se a estes indígenas. Diego Garcia (apud ACOSTA y LARA, 1961, p.4) relata, em 1530-31, que, no Cabo Santa Maria, atual Punta del Este: “yento da esta costa no parece yndio ny alderredordelcavo mas luego ay adelante ay una generación qsellama los chaurruaes questos no comen carne umana manttienense de pescado e caza de otra cosa no comen”. E repete esta citação quando se refere aos grupos indígenas que conheceu em sua viagem: “los charruases de la vanda del norte, estos comen pescado e cosa de cá e no tienen outro manteniym”. Acosta y Lara acredita que Garcia provavelmente não tenha visto pessoalmente os Charrua, mas que soube deles através dos Guarani, ou pelos timbúes, três dos quais levou consigo ao regressar a Espanha. Ao final de 1531, visitou o Rio da Prata o português Pero Lope de Sousa que, ao se referir aos grupos indígenas que encontrou, conta que eram três grupos. O primeiro estava na Bahia de Maldonado, ao Oeste do Cabo Santa Maria, (Punta del Este), lugar onde Garcia afirmou a presença dos “chaurruaes”.

Sobre os indígenas, Pero Lope de Sousa (1531, p.5, apud ACOSTA y LARA, 1961, p.306) enfatiza que estes receberam os portugueses “com grandes choros e cantigas mui tristes”. Lope de Sousa indica também o costume de amputar os dedos. É muito provável que os índios que encontraram foram os Charrua devido a este costume e a sua localização na mesma zona mencionada por García e Ruy Díaz de Guzmán. Com Lope de Sousa (1531) termina o ciclo de descobrimento e com Pedro de Mendoza inicia a conquista.

A magnífica expedição deste último chegou ao Rio da Prata no início de 1536, ancorando seus quatorze navios em San Gabriel, colônia, ou seja, na mesma hospedagem que Magalhães utilizara dezesseis anos antes. Neste local, Schmidel (1534-



1554) se refere aos “Zechuruass”; quando regressou à Alemanha, publicou as experiências que viveu naquela expedição. O alemão destacou em sua obra tão conhecida pelos pesquisadores da história indígena “Allí encontramos con un pueblo de Indios llamados Zechuruass que constaba como de 2.000 hombres, y que no tenían más de comer que pescado y carne”.

Schmidel faz mais duas menções aos Charrua, a primeira é ao falar da indumentária dos Querandi “carendies, su vestir era como el de los Zechurg del ombligo á las rodillas” (SCHMIDEL, 1986, p.147). E a segunda quando enumera os grupos indígenas que se aliaram para atacar o povoado de Buenos Aires “Carendies, Barenis, Zechuruass y Zechenais Diembus” (SCHMIDEL, 1986, p.154).

Acosta y Lara (1961), consultando as crônicas do alemão Schmidel, adverte que não é possível afirmar que os indígenas que ele menciona são os Charrua, pois o alemão não conheceu a Banda Oriental, mas se realmente ele fez contato com esta etnia foi com o grupo que interferiu ao ataque a Buenos Aires (SCHMIDEL, 1986, p.6). Acosta y Lara considera que os primeiros europeus que realmente estabeleceram contato com os índios Charrua na Banda Oriental do Uruguai foram os membros da expedição de Juan Ortiz de Zaráte (1573). Nos primeiros contatos entre Charruas e espanhóis, não ocorreram desavenças, mantendo-se o espírito de paz. Nesta expedição, veio como capelão o acerdiano Martin Del Barco Centenera. Nas importantes observações de Centenera, expostas em seu poema “La Argentina” (1836), Acosta y Lara resgatou várias informações sobre o contato dos espanhóis com os Charrua. Centenera, além de narrar o contato com os índios Charrua e descrever hábitos, comenta a penosa estadia dos expedicionários em Santa Catalina.

Nesta expedição, a miséria e a fome se agregaram à humilhação de uma oficialidade despótica repressora dos gestos de insatisfação dos viajantes. Em meio a tantos erros e divergências, ocorreu o inesperado. Chegando a São Gabriel, os espanhóis foram surpreendidos por um temporal vindo do Sul. Este foi tão violento que: “pilotos y maestros, marineros, grumetes, pajes, frailes y soldados, mujeres y muchachos, pasajeros, andaban dando voces muy turbados. Los gritos y alaridos mensajeros allí son de una nave a otra enviados, Y cada cual socorro demandaba.” (canto X). Ao mencionar os índios Charrua, Centenera os denomina da seguinte maneira: “la gente que aqui habita en esta parte charruahas se dicen, de gran brío, a quien ha repartido el fiero Marte



su fuerza, su valor y poderío”. Estes índios eram altos e habilidosos nas guerras e nas batalhas, atrevidos e corajosos.

As informações do Poema de Centenera sobre os Charrua são as mais completas do Séc. XVI. O observador comenta que os indígenas eram tão ágéis que: “alcanzan corriendo por los campos los venados; Trás fuertes avestruces se abalanzan, Hasta dellos se ver apoderados; Con unas bolas que usan, los alcanzan” (CENTENERA, 1836, p. 150). Os “Charruhaes” dominam o arremesso das boleadeiras e não erram o tiro mesmo distante do alvo: “A cien paso (que es cosa monstruosa) apunta el charruaha a donde quiere e no yerra ni un punto aquella cosa que tira” (CENTENERA, 1836, p. 151). Centenera relata que, com a boleadeira, muita gente era morta com golpes na cabeça e, quando estes eram aplicados no corpo, ficavam com várias cicatrizes. Outro costume dos “Charruhaes” faz parte do ritual do luto quando perdem um parente “hacen luego cala en sí propios, su carne dividiendo, que de manos y pies se corta y tala el número de dedos, que perdiendo de propincuos parientes va en su vida. El charruaha por orden y medida” (canto X). Centenera descreve os toldos dos indígenas da seguinte maneira “solamente de estera es fabricada la casa, y así presto do quieren es mudada”.

Acosta y Lara fala que o término da convivência de paz entre os Charrua e os espanhóis ocorreu pelo simples fato dos colonizadores não respeitarem a tradição dos nativos em dar abrigo em seus toldos a quem desejasse viver em seu meio. A deserção de um marinheiro que se refugiou em campo dos Charrua provocou imediatamente as desavenças que determinaram o combate em San Gabriel e San Salvador e como definitiva a guerra de sangue que durou até o fim da colonização. Existindo nesta ocasião uma obsessão de Zárate pela entrega do desertor, que havia se tornado amigo dos Charrua de quem recebia proteção.

Em 1745, enquanto os franciscanos tentavam a catequização dos Charrua, os jesuítas já obtinham as milícias dos Guarani que viviam sobre o rio Uruguai, ao norte de Yapeyú e povoaram ainda todo o interior do Rio Grande do Sul. Com estes índios, formaram as Missões Orientais e Ocidentais do Uruguai e as de Tape, uma fortificação na guerra contra os Charrua e o muro que conteve os portugueses até a segunda metade do Séc. XVIII. Na realidade, foram unicamente as Missões Orientais e Ocidentais que contiveram os portugueses até a metade do Séc. XVIII. As de Tape foram destruídas pelos bandeirantes paulistas em 1636 (ACOSTA y LARA, 1961, p.15).



4. O Charrua na Guerra Guaranítica

Acosta y Lara (1961), pesquisando os diversos momentos na história dos Charrua, menciona a sua participação na Guerra Guaranítica. Em consequência ao Tratado de Madrid (1750), os Guarani tiveram que enfrentar as tropas da Espanha e Portugal. Foram auxiliados por outros grupos indígenas, sendo eles os Charrua, Minuano, Bohanes y Guenoas. A primeira notícia formal da aproximação dos Guarani com os Charrua corresponde a setembro de 1753 e está descrita no diário do padre Bernardo Nusdorffer, S.I. (1750-1756), intitulado “La Guerra de los Siete Pueblos”. Nusdorffer (apud ACOSTA y LARA, 1961, p.97) relata que vieram a San Luis Gonzaga os caciques dos infieis Guenoas, Minuanos e Charrua, “entraron en el Pueblo y fueron recibidos de los Indios Guaraníes, como se fuessen sus antiguos amigos, siendo assí que aora pocos años estubieran atrevido de meterse en aquellos pueblos sin tener su venia bien assegurada”. Acosta y Lara, consultando as fontes etnohistóricas, encontrou interessantes resultados da aliança dos índios pampeanos com os Guarani. Entre as fontes, estão incluídas as manifestações de Joaquim de Viana, governador de Montevideo (1755). Viana (apud ACOSTA y LARA, 1961, p.99) comenta que consta nas declarações dos índios prisioneiros do Povo de Yapeyú que, em todo este campo, especialmente “en las Costas de S.ta Tecla, S.n Antonio, y Caydas Del río Grande, mantienen” los (guaraníes), “sus Piquetes fuertes y unidos con los Charrua, Bojanes y Minuanes, todos los quales son ynfieles”.

Outra importante informação sobre a participação dos Charrua na Guerra Guaranítica pertence à Bartolomé de Villanueva, feitas no “Campamento de Jesus”, em julho de 1754. Este, aliando-se com uma tropa espanhola nas proximidades do Arroyo “Garapey”, encontrou-se com duzentos índios, entre Tapes e Charrua, “quienes Le recibieron con bastante desafecto y avanzaron a cavallada retirandola violente haziendo vinos frente y otros disparando flechas Piedras y manejando la Lanza” (VILLANUEVA apud ACOSTA y LARA, 1961, p.101). Os charrua, na Guerra Guaranítica, constituíram primordialmente um corpo de observação e guerrilha. Divididos em grupos de quinze indivíduos pelos lugares mais estratégicos da campanha, seu trabalho alternava entre observar os movimentos das forças inimigas, “arrear los ganados y quemar los campos por donde aquéllas habían de pasar, trabando así su aprovisionamiento y avance”. As

tropas hispano-portuguesas só encontraram povoados arrasados e os poucos animais deixados por seus proprietários apareciam mortos a golpes de lança dentro dos currais.

Acosta y Lara explica que se afastar dos acampamentos era um sério perigo, pois não foram poucos os distraídos que desapareceram para sempre devido à rapidez dos índios Charrua em invadir os acampamentos e dar seus golpes de surpresa. Gomes Freire (1853 apud ACOSTA y LARA, 1961, p.101) ressaltou, em seu diário, que “é costume n’esta vil canalha de Índios não darem quartel a pessoa alguma”. Acosta y Lara afirma que não encontrou referências sobre os papéis ocupados pelos Charrua nos combates mais importantes da Guerra Guaranítica, ou seja, o de Daymán (3 out. 1754) e o de Caaibaté (10 fev. 1756). Sobre o primeiro combate, o autor não resgatou nenhuma informação; quanto ao segundo, as fontes indicam apenas a matança dos índios na qual os Guarani perderam muitos de seus aliados Guenoas.

5. O Charrua e o Minuano no Avanço Português de 1801

A infiltração portuguesa, no final do Séc. XVIII e início do XIX foi consequência direta da desestruturação das Missões Jesuíticas e proporcionou aos Charrua um respaldo em sua luta contra os espanhóis. Os Charruas, que eram perseguidos incessantemente pelos espanhóis, encontraram respaldo, trabalho e proteção nas vacarias clandestinas dos portugueses. A agilidade dos índios Charrua atraiu os portugueses que os utilizaram como tropeiros, domadores de reses bravas e vigias das patrulhas espanholas.

Em último caso, eram utilizados como homens de armas. Algumas vacarias tiveram a dimensão de verdadeiras expedições militares. Exemplo disto são as vacarias de Rafael Pinto Bandeira, que nos anos de 1773-74 realizou várias incursões ao território Uruguaio, desde a Serra de Tape, levando grandes quantidades de gado. Sendo dispensado de suas funções pelo governador de Buenos Aires, Pinto Bandeira logo se destacou no ataque português a Rio Grande (1776), sendo ele quem colocou o sítio e ocupou a fortaleza espanhola de Santa Tecla. Porém, se há quem tenha todo um capítulo da história de nossas fronteiras, este é José Borges do Canto, que era conhecido como “bandeirante rezagado”. Canto protagonizou um dos episódios mais curiosos da guerra



hispano-portuguesa de 1801. Acosta y Lara resgatou um documento escrito na “Vila de S. Pedro do Rio Grande”, que fala a seu respeito nesta guerra (30 de agosto de 1801).

A memorável notícia que da fronteira do Rio pardo chegou a esta Villa, de serem tomados aos castelhanos seis povos de Missões, explica-se da maneira seguinte: Do regimento de dragões da mesma fronteira, havia desertado um soldado por nome José Francisco do Canto, natural e batizado na freguesia do mesmo Rio Pardo, onde existem seus pais (ACOSTA y LARA, 1961, p. 216). Tendo conhecimento da presente guerra, tomou a decisão de se apresentar ao tenente coronel do mesmo regimento e comandante daquela fronteira, de cuja deserção ficou perdoado. Canto pediu ao comandante licença para sair na campanha fazendo as hostilidades que fossem possíveis aos Castelhanos. O tenente permitiu, além da sua licença, que levasse ainda em sua companhia quarenta soldados auxiliares que, voluntariamente, optaram por acompanhá-lo muito bem armados.

Canto iniciou sua batalha contra os espanhóis com a força de quarenta homens e, aos vinte e seis anos de idade, anexou as Missões Orientais à Coroa de Portugal. Ele contou também com o auxílio de fortes contingentes Guarani, que se incorporaram ao grupo justificando estarem cansados de serem explorados e humilhados pelos espanhóis. Os índios Charrua e Minuano como desde o início lutaram a favor dos portugueses auxiliaram Canto na tomada das missões. Acosta y Lara (1961) enfatiza que, durante o período que mediou a guerra de Portugal (1801) e a invasão inglesa (1806), os Charrua não deram trégua em seus ataques às estâncias. O autor cita uma exposição do cabildo relativa ao estado caótico que atravessava a campanha em agosto de 1803: “Los índios infieles charruas asaltan las estancias de los vecinos, con la mas inhumana barbaridad en las manos sangrientas de estas fieras, talan los campos, incendian las posesiones y llevan ganados, y quanto lês proporciona el pillaje” (ACOSTA Y LARA, 1961 p.217).

Em consequência a seus assaltos às propriedades vizinhas, foram numerosas as tentativas de repressão ao Charrua e seus aliados portugueses; entre estas, destacam-se as realizadas por Francisco Xavier de Vianna, Jorge Pacheco, Tomás de Rocamora e José Artigas.

5. A Guerra dos Charrua na Banda Oriental: Período Pátrio



Acosta y Lara (1969/1970), no seu segundo volume, intitulado “La Guerra de los Charrúas em La Banda Oriental” (período pátrio), realizou uma continuidade de suas pesquisas publicadas em 1961. Com novas fontes documentais, o autor visou ampliar suas investigações até a primeira presidência do General Fructuoso Riveira (1830-1834), na qual, como sabemos, foram exterminados os últimos grupos de Charrua infieis que restavam dentro do território nacional Uruguaio. De acordo com o autor, além dos Charrua e Minuano, antigos habitantes da Banda Oriental, os Guaycurú e os Abipón também participaram da revolução de Artigas em 1811- 1820. Acosta y Lara comenta que os Charrua, neste período, ainda conservavam suas características culturais primitivas e, desde o início, atuaram como fiéis patriotas na revolução.

Os índios pampeanos eram nômades e caçadores, que com a colonização aprenderam a utilizar o cavalo e a caçar o gado chimarron. E, sem dúvida, aderiram à revolta artiguista nos anos de 1812. Esta adesão dos Charrua e Minuano às idéias de Artigas teve aspectos muito singulares, já que não obstante estes índios concordam com certas formas de convivência nas ordens patrióticas, mantendo dentro delas sua condição de selvagens e independentes. Acosta y Lara afirma que consultou os relatos do General Antonio Díaz “Apunte varios sobre los charrúas” (1891), e que este diário contém importantes informações sobre a temática. Díaz relatou que, em 1812: “hicieron los charruas, una especie de pacto y alianza con el Gral. Artigas a q.n.tenian respeto ofreciendo pelear contra los realistas. En consecuencia se Le incorporaron”. Díaz destaca que os Charrua eram muito receosos e desconfiados devido ao seu caráter independente e retraído, estes acompanhavam o exército espanhol a distância “y de repente alzaban la toldería y no vovian al campo en mucho tiempo. Sin embargo nunca la abandonaron del todo” (DÍAZ, 1891, apud ACOSTA y LARA, 1961, p.3).

Durante 300 anos, os Charrua estiveram em incessantes guerras com os espanhóis, sem um só dia de paz nem trégua, até o ano de 1812, quando se uniram a Artigas. Os indígenas fizeram com Artigas uma espécie de pacto e aliança, mas conservaram sua independência, seus costumes e hábitos ferozes. Díaz (1891) mencionou, em sua pesquisa, o individualismo dos Charrua dentro das ordens artiguistas e a persistência do uso de armas primitivas com exclusão total da arma de fogo. Ele explica que, enquanto os Guarani missioneiros usavam o fuzil e pistolas e, inclusive, realizavam ensaios para a fabricação de pólvora, os Charrua continuaram se



valendo das suas armas tradicionais. As armas desta etnia “son la Lanza, la flecha, la honda y las bolas. La primera y última son de caballería, ambas temibles, pues la lanza tiene en su punta una espada entera muy bien asegurada que compran a los Portugueses a cuenta de caballos” (DÍAZ, 1891, apud ACOSTA y LARA, 1961, p.6). As boleadeiras usam contra os jinetes, jogando-as nas patas dos cavalos. Acosta y Lara descreve o relato do capitão Francisco B. Laguardia (1812) como uma maneira de comprovar a continuidade do uso das armas primitivas pelos índios pampenos aliados a Artigas: “Sobre los efectivos de Artigas en el Campamento de Salto Chico, elevado a la junta Paraguay el de marzo de 1812, en el que figuran cuatrocientos indios charrúas armados con flechas y bolas”.

Outro documento do período artiguista que menciona as armas dos pampenos é a carta do Padre Damaso Larrañaga (1813), já mencionado nesta pesquisa. Ele descreve os Minuano como índios altos e fortes, cor bronze, cabelo negro, grosso e largo, um pouco cortado na frente, a barba escassa e somente no lábio superior formando largos bigodes, olhos negros. Seus dentes eram muito conservados e bem similares, a boca e lábios tinham tamanho médio, nariz um pouco grande, pés e mãos pequenos. “Suas armas são a flecha, la honda e las bolas” (LARRAÑAGA, 1813, apud ACOSTA y LARA, 1961, p. 4).

Acosta y Lara (1961, p. 6) encontrou nas fontes históricas referências da presença cacical em praticamente todas as negociações dos Charrua. Na “guerra fria” (1812), que se transformou no amplo roubo de cavalos e apressamentos dos Chasques, a repressão das forças invasoras portuguesas “contra los porteños fue del cargo casi exclusivo de los charrúas [...] y una vez más la figura singular de Casiquillo se perfila como elemento de elance entre los indígenas y el jefe de los Orientales” [...]. Outra importante informação sobre a liderança dos Caciques Charrua é deixada pelo General Antonio Díaz (1891): “El Cacique los forma a caballo en ala, y los proclama. E expone las injurias o agravios de los enemigos y les recuerda los triunfos y glorias y sus mayores hazañas y hechos de armas” [...]. Díaz afirmou que os Caciques incentivavam os Charrua a lutarem contra os inimigos invasores (DÍAZ, 1891).

6. Extermínio dos Charrua: Campanha do General Fructuoso Rivera



Muitas foram as pesquisas sobre os motivos para o extermínio dos Charrua, ato realizado no governo do General Fructuoso Rivera (1830). Acosta y Lara reuniu e ordenou uma série de documentos e referências em que os responsáveis pela emboscada de Salsipuedes tentam justificar suas atitudes. Com o país Uruguaio livre no período pátrio II (1830-1834) e a atuação do General Rivera como Presidente do Uruguai (24 de outubro de 1830), as providências começam a serem tomadas contra os Charrua, que continuam nos campos a saquear as estâncias, recusando-se a abandonar sua vida nômade. Devido à barbárie realizada pelos índios nas estâncias, foi necessário o envio de um corpo de expedicionários que restabelecesse a ordem e a legalidade, normalizando as condições de vida no meio rural.

Esta expedição causou uma série de disputas com os Charruas, que continuaram cada vez mais resistentes a abandonar seu modo de vida primitivo. Acosta y Lara destaca que reduzir os indígenas, dentro das ordens nacionais, seria árdua tarefa para qualquer líder que assumisse a presidência do país. Os compradores das terras exigiam que estas estivessem sem a presença de índios. Acosta y Lara considera que a repressão de 1831 se deve às imprudências dos indígenas como citado acima, mas também às negociações políticas da época.

O autor ressalta que o mesmo é afirmado nos escritos de Carlos Anaya e Antonio Diaz (filho). Estas informações se encontram em uma carta de Rivera ao Coronel Manuel Lavalleja (1831): Rivera (apud ACOSTA y LARA, 1961, p.69) advertiu que “los caciques charrúas apoyarían a una eventual revolución contra su Gobierno, decidiéndose entonces a ponerlos bajo control o a borrarlos del mapa”. O General Rivera organizou duas etapas na campanha de 1831. A primeira consistiu em uma manobra envolvente que ocupou grande número de couros clandestinos, prendendo os que trabalhavam com eles, já que muitos eram desertores do exército ou acusados de outros delitos comuns. A ação de Rivera se completou com um minucioso inventário dos depósitos de couros que havia nas estâncias, povos e lugares de embarque, confiscando toda existência cuja origem não fora devidamente justificada.

A segunda etapa da campanha contra os Charrua só foi viável porque os atraíram a uma cilada, já que não tinham como os deter e nem se animaram a enfrentá-los em um combate honesto a campo aberto. Coube ao General Laguna a tarefa de internar-se no deserto e firmar contato com alguns dos principais caciques a mando do General Rivera.



A falsa proposta foi convidá-los para apoiar o governo uruguaio na suposta próxima guerra contra o Brasil. A hierarquia do General Laguna e sua amizade com o Cacique Charrua Juan Pedro proporcionou bons resultados. Os Charrua, convencidos da suposta guerra, migraram até as pontas de Queguay, Potrero de Salsipuedes, onde o Presidente os esperava para esclarecer os planos do evento.

As negociações foram realizadas com grande sigilo, nada era transparente ao público, nem as negociações de Laguna, nem os acontecimentos dos três dias que os Charrua permaneceram acampados com as tropas, nem os detalhes do combate em si. As notícias do massacre de Salsipuedes, fornecidas a imprensa da capitania, limitaram-se a justificar o ato do governo de Rivera “el desenfreno criminal” de las “hordas salvajes y degradadas, sus recientes y horribles crímenes, no habían dejado al Gobierno más alternativa que la de atacarlas y destruirlas” (ACOSTA y LARA, 1961, p. 70).

Acosta y Lara enfatiza que, em razão da ausência de maiores informações e relatos dos participantes da batalha de Salsipuedes, contou com os aportes históricos como a “Memória”, escrita pelo coronel Manuel Berro Lavalleja (1948), publicada anos após por Mariano Berro, e uma série de referências obtidas pelo General Antonio Díaz, que residia em Montevideo durante a campanha de Rivera. Em suas informações, basearam-se Antonio Díaz (filho) e Eduardo Acevedo Díaz, nas suas respectivas versões do episódio. Porém, Acosta y Lara considera estas versões um pouco tendenciosas devido à filiação política dos autores. O certo é que nenhum outro fato contribuiu tanto para confirmar o extermínio dos Charrua como o conteúdo das cartas enviadas pelo próprio Rivera ao General Laguna, convocando-o para estabelecer contato com os líderes indígenas nas jornadas anteriores ao encontro.

Com o massacre de Salsipuedes, o General Rivera deu por vitorioso os objetivos da sua campanha, permitindo que as tropas do exército uruguaio que haviam participado do combate se reintegrassem aos seus postos. Algumas unidades foram licenciadas e outra, a mando do coronel Bernabé Rivera, saíram em busca do restante dos Charrua que haviam escapado do massacre. Em 27 de junho de 1832, o coronel Bernabé permitiu um choque armado aos Charrua, na barra de Mataojo com o Arepay, em que os Charrua, apesar da sua eficiência guerreira, tiveram quinze mortos e oitenta e dois prisioneiros, enquanto nas forças do governo uruguaio não foi registrada nenhuma baixa.



Os prisioneiros do combate de Mataojos foram levados a Montevideo, conforme os planos do general Rivera. Os indígenas foram integrados à população da capital. Acosta y Lara encontrou documentos relativos a pedidos de liberdade dos Charrua; porém, não se sabe se estes foram repartidos ao público como fizeram com os prisioneiros de Salsipuedes. O que se sabe ao certo, em relação aos últimos Charrua, é que cinco foram levados à França, sendo eles: “Ramón Mataojo, Vaimaca Perú, Senaqué, Laureano Tacuabé y Micaela, Guyunusa” (RIVET, 1930). É necessário esclarecer que o cidadão francês Monsieur de Curel levou para exposição apenas quatro indígenas; Micaela é a filha do casal Tacuabé e Guyunusa que nasceu em Paris. Entretanto, não se sabe o que aconteceu com ela e com o pai. Os outros três morreram em menos de um ano de cativeiro e seus restos foram mantidos no Museu de História Natural de Paris até 1998, quando gestões do governo uruguaio conduziram o seu repatriamento.

Devido aos massacres de Salsipuedes e Mataojo, os Charrua foram numericamente exterminados, não sobrando, entre todos, cinquenta homens. Acosta y Lara (1961, p.82) destaca que, a margem de tantos tropeços, os últimos Charrua permanecem unidos, “indeclinable en el afán de salvaguardar su independencia y sistema de vida seculares”. Na Revolução Lavallejista (1834), quando praticamente ocorrem os últimos encontros com os Charrua, estes não somavam mais que trinta e sete índios. A Revolução Lavallejista se dividiu em duas etapas. Uma que vai desde a rebelião de Santana até o combate de Tupambay e outra que iniciou com o desembarque de Lavalleja no Arroio Higuieritas e terminou com sua derrota no potrero de Yarão. Na realidade, o movimento faccioso não se interrompeu em nenhum momento e as ações continuaram mesmo que Lavalleja estivesse afastado do terreno de luta. Sobre a participação dos Charrua nesta Revolução, as fontes históricas afirmam que estes participaram apenas do combate no Arroio Yarão. Acosta y Lara considera provável que, em 1832, Mariano Paredes contou com o apoio dos Charrua e que, em 1833, Manuel Lavalleja “estuvo diez meses con ellos”, obviamente por assuntos relacionados a Revolução.

A partir do combate de Yarão, a presença dos Charrua em território uruguaio só é destacada através de episódios menores e esporádicos. Entre os quais, Acosta y Lara (1961, p.152), revisando o Arquivo Geral da Nação de Montevideo, menciona o roubo



de cavalos ocorrido nos campos do inglês Juan Mutter, no Rio Negro, em maio de 1838. Estas informações constam na reclamação apresentada ao governo da República por Thomas S. Hood, Cônsul General de S.M.B. Após a Revolução Lavallejista, boa parte dos Charrua que ainda sobreviviam se incorporaram ao movimento republicano brasileiro e combateram na Guerra dos Farrapos, outros se agruparam e obtiveram triunfos parciais como o de San Servando, Cerro Chato e Guardiã 15 de Maio e outros. Formavam grupos isolados que se dedicavam com interesses próprios ao roubo e a pilhagem de gado. Esta situação se prolongou até a entrada da Presidência de Manuel Oribe, na qual os revolucionários puderam regressar à Pátria graças a uma generosa lei de anistia.

7. Considerações finais

A minuciosa análise dos trabalhos de alguns reconhecidos etnohistoriadores como Acosta y Lara (1961) (1969/70) e Ítala Becker (1982) permitiu conhecer outros olhares sobre as etnias indígenas Charrua e Minuano no contexto dos índios pampeanos. Pode-se afirmar que, diferentemente da maioria dos arqueólogos, estes pesquisadores buscam nas fontes históricas, etnohistóricas, etnográficas e antropológicas outras informações para explicar o cotidiano doméstico e social das etnias indígenas do Sul Meridional. O interesse ao revisar as pesquisas de Acosta y Lara (1961 e 1969/1970) e Ítala Becker (1982) foi conhecer o caminho que estes etnohistoriadores percorreram para construir uma história analítica e cronológica dos índios Charrua e Minuano.

As obras dos etnohistoriadores demonstram o acesso às preciosas fontes deixadas pelos cronistas e viajantes do Rio da Prata. Com base nos trabalhos dos etnohistoriadores, também são comentados os diferentes momentos vividos pelos índios Charrua e Minuano. Entretanto, nestas considerações finais, apresentam-se somente alguns aspectos sobre a temática, já discutida ao longo deste texto.

Acosta y Lara (1961 e 1969/1970); Ítala Becker (1982) e Vidal (2009) concordam que os índios Charrua e Minuano possuíam semelhanças físicas, econômicas e culturais; porém, tratavam-se de duas parcialidades indígenas diferenciadas que seguem líderes independentes e ocupam espaços separados na



antiga Banda Oriental do Uruguai. Os autores afirmam que, devido à invasão colonizadora em seu território, ocorreram deslocamentos; entretanto, suas posições originais sempre estiveram relacionadas à Banda Oriental do Uruguai.

Os etnohistoriadores também concordam que, após a colonização, os índios Charrua e Minuano continuaram sendo caçadores coletores e que seu território, dividido entre as fronteiras portuguesa e espanhola, continuou por quase dois séculos sendo considerada terra sem dono. Esta certa liberdade em permanecer em seu território permitiu que os indígenas evitassem por longos anos as imposições dos colonizadores estancieiros que buscavam mão de obra indígena para o trabalho com o gado. Através do contato, os indígenas tiveram acesso aos novos elementos inseridos pelo colonizador; inicialmente, o cavalo com o qual se tornaram excelentes jóqueis, motivo pelo qual eram tão solicitados para o trabalho com o gado nas estâncias.

Os Charrua, dominando a montaria, usavam o laço e as boleadeiras para saquear o gado das fazendas dos colonizadores. Com base nos relatos dos cronistas, os etnohistoriadores afirmam que, até o final do Séc. XVIII e início do XIX, os espanhóis e portugueses ocupavam definitivamente o território, dominando cada vez mais os espaços dos indígenas. Com o domínio do gado pelos fazendeiros, os indígenas não encontraram outra escolha a não ser empregarem-se nas estâncias como peões campeiros.

Acosta y Lara (1969/70), que estudou os diferentes momentos da história dos índios Charrua, destaca que, com a intensificação da colonização, os indígenas se recusaram a viver aldeados e a servir os estancieiros, o que provocou inúmeras disputas pelo espaço. Outro aspecto que contribuiu para a desorganização da vida indígena foram as epidemias de varíola que reduzem amplamente esta população. A decisão dos pampeanos em continuar a sua vida nômade, no espaço agora pertencente aos colonizadores, leva o General Fructuoso Rivera, que estava sendo pressionado pelos proprietários de terras, a preparar a emboscada de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, onde os índios Charruas foram atraídos e mortos a fio de espada.

Acosta y Lara (1969/70) reúne documentos nos quais o governo uruguaio tenta justificar esta atitude, declarando que, devido a insistência dos índios Charrua



em continuarem na barbárie, não restou alternativa a não ser enviar um corpo de expedicionários que restabelecesse a ordem e a legalidade na vida rural. Ao perceberem que os indígenas não se sujeitavam as suas ordens, a solução que o General Rivera encontrou foi armar uma cilada, ou seja, o massacre de Salsipuedes.

O extermínio foi considerado por Rivera como única e necessária solução para a desordem e a barbárie dos índios Charrua que representavam o atraso no desenvolvimento econômico do país. Acosta y Lara (1961) (1969/70) como se mencionou anteriormente pesquisou a história dos índios Charrua dentro de uma narrativa analítica e cronológica. Ao longo deste trabalho, abordaram-se os diferentes momentos da história dos índios Charrua na Banda Oriental do Uruguai. Entre os diversos acontecimentos, comentou-se a Guerra dos Charrua na Banda Oriental Período Hispânico, a participação dos Charrua na Guerra Guaranítica (1754), os Charrua e Minuano no avanço Português (1801), além de se discutir-se intensamente os aspectos aqui apresentados referentes à Guerra dos Charrua na Banda Oriental Período Pátrio.

Referências Bibliográficas

ACOSTA Y LARA, Eduardo, F. **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental.** Período Hispánico. Impresores A. Monteverde y CIA. S. A. Montevideo, Uruguay, 1961.

_____. **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Pátrio I - II.** Impresores A. Monteverde y CIA. S. A. Montevideo, Uruguay, 1969/70.

_____. Un Linaje Charrua En Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes). **Apartado de Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,** (Serie Ciencias Antropológicas; Vol. 1 n. 2). Montevideo, 1981.

AZARA Felix. Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata. Viajes por la América Meridional. Espasa-Calpe. Barcelona, 1923. In: Antonio Serrano. **Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay.** Paraná, 1936.

BASÍLE BECKER, Ítala Irene. O Que Sobrou dos Índios Pré - Históricos do Rio Grande Do Sul. In: KERN, Arno A (Org). **Arqueologia Pré - Histórica do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Mercado Aberto Ltda. p. 331 -354 1991.



_____. **Os Índios Charruas e Minuanos na Antiga Banda Oriental do Uruguai.** Dissertação (Mestrado), Porto Alegre, 1982.

CHIAPPINI, Lígia. **Pampa e cultura;** de Fierro a Netto. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

DEL BARCO, Centenera, Martín. **La Argentina y la Conquista del Rio de La Plata (1601).** Canto X. Imprensa Del Estado, Buenos Aires, 1836.

FIGUEIRA, José H. **Los primitivos habitantes del Uruguay, en El Uruguay en la exposición histórica Americana de Madrid.** Montevideo, 1892.

GOLIN, Tau. Instrumentalização política de Facundo pelo Brasil na guerra contra Rosas. **III Jornadas Latinoamericanas de Historia de las Relaciones Internacionales Universidad de Valparaiso.** Universidad de Viña del Mar, Chile, 2005.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre, Leitura XXI, 2002.

PORTO, Aurélio. **História das Missões Orientais do Uruguai.** 2 ed. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954.

SCHMIDEL, Ulrico. **Relatos de la conquista del Rio de la Plata y Paraguay 1534 - 1554.** Madrid: Alianza Editorial S.A., 1986.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo.** www.elalephe.com, 1999.

SERRANO, Antonio. **Aborígenes Argentinos: Síntesis Etnográfica.** Nova: Buenos Aires, 1947. 288p.

_____. **Etnografía de la Antigua Provincia del Uruguay.** Paraná, 1936.

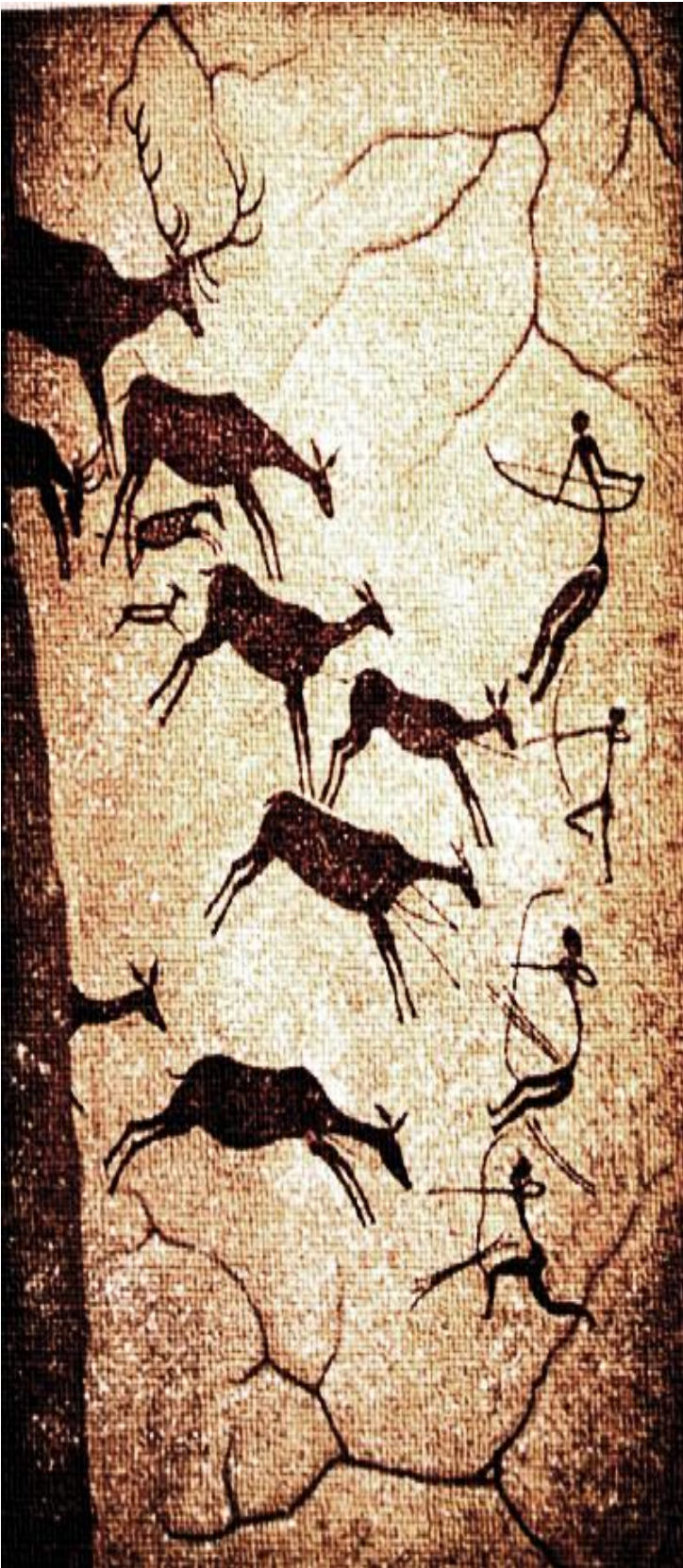
SILVA, Jeremyas Machado. **Achados do imaginário: o consumo da faiança fina em Uruguiana no século XIX.** São Borja, RS: Faith, 2014.

TESCHAUER, Carlos S. J. Vida e Obra do venerável Padre Roque Gonzáles de Santa Cruz. Rio Grande 1909. In: ACOSTA Y LARA: **La Guerra De Los Charrúas en la Banda Oriental. Período Hispánico.** Montevideo: Impresores A. Monteverde y CIA. S. A, 1961.

VIDAL, Viviane, Pouey. **Os Artefatos de Arremesso dos Campos da América Meridional: Um Estudo de Caso das Boleadeiras.** Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009, 151p.

Submetido em: 01/08/16. Aprovado em: 30/08/16.





ENTRE O DISCURSO DA ECONOMIA SOLIDÁRIA E O CAPITALISMO: CONTRADIÇÕES E DESAFIOS

Andréia da Silva Daltoé *
João Antolino Monteiro**

Resumo: Na busca por um sistema produtivo distinto do capitalismo, a Economia Solidária (ES) subsidia a organização de empreendimentos que têm como fundamento a autogestão, a cooperação, a solidariedade no processo produtivo e a valorização do homem. Porém, mesmo apresentando-se como oportunidade de inclusão, o movimento da ES enfrenta um contexto adverso e mesmo resistências por parte dos seus membros. Nessa perspectiva, investigaremos, com base na Análise do Discurso de linha francesa, como se discursiviza a ES no interior do sistema capitalista, procurando observar como/se é possível romper com o discurso individualista do capitalismo ao instituir um discurso baseado na solidariedade. Para tanto, trazemos como corpus documentos norteadores para a ES e entrevistas com membros destes empreendimentos da região da AMUREL.

Palavras-chave: Economia Solidária. Capitalismo. Trabalho.

Abstract: Searching for a productive system which is different of capitalism, the Solidarity Economy (ES) subsidizes the organization of enterprises that is based on self-management, cooperation, solidarity in the productive process and the human being valorization. But, even presenting as an inclusion opportunity, ES movement faces adverse conditions and even resistances from its members. In this perspective, we will investigate, based on Discourse Analysis in French segment, how the discourses of ES are formed within the capitalist system, and we will try to see how/if it is possible to break with the individualistic speech of capitalism by introducing a discourse based on solidarity. Therefore, we bring as corpus some guiding documents for the ES and interviews with members of these enterprises in Amurel region.

Keywords: Solidarity Economy. Capitalism. Job.

*Universidade do Sul de Santa Catarina - Unisul
Professora do PPGCL-Unisul
Doutora em Letras (UFRGS)
Email: andrea.daltoe@unisul.br

**Universidade do Sul de Santa Catarina - Unisul
Professor da Unisul
Mestre em Ciências da Linguagem (Unisul)
Email: joaoantolino@gmail.com



REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

1. Introdução

Desde a revolução industrial, ocorrida no século XVIII, as transformações pelas quais passou o mundo do trabalho, inicialmente na Inglaterra, foram se disseminando por diferentes partes do globo de forma contundente, patrocinada pelos movimentos do capital em busca do lucro, da competitividade, da concorrência. Todavia, com o uso de tecnologias, com o aumento da produção e com a redução do tempo gasto para produzir bens e serviços, diminui a importância do trabalho e aumenta a exploração do trabalhador, situação esta que vai se agravar com o grande fluxo de trabalhadores do campo para a cidade em busca de novas oportunidades.

A rotina de trabalho era extenuante e a jornada chegava a 14 horas ou mais de trabalho, o que, aliado às más condições, perpetuou o processo de empobrecimento de milhões de trabalhadores mundo a fora, marcando a divisão entre os que detinham o capital e os que possuíam a força de trabalho.

Os trabalhadores começaram, então, a se organizar em cooperativas, sindicatos, movimentos operários e políticos, ganhando força com o surgimento do socialismo na Inglaterra, os chamados socialistas utópicos, e com a ação da igreja católica Romana por meio da *Encíclica Rerum Novarum*, escrita pelo Papa Leão XII no ano de 1891.

Mesmo assim, apesar dos diferentes movimentos de resistência dos trabalhadores, o capitalismo consegue introduzir no mundo do trabalho modificações importantes ao longo dos séculos, tais como: o liberalismo idealizado pela escola clássica de economia na Inglaterra sob a batuta de Adam Smith; a introdução do fordismo, do taylorismo e, mais tarde, do toyotismo e da acumulação flexível. Fatores estes que vão se agravar com o advento do neoliberalismo na década de 80: na Inglaterra no governo de Margareth Thatcher e nos Estados Unidos com Ronald Reagan.

No Brasil, as mudanças no mundo do trabalho começam a ser percebidas com o fim da escravidão e a chegada dos imigrantes de outros países, o que faz com que o trabalho assalariado substitua o trabalho escravo. Com Getúlio Vargas, surge a legislação trabalhista por meio da Consolidação das leis do trabalho (CLT) e a criação do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS).



Já na década de 80, as mudanças nesse sentido vão ser protagonizadas pelo neoliberalismo, cristalizado na Inglaterra e consolidado no Brasil pelos Governos Collor e Fernando Henrique Cardoso. Na década seguinte, consolida-se um forte processo de privatização, flexibilização, precarização do trabalho, aumento do desemprego e, conseqüentemente, da exclusão social, já que, como o novo modelo econômico passa a exigir dos trabalhadores qualificação e produtividade, nem todos conseguem alcançar tal exigência.

Como resposta a esse cenário de grande número de desempregados e de exclusão social, começaram a surgir iniciativas de geração de emprego e renda e combate à miséria, como os Projetos Alternativos Comunitários (PACs) da Cáritas Brasileira, organizados a partir de pequenas iniciativas de produção, bem como o movimento de formação de cooperativas de trabalhadores de empresas falidas e em situação falimentar, que passaram a assumir a forma de empreendimentos autogeridos com o apoio da Associação Nacional dos Trabalhadores em Empresas de Autogestão e Participação Acionária (ANTEAG), a partir de 1994, e da criação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) em 2003. Por força da organização desses movimentos nos últimos dez anos, instituiu-se no cenário brasileiro a organização de uma política nacional de fomento e apoio público para a economia solidária, via Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), criada em 2003, que vai se consolidar com a criação de milhares de empreendimentos de economia solidária (EES).

Conforme preconiza a SENAES (2013), os EES são espaços de solidariedade e cooperação, dentro dos quais são esperadas relações humanas diversas daquelas promovidas por uma organização social essencialmente competitiva, ou seja, espera-se desses empreendimentos relações de trabalho que priorizem a igualdade, a colaboração e a preocupação com o bem-estar do ser humano como valor essencial.

Foi pensando uma nova possibilidade de o sujeito se relacionar com o trabalho, proposta pela ES, que objetivamos, neste artigo, a partir dos pressupostos teóricos da Análise do Discurso de linha francesa, analisar se/como os sujeitos envolvidos nestes empreendimentos conseguem imprimir uma nova perspectiva de solidariedade e autogestão da economia solidária no interior do capitalismo, e de que modo os documentos que fundamentam a ES se relacionam com estes saberes antagônicos.

Para isso, coletamos materiais para análise de dois recortes: 1) documentos norteadores da ES no Brasil; 2) entrevistas com as participantes de quatro empreendimentos de Economia Solidária da região da AMUREL¹, quais sejam: a Associação Comunitária Rural de Imbituba (ACORDI), Orgânicos Vó Maria; Artes da Natureza, ambos de Laguna e Associação Comunitária de Arte de Imbituba (ACIART).

A partir das considerações apresentadas sobre o mundo do trabalho e sobre o processo de exclusão social a que está exposto o trabalhador que não consegue atender profissionalmente às exigências do capital, levanta-se a questão que norteará este trabalho: como é possível implementar uma proposta de ES, que prevê a valorização do trabalho e do trabalhador, no interior de um sistema capitalista, se este estimula a exploração da mão de obra em nome do lucro e o individualismo consumista? Tentaremos, aqui, alguma resposta.

2. Economia Solidária

Na busca por estratégias de combate ao neoliberalismo, uma das frentes são as tentativas de inclusão produtiva, com ênfase na solidariedade, cooperação e autogestão, organizadas pela Cáritas Brasileira², a partir dos anos de 1970, por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e dos Projetos Alternativos Comunitários (PACs), os quais visavam garantir emprego e renda para os excluídos por meio de pequenos projetos de panificação, de agricultura em pequenas propriedades, construções de cisternas e sistemas de irrigação, bem como projetos de costura e artesanato, entre outros.

Vale ressaltar que os PACs não representaram apenas um conjunto de projetos para gerar emprego e renda, mas procuraram se configurar numa proposta de mudança da ação da Cáritas, que se, até então, atuou de forma assistencialista, passou a objetivar uma caridade libertadora, cuja base alicerçava-se na teologia da libertação. Os PACs, portanto, vão se fundamentar em práticas que permitam a proatividade de mulheres e

¹ AMUREL é a Associação de Municípios da Região de Laguna.

² A Cáritas Brasileira Fundada em 1956 é um organismo sócio pastoral ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e filiado à Cáritas Internacional. Com sede no Vaticano e origem em 1897. Esta rede está subdividida em 7 regiões: América Latina e Caribe, África, Europa, Oceania, Ásia, América do Norte e a chamada MONA - Oriente Médio e Norte da África.



homens na busca de seu sustento, saindo assim da perspectiva da caridade assistencialista para a chamada caridade libertadora.

É essa caridade libertadora que vai fundamentar as ações protagonizadas pela Cáritas nos pequenos empreendimentos que surgiram a partir dos PACs e que tinham como objetivo promover mudanças nas estruturas econômicas pela solidariedade. Acreditava-se que a saída para a estrutura econômica injusta seria o fortalecimento das relações entre as pessoas e que as mudanças pudessem acontecer a partir de seus membros. Fundamentados nessa perspectiva de cooperação e solidariedade, os trabalhadores de empresas falidas se organizam em cooperativas para fazer a gestão no processo de falência, por meio da ANTEAG.

As experiências pioneiras de geração de trabalho e renda dos PACs e da ANTEAG vão caracterizar os Novos Movimentos Sociais Econômicos (NMSE), cujo foco de atuação são as ações voltadas para os excluídos do mercado de trabalho, a fim de buscar a construção de uma nova economia.

É nesse contexto que, conforme Picolotto (2008, p. 81), “surge a “economia solidária”, afirmando a autonomia e a dimensão política das estratégias econômicas de inserção social”. A ES, na perspectiva de Picolotto, não objetiva a superação do modo de produção capitalista, mas sim ser uma forma de economia que permita a inserção social, indo ao encontro dos pressupostos da Cáritas.

Todavia, torna-se conflituoso pensar o funcionamento de uma proposta de ES, que se baseia na solidariedade, no interior de um sistema capitalista, que justamente organiza-se em torno da competitividade, do lucro, da exploração de mão-de-obra e do individualismo. Por isso, vamos observando que a ideia de inserção social e de cooperação vai se conflitar com a formação social capitalista, o que nos leva a questionar se a ES se coloca como uma outra possibilidade que suplantaria a lógica do capitalismo ou se se coloca dentro dele como uma alternativa que tentará conviver com os princípios de ambas as condições.

Vejamos o que os documentos nos trazem:

Sd 1: A Economia Solidária gira em torno da ideia da solidariedade, em contraste com o individualismo competitivo que caracteriza o comportamento econômico padrão nas sociedades capitalistas. O conceito se refere às organizações de produtores, consumidores, poupadores, etc., que se distinguem por suas especificidades: a) estimulam a solidariedade entre os membros mediante a prática da autogestão e b) praticam a solidariedade para com a população trabalhadora em geral, com ênfase na ajuda aos mais desfavorecidos. (SINGER, 2003, p. 116).



Para o sujeito enunciador da Sd 1, a ES é uma proposta em contraste/oposição à lógica capitalista, ou seja, trata-se de uma outra coisa. Isso porque práticas de *autogestão, solidariedade, ajuda aos mais desfavorecidos* não teriam lugar numa lógica capitalista, cujo propósito seria o lucro em detrimento a quaisquer outras condições.

No mesmo embasamento de Singer, dada sua participação efetiva enquanto diretor e idealizador da SENAES, o texto da I Conferência Nacional de Economia Solidária (I CONAES) apresenta a ES do seguinte modo:

Sd 2 (SENAES): A Economia Solidária é, pois, uma *alternativa* ao modelo econômico capitalista (I CONAES, 2006, p. 4, grifo nosso).

Ao propor a economia solidária como uma *alternativa* ao capitalismo, a I CONAES produz efeitos de sentidos que nos fazem pensar a ES como uma possibilidade outra que não a do modelo econômico capitalista. Nesse caso, temos a identificação do sujeito enunciador com um discurso marcado por ideias socialistas, cujo modo de produção é o do coletivo e não o individual.

Sd 3 (SENAES): Como modo de produção, a economia solidária apresenta vantagens em relação ao capitalismo e ao contrário dele se propõe a tornar-se um novo sistema socioeconômico, uma economia social pós-capitalista cujas atividades tenham como fim a satisfação sustentável das necessidades e o desenvolvimento humano e social. (I CONAES, 2006, p. 13).

A partir dos fundamentos da SENAES, as considerações formuladas no documento da I CONAES assinalam para a compreensão de que a ES se configura como um efetivo modo de reordenamento das relações historicamente estabelecidas entre homem versus trabalho.

A gestão coletiva ou autogestão neste modo de produção produz efeitos de sentido de superação da lógica capitalista, cujo mundo do trabalho é marcado por duas classes: o patrão e o empregado. Na ES, a propriedade dos meios de produção pelos trabalhadores garantiria a repartição dos ganhos gerados na produção, como podemos observar:

Sd 4 (SENAES): A afirmação da propriedade coletiva e da gestão compartilhada dos meios e instrumentos de produção implica na partilha dos resultados da atividade econômica, aproximando a economia solidária de um modelo de desenvolvimento que tem por finalidade a redução das disparidades de renda e de riqueza. (I CONAES, 2006, p. 16).



Conforme a Sd 4, podemos dizer que a posse dos meios de produção não representa somente a possibilidade de repartição dos resultados, mas também a recuperação por parte dos trabalhadores daquilo que lhes foi expropriado pelo capitalismo e pela fábrica capitalista. Nessa direção, o sociólogo e pesquisador do tema Gaiger (2003, p. 194) afirma que a ES permite a “reconciliação entre o trabalhador e as forças produtivas que ele detém e utiliza”, ou seja, estas experiências tendem a fomentar um novo olhar dos trabalhadores sobre o trabalho, sua significação e contribuição não apenas para sua condição pessoal, mas também para sua condição de ser social, que vive, desenvolve-se e evolui em sociedade a partir de formas diferenciadas de relações de convívio.

Para a ES, o trabalho recupera a sua ênfase humana, como afirma Gaiger (2003, p. 193), “Ao propiciar uma experiência efetiva de dignidade e equidade, o labor produtivo é enriquecido do ponto de vista cognitivo e humano”. Nisso, acredita-se que a ES combate, em grande medida, a expropriação do trabalho pelo capitalismo, recuperando a centralidade do trabalho como elemento de construção da vida.

Porém, os EES não podem ser concebidos fora das condições de produção do mercado capitalista, pois, já em sua estrutura inicial, são dependentes de fontes de financiamento, fornecimento de matéria-prima, entre outros. Conforme argumenta Gaiger (2003, p. 194), “A ES não reproduz em seu interior as relações capitalistas, pois as substitui por outras, mas tampouco elimina ou ameaça a reprodução da forma tipicamente capitalista”.

Ou seja, o EES é um espaço onde as relações de produção são diferentes do capitalismo, mas esta outra forma de relação de produção convive com a ameaça da forma de reprodução capitalista, pois a linha que separa o empreendimento solidário da economia capitalista é cotidianamente rompida por seus membros, que estão divididos entre dois “mundos”: ao mesmo tempo em que estão dentro do EES como um sujeito solidário, cooperativo, também precisam interagir com a sociedade cujas premissas são individualistas.

Na perspectiva da Cáritas brasileira, não havia preocupação em contestar o capitalismo, mas sim criar estratégias de prover pessoas mais pobres e excluídas formas de sustento, originando, assim, uma economia popular solidária, terminologia ligada aos empreendimentos que surgem a partir dos projetos da Cáritas e que configuram os

pequenos empreendimentos produtivos. Dos pequenos empreendimentos coletivos, o movimento da economia popular solidária se transforma num movimento dos trabalhadores excluídos do processo produtivo, como contestação e resistência ao capitalismo, passando, portanto, a ser chamada de EPS.

Nessa perspectiva, a ES caracteriza o movimento não somente na busca por trabalho e renda, mas na transformação social, política e econômica da sociedade, fundamentada pela autogestão dos meios de produção na busca por modificar a estrutura social, ou seja, construindo um novo modelo não só econômico, mas também político.

Dessa forma, a ES procura romper com o passado do empreendedor que sempre esteve subordinado ao processo de produção e apresenta uma nova forma não só de fazer a gestão do empreendimento de modo coletivo, mas também de transformação de vida, o que exige de seus membros, além de aprendizagem, formação, luta interna para sair de um modelo no qual o sujeito ou obedece ou a manda, dependendo do lugar que ocupa, para conquistar um lugar em que o trabalhador não manda nem obedece, mas constrói a sua história de forma coletiva.

Considerando, portanto, que nos próprios documentos que subsidiam a ES nos deparamos com a contradição de a ES ser uma diferente possibilidade além do capitalismo ou uma dentre várias no seu interior, passamos a seguir a investigar como se dá a relação entre a teoria e as ações dos EES.

3. As filiações de sentido nos empreendimentos de economia solidária

Após elencar alguns recortes que puderam nos mostrar os sentidos sobre ES nos documentos que a subsidiam, queremos, nesta seção, relacionar estes sentidos com o modo como os diferentes sujeitos envolvidos nos EES compreendem-se nesta proposta e se se identificam mais ou menos com os saberes de uma economia que ora se coloca como parte do sistema capitalista, ora se coloca como uma proposta que o supera.

Para tanto, estamos considerando o discurso destes sujeitos e dos documentos que fundamentam a ES como uma construção histórica e social, atravessada pela ideologia, pela política e pela história, o que leva toda materialidade a ser analisada, como afirma Pêcheux (1997, p. 97), “[...] a partir de condições de produção dadas [...]”. Julgamos que a AD pode, então, nos ajudar a compreender o modo como tais



determinações atingem o mundo do trabalho, pois, para além das suas implicaturas legais, a questão do trabalho passa necessariamente por aquilo que é dito e não dito, por aquilo que aparece e aquilo que é silenciado nas práticas de exploração do homem pelo homem. Tais questões nos levarão, inevitavelmente, às contradições que permeiam todo e qualquer discurso, mas que aqui podem nos ajudar a pensar no modo como ações de ES podem coexistir ou não numa lógica de mercado regida pelo lucro, pelo capital, pela mais-valia.

Sobre os documentos norteadores para a ES, elaborados pela SENAES, temos o sujeito que produz para si e para a coletividade, inserido ao mesmo tempo num contexto político e governamental, pois este órgão, por ser uma secretaria de governo, atende aos interesses deste.

Já a Cáritas enuncia e produz sentidos num contexto religioso, pois, sendo uma entidade da igreja, atende, portanto, aos interesses da religião católica. Especificamente no caso da ES, a Cáritas fundamenta seu trabalho no discurso da teologia da libertação, movimento católico, propagado no Brasil por meio das comunidades eclesiais de base (CEBs). Vejamos na Sd a seguir retirada do documento *Mística e Espiritualidade*:

Sd 5 (Cáritas): Anunciar, com ações e palavras, e especialmente com a conquista da *cidadania plena* para todas as pessoas, que o projeto de sociedade deve contar com a participação dos excluídos, e que ele deve conter qualidades que o liguem ao *Reino de Deus*. Trata-se de uma missão que mexe com as estruturas da sociedade e com a cultura de dominação. (POLETTTO, 2003, p. 18).

A Cáritas, como entidade filiada à igreja católica, produz nas suas ações efeitos de sentidos que a identificam com esta religião, todavia, ao mesmo tempo em que procura negar o capitalismo, também não se identifica com ideias socialistas no âmbito do trabalho. Como observamos na Sd 5, ao anunciar *cidadania plena* produz efeitos de sentido de utopia, pois dentro do capitalismo, não existe possibilidade real de uma inclusão plena, o que marca, portanto, neste enunciado, a distância entre o que existe na realidade e aquilo que se deseja, mesmo que pretenda: *mexer com as estruturas da sociedade e com a cultura de dominação* (Sd 5).

A ligação entre *cidadania plena* e *Reino de Deus* (Sd 5), reforça a perspectiva de utopia, portanto, uma negação do modelo de sociedade da economia atual, mas também não deixa claro como se efetiva uma proposta desta natureza.

Aqui temos a plena identificação do sujeito enunciador da Cáritas (Sd 5) com os saberes da ideologia religiosa, ao ressaltar a perspectiva do *Reino de Deus* como transformação das estruturas da sociedade; mas, ao mesmo tempo, observamos aí uma certa identificação do sujeito enunciador com saberes socialistas, que pregam a *transformação das estruturas da sociedade*. Esta contradição, uma vez que se trata de saberes antagônicos, o religioso e o socialista, acaba sinalizando para o fato de que não se pode necessariamente colocar em oposição capitalismo e socialismo, socialismo e igreja católica, pois os saberes sobre ES acabam sendo atravessados por saberes de um e de outro, sem que necessariamente se possa optar por uma única linha de pensamento. Esta contradição nos leva, então, a recuperar as palavras de Pêcheux (2006, p. 56), para quem todo discurso é:

[...] o índice potencial de uma agitação nas fileiras sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço. (2006, p. 56).

Vejamos as seguintes sequências retiradas de documentos balizadores para a ES:

Sd 6: (SENAES) À medida que se organiza e se integra, a Economia Solidária contribui para construir uma sociedade sem classes, cujo desenvolvimento é, necessariamente, incluyente, pois os empreendimentos solidários se beneficiam com a *inclusão de novos participantes* ou com a criação de novos empreendimentos, respeitando-se suas *margens de sustentabilidade*. Entende-se como uma sociedade sem classes a sociedade socialista. (I CONAES, 2006, p. 4).

Sd 7: Em várias regiões, o movimento de Economia Solidária discute com os bancos públicos e com os governos a destinação de recursos para o fomento à Economia Solidária. (CÁRITAS, 2015, p. 14).

As duas sequências discursivas nos mostram como a ES, por meio dos ESS, se identificam com saberes socialistas ao produzir efeitos de sentidos de cooperação e, principalmente, com a ideia de uma *sociedade sem classes* (Sd 6). Ao mesmo tempo, a Sd 6 alerta que o empreendimento solidário precisa respeitar as margens de sustentabilidade, uma *sustentabilidade econômica*, o que vem convocar sentidos do mundo capitalista, cuja premissa significa gerenciar um negócio em função de uma rentabilidade esperada. Estes sentidos vão novamente colocando a proposta de ES em contradição, na medida em que os sujeitos da ES podem se beneficiar com a inclusão de novos participantes, baseando-se na lógica de sustentabilidade econômica, algo próprio

do sistema capitalista. Também a Sd 7 apresenta que os empreendimentos econômicos solidários precisam dos *recursos dos bancos públicos*, um aparato financeiro do Estado organizado no interior do capitalismo, o que marca novamente um sentido que, em certa medida, se choca com os saberes socialistas.

Vejamos como se configuram estes saberes sobre ES a partir das entrevistas realizadas com membros dos grupos que acontecem na região da AMUREL. No caso a seguir, as trabalhadoras estavam respondendo a: O que você entende por autogestão?

Sd 8 (Trabalhadoras EES): Não há patrões nem empregados. Todos são responsáveis pelos trabalhos realizados no grupo, com total relação de cooperação, solidariedade e respeito.

Sd 9 (Trabalhadoras EES): Ter a capacidade de cuidar do próprio negócio.³

Nestas Sds, podemos observar que os sujeitos envolvidos nos empreendimentos pesquisados identificam-se com o discurso de que a ES deve desfazer a relação patrão/empregado e surgir como uma nova forma de gerir igualitariamente. Todavia, sabemos que não necessariamente este dizer consegue efetivar-se, dadas as condições materiais que afetam cada grupo diferentemente. Também porque a ES não é necessariamente a tomada de consciência dos trabalhadores sobre a sua condição de explorado, pois, em suas formas iniciais e atuais, os sujeitos que aderem a essa modalidade de trabalho não necessariamente o fazem por aspirar a uma nova economia, mas porque são quase que forçados a isso, dada a sua condição de excluídos do processo produtivo capitalista, seja por baixa qualificação, seja por idade avançada para o mercado de trabalho. Ou seja, o sujeito tem sempre uma autonomia relativa sobre si mesmo e sobre o modo como as condições de produção afetam seu discurso. Desse modo, entre uma identificação maior aos saberes da ES e as condições de produção em que vivem, estes sujeitos acabam ainda filiados aos saberes do capitalismo, mas isso não impede a compreensão de que existem outras possibilidades de gestão, como podemos observar a seguir, quando as trabalhadoras foram perguntadas, no caso da Sd 10, se o lucro era importante nos empreendimentos; no caso da Sd 11, o que se entendia sobre autogestão:

³ Idem nota 2.



Sd 10 (Trabalhadoras EES): Sim. É importante para investimento no próprio negócio e para a divisão igualitária entre os membros.

Sd 11 (Trabalhadoras EES): Ter a capacidade de cuidar do próprio negócio.

Podemos dizer que a adesão à ES, mesmo que de forma involuntária, inconsciente em alguma medida, representa em si um processo de resistência à lógica do trabalho capitalista, lutando por encontrar um novo lugar, onde os valores sejam diferentes, em que a inclusão seja preponderante (*divisão igualitária entre os membros* (Sd 10)) à exclusão vivenciada no sistema capitalista, bem como seja possível algum empoderamento de seus membros: *capacidade para cuidar do próprio negócio* (Sd 11).

Todavia, esta tomada de consciência sobre a proposta de ES, como já tratamos aqui, não impede os seguintes dizeres, quando uma trabalhadora é questionada sobre a importância do lucro para o empreendimento de ES:

Sd 12 (Trabalhadoras EES): *Não é tudo, mais porque é com ele e dele que vivemos.*

Mesmo considerando que o lucro não é fator principal (Sd 12), ele ainda é necessário mesmo nesta proposta outra chamada ES, que visa eliminar a exploração de mão-de-obra em vista da lucratividade. O lucro ainda é, conforme este sujeito enunciativo, uma *garantia da vida*, é importante para o EES porque possibilita novos investimentos e permite a divisão entre os membros. Todavia, ao não negar o papel do lucro no empreendimento, a trabalhadora acaba se identificando com discurso capitalista do lucro como elemento central no negócio, ao mesmo tempo em que admite a divisão do lucro de forma igualitária entre os membros, o que já filiará seu discurso a saberes socialistas.

Neste embricamento de discursos que se aproximam, afastam-se, conflituam-se, contradizem-se, buscamos, então, pensar tais atravessamentos a partir da noção de formação ideológica em AD, que representa o modo como os conjuntos de saberes organizam nossa vida em sociedade e se marcam no discurso do sujeito.

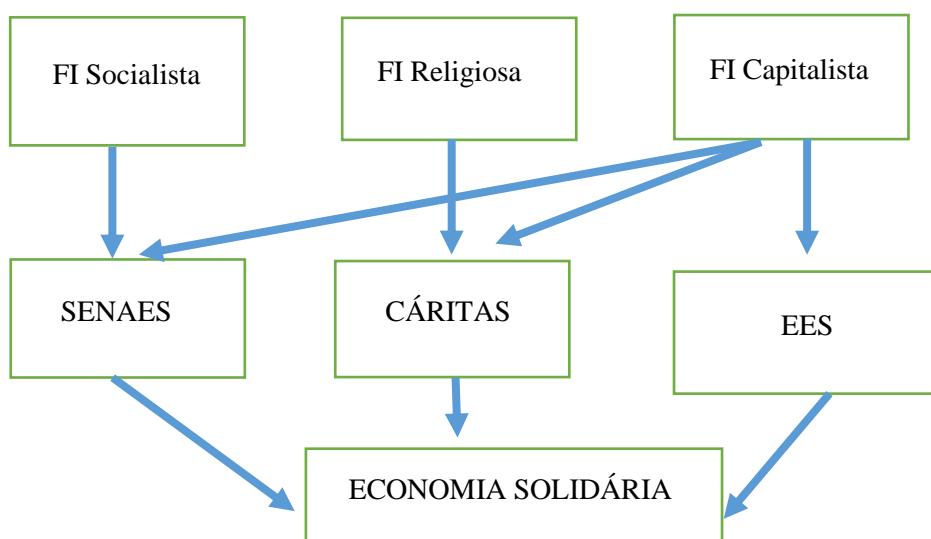
A ideologia é condição para a existência do sujeito assim como o sujeito é condição para a existência da ideologia, e nessa perspectiva a produção de sentido se dá no interior das formações ideológicas, pois são estas que vão constituir os sujeitos e seus discursos. Estamos compreendendo formação ideológica, conforme Pêcheux e



Fuchs (1997, p. 166), como “um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais nem universais, mas se relacionam mais ou menos às posições de classes em confronto umas com as outras. Comporta, necessariamente, uma ou mais formações discursivas interligadas”.

A partir das Sd que analisamos neste artigo, pensamos que o discurso sobre ES, tanto para os documentos que a subsidiam, quanto para os trabalhadores participantes dos empreendimentos vão produzir seus discursos e sentidos a partir de três formações ideológicas que tentamos apresentar na figura abaixo:

Figura 1: O discurso sobre economia solidária no Brasil



Fonte: Elaboração do autor, 2016.

Tentamos mostrar neste esquema, como o discurso da ES se constitui a partir de diferentes formações ideológicas, por diferentes sujeitos, e que vão produzir sentidos interpelados pelos saberes de cada instância, todos podendo sofrer os deslocamentos a que está exposto o discurso o tempo todo.

A produção da ideologia, no interior da formação ideológica capitalista, faz com que o trabalhador naturalize a relação de exploração e dominação, e os sentidos produzidos vão se dar em função da ação da ideologia capitalista. É pelo funcionamento da ideologia que cada indivíduo reconhece seu lugar na sociedade, e dando ênfase a

nossa temática, reconhece seu lugar no mundo do trabalho, lugar este construído por um conjunto de palavras que dão sentidos ao sujeito trabalhador.

Segundo Hobsbawm (1996, p. 17), o mundo moderno, que chamamos aqui de mundo do trabalho, é marcado por palavras, tais como:

[...] “industrial”, “fábrica”, “classe média”, “classe trabalhadora”, “capitalismo” e “socialismo”. Ou ainda “aristocracia” e “ferrovia”, “liberal” e “conservador” como termos políticos, “nacionalidade”, “cientista” e “engenheiro”, “proletário” e “crise” (econômica). “Utilitarismo” e “estatística”, “sociologia” e vários outros nomes das ciências modernas, “jornalismo” e “ideologia”, todas elas cunhagens ou adaptações deste período [1789 a 1848 – período da dupla revolução, a inglesa e a francesa]. Como também “greve” e “pauperismo”.

Essas palavras fazem parte da nossa vida em menor ou maior intensidade e objetivam produzir sentidos para quem as ouve e as reproduz, pois é dessa forma que a ideologia age. Segundo Orlandi (2007, p. 20), “as palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós.” E é nesse funcionamento que o sujeito se identifica com o sistema dominante, aceitando, com certa naturalidade, seu *status quo*, e isso é feito por meio do discurso.

O sentido de *trabalho* na formação ideológica capitalista deriva da relação de força entre trabalhador e patrão, que vão produzindo os seus dizeres a partir do lugar de onde enunciam. Assim, o sujeito ocupa uma posição, um lugar de fala, designado em AD como uma posição-sujeito: lugar de onde o indivíduo fala e que vai ser constituído a partir da identificação com determinados saberes, abrigados na noção de Formação Discursiva (FD): “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX, 2009, p. 147).

Todavia, ao mesmo tempo em que se pode pensar nestes conjuntos de saberes que determinam o discurso do sujeito, vamos observando que as fronteiras que separam estes conjuntos inevitavelmente se confundem, interpenetram em muitos momentos, como vimos acontecer com o discurso da ES, que se fundamenta ora numa perspectiva socialista, ora numa perspectiva religiosa, mas que não consegue não ser afetado pelo discurso capitalista, cuja força está no dia a dia do trabalhador, nas suas relações cotidianas, na sua condição de sobrevivência dentro deste sistema. Tomando, então, a



FD, conforme Gregolin (2007, p. 176), “no interior desse intrincamento, ela não remete mais a lugares enunciativos pensados como um exterior ideológico e passa a ser buscada na dispersão dos lugares enunciativos”.

Por isso, estamos compreendendo o sujeito da ES, nesse caso os trabalhadores solidários, como um sujeito dividido entre mais de uma FD e ainda marcado pela própria dispersão de saberes de cada FD, pelo modo como suas fronteiras permitem a passagem de saberes, inclusive, antagônicos. Neste jogo, podemos dizer que um mesmo sujeito ora se identificando com os saberes do capitalismo, porque tem um outro trabalho; ora com os saberes da ES, quando está participando das atividades dos empreendimentos. Temos, então, um sujeito dividido, pois, se é cristão, precisa negar os sentidos da ideologia socialista; se é capitalista, precisa negar os sentidos da ideologia socialista e religiosa; se ele é socialista, precisa negar os sentidos da ideologia religiosa e capitalista. Em outras palavras, o sujeito da ES, ao mesmo tempo em que se identifica com a proposta de solidariedade, de autogestão, de cooperativismo, consome bens e serviços produzidos pelas empresas capitalistas, depende de crédito dos bancos capitalistas para financiar o seu empreendimento, depende da saúde fornecida pelo estado, que também é capitalista. Temos, então, um sujeito interpelado pela ideologia socialista e religiosa, quando assume o ideal solidário, e interpelado pela ideologia capitalista, quando assume o ideal individualista, mas que, apesar de ser constituído por saberes tão distintos, não consegue se isolar do sistema capitalista em que vive.

Com isso, ao mesmo tempo em que os sujeitos da ES procuram produzir discursos no sentido de superar a economia capitalista, produzem sentidos de criar condição de existir no interior do capitalismo. E, entre o mesmo e o diferente, algo se move e as estruturas de uma sociedade excludente passam a ser questionadas, o que é um grande ganho, por mais modesto que pareça ser. Faz-se necessário um contínuo questionamento sobre o discurso individualista propagado pelo capitalismo e, ao mesmo tempo, é necessário produzir discursos que propaguem a solidariedade nas relações de produção, consumo, comercialização e finanças, estruturando assim uma nova forma de olhar a produção. A ES tem feito sua parte.

4. Considerações Finais



Procuramos compreender na perspectiva da AD os sentidos mobilizados na constituição da ES nos EES na região da Amurel e, a partir das respostas obtidas com as trabalhadoras, compreendemos que a ES na forma como se personifica nos empreendimentos não se consolida como um novo modo produção conforme a defesa de Paul Singer, mas que pode ir ao encontro da concepção defendida pela Cáritas, de que a ES se consolida como movimento social.

A ES não tem a pretensão de eliminar o capitalismo, mas sim ser uma outra modalidade de economia, como fica evidenciado na Sd “uma *outra* economia em nossas mãos”, trazida da cartilha *Outra economia em nossas mãos: gestão e viabilidade econômica* (CARITAS, 2011).

A construção de uma outra economia é possível segundo a Cáritas a partir da ação de homens e mulheres em pequenas iniciativas de produção, que, mesmo parecendo insignificantes em quantidade, podem disseminar uma nova economia baseada na solidariedade, criando assim uma alternativa a lógica econômica capitalista.

Na nossa compreensão, a partir das respostas obtidas com as trabalhadoras, acreditamos que um longo caminho ainda precise ser percorrido para que a ES signifique em termos de solidariedade, cooperação e autogestão, mesmo significando em quantidade. Que a motivação que levou a sua constituição não foi a criação de uma nova economia, mas a sobrevivência e a inclusão produtiva e, nessa perspectiva, os grupos têm atingido seus objetivos, pois permitiram e permitem a milhares de homens e mulheres encontrar uma forma não assistencialista de buscar seu sustento.

Não se pode esquecer, porém, que os EES, crescente no Brasil e com significativa importância na composição da riqueza produzida, dependem do sistema capitalista para a sua concretização, pois os consumidores dos produtos e serviços produzidos não têm a compreensão da ES, a matéria prima é fornecida por empresas capitalistas, o crédito, apesar de iniciativas de finanças solidárias, ainda é obtido em bancos capitalistas, ou mesmo em cooperativas de créditos de cunho solidário, mas que seguem normas do sistema financeiro capitalista.

Compreendemos, então, a partir desta pesquisa, que, mesmo existindo em forma de empreendimentos, a ES ainda não existe de maneira plena no interior dos empreendimentos, quando analisado a partir dos seus fundamentos e dos seus membros. O sujeito da ES, apesar das constantes formações e discussões ainda é marcado por



sentidos capitalistas na sua prática, o que nos permite afirmar que há, em alguma medida, um distanciamento entre aquilo que se fala e aquilo que se pratica.

A pesquisa nos permitiu compreender que não será a ES um novo modo de produção, mas também não se resume a ser um apêndice capitalista, um lugarzinho que o capitalismo deixa para que sejam incluídos os de uma massa sobrança. Nossa pesquisa nos mostra caminhos para a ES enquanto estratégia de desenvolvimento local, geração de emprego, renda e inclusão produtiva, constituindo-se enquanto movimento social. E, mesmo que isso se dê lentamente, precisamos sempre lutar por uma maior conscientização do trabalhador sobre sua força.

Referências

CARITAS BRASILEIRA. **Cáritas brasileira**: 50 anos promovendo solidariedade. São Paulo: Paulus, 2006. (Estudos da CNBB, 92).

_____. Incidência em Políticas Públicas no Campo da Economia Solidária. Brasília, DF, 2015.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA, 1., 2006, Brasília. **Economia solidária como estratégia e política de desenvolvimento**: documento final. Brasília: SENAES/MTE, 2006. Disponível em: <http://www.fbes.org.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=348>. Acesso em: 8 jun. 2015.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA, 3., 2013, Brasília. **Texto de Referência**: contextualização e balanço nacional. Brasília: SENAES/MTE, 2013. Disponível em: <<http://acesso.mte.gov.br/data/files/FF8080814373793B0143BB08893640E8/Texto%20de%20Refer%C3%Aancia%20-%20gr%C3%A1fica.pdf>>. Acesso em: 8 jun. 2015.

DESTINO NEGOCIO. Gestão. Como escolher o funcionário do mês. 2015. Disponível em: <<http://destinonegocio.com.br/gestao/como-escolher-o-funcionario-do-mes/>>. Acesso em: 8 abr. 2016.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. **Psicologia**: uma (nova) introdução. São Paulo: EDUC, 1999.

GAIGER, Luiz Inácio. A economia solidária diante do modo de produção capitalista. **CADERNO CRH**, Salvador, n. 39, p. 181-211, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.economia-solidaria.org.br/bib2.htm>>. Acesso em: 21 out. 2016.



GREGOLIN, Maria do Rosário. **Formação discursiva, mídia e identidades**. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. *Análise do discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007.

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789–1849**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de discurso**. Campinas: Pontes, 2007.

PÊCHEUX, Michel. *Análise automática do discurso (AAD-69)*. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de M. Pêcheux**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997. p. 61-105.

_____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

_____; FUCHS, C. *A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas*. In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997. p. 163-252.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. *Novos movimentos sociais econômicos: economia solidária e comércio justo*. **Otra Economía**, v. 2, n. 3, p. 74-92, 2008.

POLETTO, Ivo. **Mística e espiritualidade**. Brasília, DF: Cáritas Brasileira, 2003. (Cadernos Cáritas, n. 4). Disponível em: <<http://caritas.org.br/wp-content/uploads/2011/09/mistica2.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2015.

SINGER, Paul. *Economia solidária*. In: CATTANI, A. D. (Org.). **A outra economia**. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003. p. 116-125.

SOUZA, André Ricardo. **O processo educativo dos projetos alternativos comunitários da cáritas**. 2007. Disponível em: <<http://sites.poli.usp.br/p/augusto.neiva/nesol/Publicacoes/Anais%20-%20Grava%C3%A7%C3%A3o/arquivos%20III%20Encontro/Edu-3.htm>>. Acesso em: 8 jul. 2015.

Submetido em: 03/08/16. Aprovado em: 15/09/2016.





VOZES DA MEMÓRIA: PERFORMANCE E PRÁTICAS SIMBÓLICAS NAS NARRATIVAS ORAIS DO RIO DO ENGENHO (ILHÉUS/ BAHIA)

Gisane Souza Santana*
Maria de Lourdes Netto Simões**

Resumo: Este estudo objetiva analisar as narrativas orais do Rio do Engenho – Ilhéus/Bahia produzidas no cotidiano da comunidade. Trata-se de um estudo desenvolvido interdisciplinarmente no espaço da Literatura Comparada onde são estabelecidas convergências conceituais da teoria e crítica literárias, da nova história e dos estudos da cultura. Parte-se de uma pesquisa bibliográfica, relacionando questões sobre performance (ZUMTHOR, 2000; FERNANDES, 2002; ALCOFORADO, 2002), memória (NORA, 2004; HALBWACHS, 2006; FERREIRA, 2004; POLLACK, 1989) e práticas simbólicas (CERTEAU, 1998; IPHAN, 2000). Por meio da pesquisa de campo, foram feitas a recolha dos relatos através do método da história oral (PORTELLI, 1989). A pesquisa permitiu verificar que as narrativas orais podem ser entendidas como uma síntese de processos sociais e culturais, de um passado compartilhado pela comunidade; podem ser consideradas como representação das práticas cotidianas e das vivências coletivas.

Palavras-chave: Literatura. Memória. Práticas cotidianas. Rio do Engenho.

Resumen: Este estudio tiene como objetivo analizar las narrativas orales de Rio do Engenho – Ilhéus/Bahia, que se producen en la comunidad todos los días. Trata de un estudio desarrollado en un espacio interdisciplinario de Literatura Comparada que se estableció la convergencia conceptual de la Teoría Literaria y la Crítica, la Nueva Historia y Estudios de la Cultura. Parte es una revisión de la literatura, en relación preguntas sobre el performance (ZUMTHOR, 2000; FERNANDES, 2002; ALCOFORADO, 2002), la memoria (NORA, 2004; HALBWACHS, 2006; FERREIRA, 2004; POLLACK, 1989) y las prácticas simbólicas (CERTEAU, 1998; IPHAN, 2000). A través de la investigación de campo, que se hicieron la colección de informes por el método de la historia oral (PORTELLI, 1989). La investigación ha demostrado que las narrativas orales pueden entenderse como una síntesis de los procesos sociales y culturales, un pasado compartido por la comunidad; pueden

*Mestra em Letras (UESC)
Pesquisadora do Grupo Identidade Cultural e
Expressões Regionais - ICER/DLA/ UESC.
E-mail: gisa_santana@yahoo.com.br

**Doutora em Estudos Portugueses e pós-doutora em Literatura
Comparada e Turismo Cultural pela Universidade Nova de Lisboa.
Pesquisadora do Grupo Identidade Cultural e
Expressões Regionais - ICER/DLA/ UESC.
E-mail: ticasemoes@uol.com.br



REVISTA
MEMORARE

UNISUL
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

considerarse como una representación de las prácticas cotidianas y experiencias colectivas.

Palabras-clave: *Literatura. Memoria. Prácticas Diarias. Rio do Engenho.*

A voz poética é memória. (Zhumthor)

A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória. (BOSI)

1. Introdução

Foi com intuito de escutar as vozes poéticas, que partimos rumo ao distrito rural do Rio do Engenho/Ilhéus. A partida é considerada realmente singular: ônibus lotado, encontros de comadres, risadarias e muitos, muitos *causos*. Esse meio de transporte se constitui na principal via de acesso ao distrito e, diariamente, pescadores e agricultores utilizam-no para viajarem a Ilhéus, com o intuito de escoar as suas produções.

No caminho, precisamente no Couto e Santo Antônio, pode-se tomar conhecimento do cotidiano da comunidade – mulheres com feixe de lenhas na cabeça, trabalhadores rurais em suas buraras, agricultores com suas pequenas produções, barcaças com cacau, mulheres e homens raspando mandioca e fazendo farinha. Esses e outros elementos compõem a paisagem cotidiana e fazem parte de um cenário próprio da região.

A viagem continua rumo à próxima parada: o Rio do Engenho. Na chegada ao distrito, o patrimônio natural nos convida a embarcar de encontro aos encantos e mistérios das narrativas orais. Sem olvidar a presença imaginária do Lobisomem, da Iara, da Caipora e do Nego D'Água, seres que costumam aparecer sempre no Rio do Engenho, é importante lembrar a presença dos pescadores às margens do Rio Santana; das crianças, tomando banho no rio; das lavadeiras batendo as suas roupas n'água; da Igreja e do tacho de fazer melaço¹.

Após uma parada para fotografar o distrito, a viagem continua em direção aos ramais, para a escuta e o registro das histórias de vida e *narrativas da vida*. Primeiro, as conversas de bastidores, depois, o ouvir das muitas histórias. No contato com os moradores locais, a escuta foi relevante para entendermos, a partir de suas *práticas*

¹ Patrimônio tombado pelo Iphan em 20 de fevereiro de 1984, inscrito no Livro de Tombo Histórico sob o número 492 e no Livro das Belas Artes sob o número 556. A capela também é tombada pelo Ipac, de acordo com o Decreto nº 30.483 (processo nº 005/81), de 10 de maio de 1984.



cotidianas, como a tessitura de narrativas se inscreve nas suas memórias individuais e coletivas.

Foram muitas as histórias! Histórias e histórias que se entrelaçam. Nos fios de uma vêm outras, perfazendo uma rede construída com o tempo. E quantos detalhes! A conversa com eles engendrava a reconstituição de experiências da escuta de narrativas que ouviam dos seus avós, de seus tios e de seus pais; histórias ensinadas e transmitidas pela tradição oral. Dessa maneira, cada narrador imprimia nas narrativas suas vivências pessoais e coletivas.

Este estudo, realizado na comunidade do Rio do Engenho, possibilitou o contato com as diversas práticas e modos de vida cultivados pelos *depositários da memória*. Em outras palavras, buscamos adentrar o dia a dia dessas pessoas para entender de que forma os moradores locais (re) produzem suas *práticas cotidianas*, transmitidas de geração para geração, tendo em vista a dinamicidade do processo sociocultural.

Nessa etapa do estudo, nossa atenção recai também sobre os elementos subjetivos como pausas, silêncios, esquecimentos, entonação, mudanças rítmicas e tonais da voz, olhares furtivos, suspiros, sorrisos expressões corporais - os *recursos performáticos*, utilizados pelo *depositário* no momento em que conta suas histórias.

Portanto, temos dois exercícios a cumprir: o primeiro busca discorrer sobre o narrador, a *performance* e a importância da memória para o ato do narrar; o segundo pretende analisar, no conteúdo das narrativas, informações sobre os saberes e fazeres do Rio do Engenho, considerando os significados atribuídos às práticas simbólicas, modos de fazer e viver da comunidade local.

2. Vozes poéticas

O relato oral é uma prática da linguagem em processo que se renova a cada experiência de recordar, pensar e tecer. No *invisível cotidiano*, a voz poética carrega uma disposição heróica para juntar os fragmentos da vida transcorrida. Cada fato vivido e ouvido é uma (a)ventura que ele pode partilhar nas *instituições de transmissão*, ou



seja, em momentos de convívio coletivo de uma comunidade. Trata-se de textos registrados na memória, ou textos da memória².

Quando narra o registro das histórias de vida e as *narrativas da vida*, o *depositário da memória* não tem, necessariamente, de oferecer um discurso definitivo sobre o vivido. É uma voz sempre em mudança, que tece os retalhos da tradição em formas novas e expressões particulares. Conta a mesma história diversas vezes, trocando palavras, inserindo mais personagens e testemunhas, fundindo lembranças alheias. Ele procura envolver, encantar e divertir os ouvintes através da magia das palavras, dos gestos e das expressões corporais. Tais expressões conferem autoridade à sua voz.

O texto oral se atualiza, pois o depositário agrupa os signos do seu universo cultural. Isso denota que se trata “de uma literatura por excelência dinâmica, não persistindo autores fixos e, sim, autorias que se formam e desmancham” (FERNANDES, 2002, p.26). Portanto, há *anonimato na autoria* (CASCUDO, 1984) e, por isso, esses autores podem ser chamados vozes anônimas.

Assim sendo, a narrativa oral é um composto de lembranças e atualizações coletivas e individuais. A narrativa avança e recua sobre a linha do tempo, como que “transbordando a finitude espaço-temporal que é própria dos acontecimentos vividos” (BENJAMIN, 1987, p. 37). Através da escuta, o narrador encontra apoio para convocar o passado para o presente. Quando partilha suas vivências pessoais e coletivas com uma plateia, de algum modo libertando-se do fardo solitário do testemunho, um narrador pode ouvir a si próprio e costurar suas reminiscências ao momento atual.

Nesse artigo, das muitas narrativas recolhidas durante a pesquisa de campo, tomamos para análise, as memórias orais contidas nos relatos da medicina popular e da benção; da culinária, das técnicas de ofício; das assombrações; dos modos de fazer e da contação de história. Para entendermos as memórias *que se ficcionalizam* nas narrativas orais, abordamos esses bens simbólicos como elemento de representação cultural, que expressam o pensamento e a cultura de um povo.

² Chama-se atenção, nesse sentido, para o estudo de Yuri Lottman, em *La Semiosfera 1* (1996). Para esse autor, os textos fazem parte da capacidade de reconstruir partes da cultura, restaurar lembranças. Dessa maneira, o texto passa a ser não só gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural.



Assim, por meio das narrativas orais, os registros das histórias de vida e as *narrativas da vida* perpetuam-se entre gerações, continuando a viver dentro de uma memória coletiva. Tais narrativas fazem parte de um processo social de representações, de reprodução e de re-elaboração simbólica. No distrito rural do Rio do Engenho, as *vozes anônimas* - pescadores, artesãos, cozinheiras, rezadeiras e agricultores – costumam contar histórias que aconteceram e acontecem nos ramais e no entorno do distrito. Trata-se de narrativas que revelam na dialética presente/passado, memória/esquecimento, o futuro.

Na torrefação da mandioca, D. Ednalva, mulher que veio de Rondônia trabalhar com sua madrinha e nunca mais voltou, conta sobre a sua vida:

Acho que vô fazê uns setenta anos. Num sei bem...

[D. Ednalva fala alternando o olhar, algumas vezes fita diretamente nos olhos dos pesquisadores, outras vezes para cima, como que procurando algo no telhado da casa, também tem uma linguagem bastante introspectiva, parecendo falar consigo mesmo]

Eu lembro da minha vida com meus pais, mais esse tempo foi só até os 10 anos [no semblante, um silêncio].

Meu pai num tinha recurso pra me dá; num estudei, tive que trabalhá desde cedo sendo babá e depois cozinheira de minha madrinha, por isso viajei de Rondônia pra aqui, e até hoje num voltei...

[D. Ednalva faz uma pausa e com olhos cheios d'água continua] *queria muito encontrá meus parente.*

[depois de um tempo em silêncio, ela diz]

Aqui num era um lugá ruim de se vivê, não. Aqui tinha de tudo: água boa, muito peixe – quando assentava os peixe na canoa, tinha que os pescadô remá em pé, porque não sobrava espaço para sentá. Época de muita fartura!

[D. Ednalva continua a enumerar as coisas boas do distrito]. *A igreja, que foi construída pelo escravo. Os escravos que construiu esse lugar...o tacho de fazê melaço. Quanta coisa aqui já teve! Sabe, num sou registrada aqui, mas sinto como fosse daqui. Vivi e cresci aqui.*

Hoje tá muito diferente, muito.

[Quando perguntamos sobre as histórias desse lugar, ela responde]

[...] num sei escrevê, mas sei contá história...

Esse rio é sagrado, a santa apareceu naquela pedra [aponta para pedra], ainda tem as marca do pé dela. É verdade! Nossa Senhora queria que a Igreja fosse construída na beira do rio.

Ah! quem aparecia muito nesse rio era a mãe d'água, o nego d'água. Ela era uma mulher alva, da cintura pra cima, da cintura pra baixo era peixe. Eu já vi. Ficava numa pedra penteando o seus cabelos com pente de ouro. Chamava os pescadores, tinha uns que iam e num voltavam mais. O Nego d'água é um menino parrudo, pretinho que assombra os pescador: assobia, rir muito, adora virá as canoas; gosta de fumo, como as caipora.

(Ednalva Silva – entrevista concedida em 05 de dezembro de 2013)

A narrativa da vida de D. Ednalva se junta à história do distrito, à sucessão de fatos, que se conectam na relação passado, presente, futuro. Recordar a própria vida é



fundamental para nosso sentimento de identidade. A narrativa *é história*, porque evoca certa realidade; e *discurso*, porque existe um narrador que conta a história. Todorov (1980) destaca o fato de que, na narrativa, o momento presente não é original, mas repete ou anuncia instantes passados. Assim sendo, a relação entre discurso e história apresenta-se sob intensas influências de fatores do presente em consonância com as memórias individuais e coletivas.

D. Ednalva, juntamente com outros depositários de memórias, reconstruem, por meio das narrativas orais, as histórias de vida de suas avós, de sua mãe, além de (re) construir a história do distrito do Rio do Engenho. Herdeiros de uma tradição cultural que vem de longe, seus saberes e conhecimentos se alternam e dialogam entre si. Suas práticas de rezar, partejar, benzer e curar, ao serem transmitidas por intermédio da oralidade, vão sendo ressignificadas e renovadas.

Quanto à questão do narrador, Todorov (1970, p. 47) expõe um ponto fundamental:

[Ele] não é, pois, uma personagem como as outras; [...] No momento em que o sujeito da enunciação se torna sujeito do enunciado, não é mais o mesmo sujeito que enuncia. Falar de si próprio significa não ser mais “si próprio”. O narrador é *inominável*: se quisermos dar-lhe um nome, ele nos permite o nome, mas não se encontra por detrás dele: refugia-se *eternamente no anonimato*.

Nesse entendimento, quando o narrador da enunciação se inclui no enunciado, seu papel dentro da narrativa muda. Ou seja, esse narrador, que se refugia no anonimato, é alguém que está por trás de uma cena e fala de quem narra, manipulando as ações da história.

Em cada discurso há vozes anônimas que silenciaram no tempo, mas que se tornaram vivas por meio dos relatos orais dos depositários da memória. Presentemente, quem os conta atualiza no texto das memórias as reminiscências dos que um dia viveram as experiências do encontro com Nego d’água e com a Mãe D’água. É a continuidade, “a voz do intérprete repousa sobre uma espécie de memória popular que não se refere a uma coleção de lembranças folclóricas, mas que, sem cessar, ajusta, transforma e recria. O discurso poético se integra ao discurso coletivo” (ZUMTHOR, 1993, p. 142).

Assim, nessas narrativas, as situações reais, o simbólico e o imaginário são tecidos como resultado de acontecimentos vividos e ouvidos, compondo uma teia de

rememorações, cuja textura se alinhava pela maneira como cada narrador recolhe e amarra as imagens pregressas. Dessa maneira, compreendemos que a estrutura imaginária dos relatos orais revela-se no simbólico, contudo contribui para práticas, atitudes e comportamentos que pautam as relações sociais.

Nessa direção, interessa-nos também destacar as discussões de Maurice Halbwachs (1990) para quem a memória não é uma simples reprodução dos fatos e dos acontecimentos, mas o produto de uma elaboração singular de um indivíduo sobre a sua própria experiência. Assim sendo, o olhar sobre o passado é atravessado pelo presente. Um passado em constante modificação, adquirindo novos contornos. Dessa maneira, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (BOSI, 2009, p. 43) e muitas dessas memórias individuais concorrem para história social.

As narrativas orais são histórias construídas em torno de pessoas e lugares. Elas lançam vida para dentro da própria história, reconhecem os heróis anônimos e ainda proporcionam o contato entre as gerações. Assim como outros personagens míticos que compõem as narrativas do lugar, a sua presença é relatada pelos narradores que afirmam com tamanha veracidade a sua presença no distrito. Os relatos orais traçam o caminho de uma história não oficial. Uma história que considera a vida cotidiana, o modo de viver, os saberes e fazeres, os conceitos, os comportamentos, tornado possível à historiografia dos *heróis anônimos*.

A importância de narrar os acontecimentos e experiências, individuais e coletivas, dos *heróis anônimos* se faz necessário, visto que esses acontecimentos não se encontram integrados às grandes narrativas. Nesses eventos é possível perceber informações não explícitas pela história geral, dando visibilidade às trajetórias de grupos minoritários e da historiografia. Além disso, o relato oral “também pode ser proveitoso no sentido de ampliar e modificar a noção de fato histórico e, por esse caminho, contribuir para incorporação de outros sujeitos à história” (KHOURY, 2001, p. 85).

Em encontros em casas de farinha, nas labutas diárias nos roçados, nas produções de doces, na igreja e na quebra e secagem do cacau, esses relatos se mantêm vivos. “Cada sílaba é o sopro, ritmado pelo batimento do sangue [...]; e a energia do corpo [...] (ZUMTHOR, 1997, p. 89). Desse modo, a narrativa oral mantém uma relação estreita com a comunidade que a narra, pois “acompanha o pulsar de seus sentimentos,

participa das vivências cotidianas e, com isso, faz com que os grupos sociais vivenciem estas experiências que são passadas dos mais velhos para as gerações mais novas” (ALCOFORADO, 2008b, p. 113).

D. Tereza, moradora do Rio do Engenho há 50 anos, mulher³ de uma grandeza especial, sobretudo quando fala de seu ofício de curar e benzer, discorre sobre a narrativa de sua vida. Teve sua trajetória de vida marcada pelo trabalho nas roças, pela luta diária da sobrevivência. Dessa experiência com a terra, ela aprendeu a classificar e usar as ervas e raízes que são utilizadas como recurso terapêutico. Figura arquetípica de mãe, dona de um conhecimento simbólico, D. Tereza, uma liderança daquela comunidade, é muito procurada pelos seus vizinhos para prestar seus serviços; faz de boa vontade e gratuitamente, afinal considera seu ofício um dom que recebeu de Deus.

Depois de uma calorosa conversa, D. Tereza fala sobre o modo de fazer purgante:

Chama purgante de azeite.

Eu era acostumada a fazer... pega a mamona antes do sol sair, tem que ser antes do sol sai! Lava em água corrente e bota pra frevê... freve, freve, freve, [faz gesto com as mãos] depois seca no sol dois dias, num pode deixa no sereno, viu?

Depois de seca, coloca no pilão e pisa com muita força e vai rezano... deixa parecê um cardo, igual a um leite... pega as folha santa: hortelão grosso e pequeno, mastruz. A gente pega e pisa e tira o sumo e coloca dentro dum tacho e vai mexendo até tê aquele remédio, um azeite, vai rezano. Dá cinco colhé... num pode mais, só cinco... e pronto [gesticula coma as mãos]. Fica de resguardo por dois dias.

É um santo remédio! Muita gente se salvo. Viuge Maria! [Nesse momento, D. Tereza expressa uma satisfação enorme por ter conseguido salvar muitas pessoas através do seu ofício]

(Tereza da Silva, entrevista concedida em 10 de dezembro de 2013)

Concebida através de práticas cotidianas, essa sabedoria popular de lidar com plantas e benzeção é praticada por pessoas simples que buscam solução para males físicos e espirituais, pautando-se na solidariedade e no espírito de ajuda mutua. Além da elaboração de remédios caseiros, D. Tereza ainda diagnostica outros tipos de doença: *olhado, quebrante; vento caído ou vento virado, espinhela caída; carne triada; isipa e cobreiro, mal olhado*. Ela se dedica à comunidade e faz de seu ofício de benzer um fator que estrutura e dá base para o meio social ao qual se insere. Nesse caso, a religião

³ Ver: **História das mulheres no Brasil**, de Del Priore (1997). Nessa obra, Priore destaca o papel exercido pelas mulheres nesta prática e a importância que estas ocupavam no Brasil colonial constituindo-se em um universo cultural simbólico, presentes tanto no cotidiano como no imaginário das pessoas.



configura-se como um *ethos* comunitário; “na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um povo se torna inteligível” (GEERTZ,1989, p.105).

O ofício da benzeção não se limita apenas ao ato de benzer, visto que além de bendizer, elas desempenham a função de conselheira, levando calorosas conversas que expressam ternura e aconchego, de forma a tentar reduzir a angústia de quem as procura. Para as benzedeadas existem doenças de médicos e doenças de benzedeadas. As doenças curadas pelas benzedeadas se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, mas estão relacionadas a questões espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo.

No caso das benzedeadas, elas acreditam que a benzeção é o meio de cura. O doente procura essa *guardiã da memória* porque confia no seu poder. A opinião coletiva reforça a crença no poder de cura das benzedeadas, pois a prática da benzeção faz parte das tradições culturais do grupo e tem eficácia simbólica para seus membros, pois fazem parte da memória coletiva desses indivíduos porque estão em suas consciências coletivas.

[Com um ramo verde na mão – D. Tereza explica que pode ser um ramo de arruda, hortelã, guiné, alecrim, pitanga]

Seja louvado Nosso Senho Jesus Cristo, para sempre Maria Santíssima. Deus quando louvo o mundo, forum levantada três coisa: a arca, o vento e a espinhela caída. Água do mar, que Noé passo, passo pelo poder de Deus Pai, Deus Filho, Deus Esprito Santo, Nosso Senho Jesus Cristo Salvado do mundo, Jesus, Maria, José. Salve Rainha. Ave Maria cheia de graça, Senhor é convosco, bendito seja vosso ventre...

Assim que nasceu Nosso Senho Jesus Cristo e lá sofreno eterna. Amém. Em nome do Pai, Filho, do Esprito Santo.

Seja louvado Nosso Senhor Jesus Cristo.

[Só podemos transcrever a reza até este momento. Após a benzeção Dona Tereza diz]

Viuge-Maria, olha como muchô o ramo! Muita inveja! Vô coloca esse ramo num lugar bem longe daqui...

Agora você vai melhora. Tudo vai fica melho! Cum oito dias você vai esta melho, você vai vê... Eu vo continua rezano por você.

Muita gente já melhora com essa reza.

[Depois da benzeção, D. Tereza evidencia a sua preocupação em poder transmitir seus conhecimentos, pois não teve nenhuma *filha mulher*]

(Tereza da Silva, entrevista concedida em 10 de dezembro)

Nessa narrativa, é possível perceber que as experiências vivenciadas pelos benzedeados estão articuladas conforme o tempo de vivência e realização dos procedimentos. D. Tereza deixa entender que a soma destes conhecimentos tradicionais, adquiridos pelo uso de seus saberes, se faz na legitimação das pessoas atendidas e curadas. Essa representação faz dela uma figura respeitada no seio de sua comunidade e



talvez, por isso, a própria comunidade a percebe como mantenedora do saber dos rituais de cura, através do uso de plantas.

As práticas orais das rezadeiras do Rio do Engenho revelam-se através da presentificação da memória, que, muitas vezes, suscita *performances* ao contarem um pouco da vida religiosa, das atividades em que são utilizadas as rezas e outros afazeres. A origem de muitas rezas pode ser puramente religiosa, ou fruto de um hibridismo de religiões, ou mesmo de um misto entre conhecimento popular com práticas religiosas. Africanos, índios e europeus constituíram um emaranhado de crenças, saberes e práticas em que ritos originários dos índios e dos negros se interpenetraram ao catolicismo, aumentando a riqueza e a complexidade de tais práticas.

As transformações ocorridas no campo da História Cultural e dos Estudos da Cultura deram voz ao *homem comum* (CERTEAU, 1988), permitindo o registro das histórias de parteiras, curandeiras, pescadores, agricultores, benzedeiros - indivíduos que se dispõem a compartilhar sua memória com a coletividade. São histórias de vidas e da vida constituídas diariamente pela memória oral, que preservam um conhecimento de vida. Assim, pensar a história através da cultura, implica necessariamente abandonar os pressupostos que concebem a cultura como um sistema fechado e entendê-la como fruto da construção humana, sendo uma forma simbólica de explicar e traduzir a realidade, partilhada pelos homens ao longo do tempo.

Nesse sentido, o registro das histórias de vida do *homem comum* visa a contribuir para a inclusão de *vozes suprimidas e subalternas* no *discurso disciplinar*, numa perspectiva de respeito às culturas locais e atenção às diferenças (BHABHA, 1998), para a valorização da narrativas orais do distrito rural. Portanto, compreender as narrativas orais como uma síntese de processos sociais e culturais, de um passado compartilhado pelos grupos sociais, é reconhecer o caráter democrático que a torna portadora de uma memória coletiva e cultural, elemento para a sustentabilidade da cultura do Rio do Engenho.

3. A arte de narrar

A arte de narrar histórias, causos e acontecimentos requer não apenas o saber narrar, mas o como narrar. Os gestos, as expressões, os olhares furtivos, as mudanças



rítmicas e tonais da voz são alguns dos muitos recursos de que se vale o *depositário da memória* para dar sentido e significado ao que se narra. Dessa maneira, pode-se dizer que o relato oral é constituído no momento da *performance*, “momento em que a mensagem poética é transmitida e percebida” (ZUMTHOR, 1993, p. 295). São histórias em que os narradores são as personagens principais, testemunhas ou ouvintes dos episódios narrados, conforme podemos observar no relato da Senhora Luzia, moradora do Rio do Engenho há 40 anos:

Meu pai era pescador. Criou nois tudo (oito filhos) pescando. Era uma época de muita fartura [no semblante uma expressão de felicidade]. O rio era limpo dava muito peixe... [D. Luzia aponta para o rio]. a gente bebia agua, lavava ropa... era muito bom!

Meu pai dizia que aqueles que respeitavam as águas pescavam muito peixe, mas o que não respeitava ela, [a Mãe D'Água], enganava. A Mãe D'água aparecia muito aqui, era bonitona, cabelos aqui ó [mão a cintura para indicar o tamanho dos cabelos da Mãe D'Água] ela aparecia sentada na pedra, cantava uma cantiga bunita. Muitos pescador já se afogaram porque foram atrás desse canto...é verdade!

Hoje ela num aparece mais não... [balança a cabeça e faz alguns minutos de silêncio] num sei porquê...

[...]

Ele contava que aparecia muitas almas nesse Rio do Engenho. E num era mentira, não. Aqui teve muito sangue derramado dos escravo... de noite, quando estava no rio pescano, ele e finado Zezinho (que Deus o tenha) cansava de ver uma mulher de branco sentada chorando; ouvia assobios, gemidos, via muita visagem... os escravos sofreram muito aqui. Aí ele rezava o creiu em Deus padi, é uma oração muito forti! Crei em Deus padi todo poderoso, craidor...e assim ia.

E rezava ave-maria para alma dos escravos

[nesse momento, D. Luzia faz o sinal da cruz, e levanta o olhar para o céu, pedindo proteção]. *Ah! A gente todo sábado às 5 da manhã rezava o santo officio. – também pela almas. Por isso meu pai não tinha medo. A gente é que tinha.*

Até hoje rezo três ave-maria, toda segunda feira, que é dia das alma. (Luzia Santos, entrevista concedida em 13 de dezembro)

À medida que ia contando os fatos, os sentimentos de D. Luzia oscilavam – alegria, tristeza, saudade. O semblante da narradora, ao contar suas histórias, evoca uma saudade. Os gestos feitos por D. Luzia aparecem como um texto paralelo; para o que a voz não dá conta de narrar “[...] gesto e voz; regulados um pelo outro, asseguram uma harmonia que nos transcende [...] o elo que liga a voz e o gesto é de ordem funcional, resultando de uma finalidade em comum” (ZUMTHOR, 1993, p. 48). A palavra então é corporificada. Os braços acompanham o rumo da história e dão o tom da grandeza do evento narrado, as mãos também falam. Todas essas expressões parecem dar vida à *narração performática* de D. Luzia.



A narradora, ao assumir a responsabilidade de contar histórias, empresta seu corpo e sua expressividade para a realização do texto, que se materializa por meio da *performance*; “voz e gestos, faz a coreografia de suas narrativas. A voz do poeta, viva na garganta, presente e até vibrante no silêncio ruidoso de seus poemas, fala a linguagem do corpo. *Voz é também corpo.*” (MATOS, 2007, p. 150, grifo nosso). Dessa maneira, o depositário da memória assume a responsabilidade pelo que é dito e como isso é feito. Ele atua como vínculo entre passado – tradição e experiências coletivas, e o momento presente:

desde que é vocalizado, todo objeto ganha para um sujeito, ao menos parcialmente, estatuto de símbolo. O ouvinte escuta, no silêncio de si mesmo, esta voz que vem de outra parte, ele a deixa ressoar em ondas, recolhe suas modificações, toda “argumentação” suspensa. Esta atenção se torna, no tempo de uma escuta, seu lugar, fora da língua, fora do corpo. (ZUMTHOR, 2010, p. 15-16).

Em muitas ocasiões, ao presenciar as *narrativas performáticas* dos moradores do rio do Engenho, tivemos a sensação de ser levada para um lugar fora do espaço da casa, adentramos no universo das histórias. Isso demonstra o *status* simbólico que tem a voz em *performance*. Esse modo particular de narrar adotado pelo *narrador performático* é responsável por um movimento regular que caracteriza a narração.

por um certo movimento regular que caracteriza a narração. Esse movimento pode ser percebido na musicalidade da linguagem; na entonação de palavras e frases, exclamações e interrogações; na encenação que o narrador faz das vozes de suas personagens. Tais formas de movimento emprestam à narração um ritmo que lhe será próprio. O ritmo é objetificado pelo narrador figurado na escrita, mais do que por suas palavras, embora sejam as palavras que sugiram os movimentos do corpo, pelo efeito icônico que provocam. O corpo figurado do narrador, ao realizar os movimentos, revela-nos, através de determinados gestos, a estrutura e a textura das imagens verbalmente evocadas. (MOREIRA, 2000, p. 167).

No relato de D. Luzia, essa *narração performática* acontece mediada também pela rememoração, que combina tempos e vozes distintas na enunciação, no corpo em presença desse *depositário da memória*. Desse modo, a memória funciona como uma espécie de operadora das relações dialógicas, das temporalidades diversas, permitindo aos narradores inscreverem, na enunciação, esse mosaico de vozes e essa série de gestos.



Tal relato é totalmente dialógico e plurivocal, pois ela enuncia palavras suas e menciona palavras de outros. Assim, o texto oral se articula a partir da figuração da voz em sua historicidade, ou seja, na relação de trânsito que a voz estabelece. Diálogo em ato, e ato de diálogo, o texto encena a vocalidade (ZUMTHOR, 1993, p. 161) em seu sentido de abertura para o mundo, para a vida. A elocução vocalizada do narrador configura o que Paul Zumthor nomeia de *gestus*, que se refere a um comportamento corporal num todo, compreendendo risos, lágrimas, espasmos, um comportamento que constitui um fator necessário da *performance poética* (ZUMTHOR, 1993)

Na reflexão sobre a narrativa, percebe-se que D. Luzia atesta a veridicidade do fenômeno sobrenatural, além de revelar seu conhecimento sobre as suas experiências e as de seu pai com as visagens. Seu discurso vai tecendo os fios da narrativa, ao tempo que apresenta elementos para o entendimento delas. Entre eles, é o tempo noturno como significado de um momento próprio para as aparições das visagens. Essa narrativa revela também o quanto a atividade da pesca tornou-se uma alternativa econômica para população do distrito, além de ser reforço à alimentação das famílias.

Para Chartier (1990), podemos compreender que as maneiras de perceber a realidade social não são discursos neutros; determinam estratégias e práticas que tendem a estabelecer autoridade, além de justificarem, para os indivíduos, suas escolhas e condutas. Nesse caso, as criaturas incorporadas na tradição oral do Rio do Engenho estabelecem entre suas inúmeras funções, maneiras de moldar certos padrões de caráter, a constituição e a reafirmação de valores e ética, além de viabilizar um conjunto de histórias comunicativas para a vida em sociedade. Partindo dessa premissa, pode-se dizer que, na transmissão de boca a ouvido, repassam-se valores responsáveis pela estrutura social e pela tradição de um povo. Assim, as narrativas orais constituem-se em instrumento de expressão identitária. Nesse entendimento, a memória é “um elemento essencial da construção identitária” (LE GOFF, 1992, p. 24).

Nas narrativas que trilham pelos caminhos da memória, é comum as histórias se darem em razão de “fatos que assumem tamanho relevo para a pessoa que ouve que ela passa a contá-los como se os tivesse vivido” (POLLACK, 1992, p. 200).

Nesses relatos, os *depositários* deixam evidente em suas *performances*, a preocupação com a veridicidade das narrativas. A *performance* se dá pela interação de uma série de elementos, é a constituição de uma cena, cujo centro é o corpo e a voz: “a



performance é virtualmente um ato teatral, em que se integram todos os elementos visuais, auditivos e táteis que constituem a presença de um corpo e as circunstâncias nas quais ele existe” (ZUMTHOR, 2005, p. 69). Há necessidade de persuadir, de explicar a verdade dos fatos, ainda que as narrativas apresentem personagens e situações fantásticas. O *testemunho* é um elemento importante na relação entre o imaginário e a verdade, torna-se o componente essencial para atestar fidelidade aos acontecimentos. Para o narrador, “o que importa é a realidade, a verdade das ações narradas; função parecida com a que na Idade-Média tiveram gêneros literários tais como o *exemplum* e a parábola [...]” (LEMAIRE, 2002, p. 110).

Nesse sentido, o patrimônio imaterial – o conteúdo da narrativa - e a memória oral não abordam a totalidade do passado, mas os fragmentos escolhidos e ressignificados pelo presente. Dessa maneira, a memória “gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas” (THOMSON, 1997, p. 57). Nesse caso, é impossível uma lembrança que reproduza precisamente um fato ocorrido. Partindo desse pressuposto, pode-se dizer que, para o *depositário da memória*, a sua história não é mito, nem lenda, é a sua verdade; isso porque o que se narra se mistura com a sua própria experiência de vida. Esse modo de representação da realidade faz com que os depoentes difundam o lugar de uma conexão das narrativas onde são, ao mesmo tempo, leitores e coautores de produção de sentidos e significados.

4. Considerações Finais

Nas narrativas orais apresentadas neste estudo, foram tecidas *histórias de vida e da vida*; relatos de experiências cotidianas. Cada depoimento representou uma experiência pessoal, todavia também admitiu as experiências da comunidade onde existem/existiram aqueles que relataram suas histórias. As narrativas dos contadores apresentados neste trabalho são iguais a tantas outras contadas nos distritos rurais de Ilhéus. Os relatos orais parecem tão semelhantes, que dão a impressão de que foram vividos em coletividade. No entanto, há em cada narrativa uma filigrana que distingue uma história da outra: faz toda diferença, o modo como foram narradas e quem as narrou.



Das narrativas vividas e contadas, percebeu-se um cunho coletivo, que se teceu por meio dos contadores. Tecidas, comportam numa só ocorrência, a vida vivida e a vida narrada: vivida por quem as contou, narrada por quem as viveu. Em cada narrativa há um composto das experiências diárias. Em cada relato, há vozes que emudeceram no tempo, mas que se tornaram vivas através de outras *vozes poéticas*. Presentemente, quem as conta atualiza na memória, as memórias dos que um dia viveram as experiências do encontro com a Mãe D'Água, Lobisomem, Caipora e Nego D'Água.

A pesquisa concluiu que a figura do *depositário da memória* assume uma importância salutar na comunidade do Rio do Engenho, isso porque é ele que se encarrega de transmitir aos membros de sua comunidade às suas tradições, não no sentido de preservar o genuíno, mas, especialmente de atualizar os elementos dessa tradição. Os narradores providos da habilidade de narrar adentram nas roças de cacau, nos rios, nos ramais e vilas, em busca de detalhes minuciosos que a eles pertencem, produzindo, dessa maneira, suas narrativas. Os intercâmbios de experiências que acontecem no cotidiano desses narradores é a fonte das narrativas orais. Essa tradição oral traz em si uma dimensão de utilidade, ensinamento prático de técnicas de caça e plantio e de medicina popular. Os relatos dessas *vozes poéticas* acompanham os movimentos da vida, sendo construídos, ao mesmo tempo, coletiva e individualmente.

Referências

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2ª Edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MATOS, Edilene. **Ritmo, corpo, palavra: um poeta da voz viva**. São Paulo: Pontífice Universidade Católica, s/a. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistafronteiraz/download/ritmo_corpo_palavra.pdf. Acesso em: 10 dez. 2013.

NORA, Pierre. **Entre memória e história – a problemática dos lugares**. Projeto história: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: SP, nº 10, dezembro de 1993.



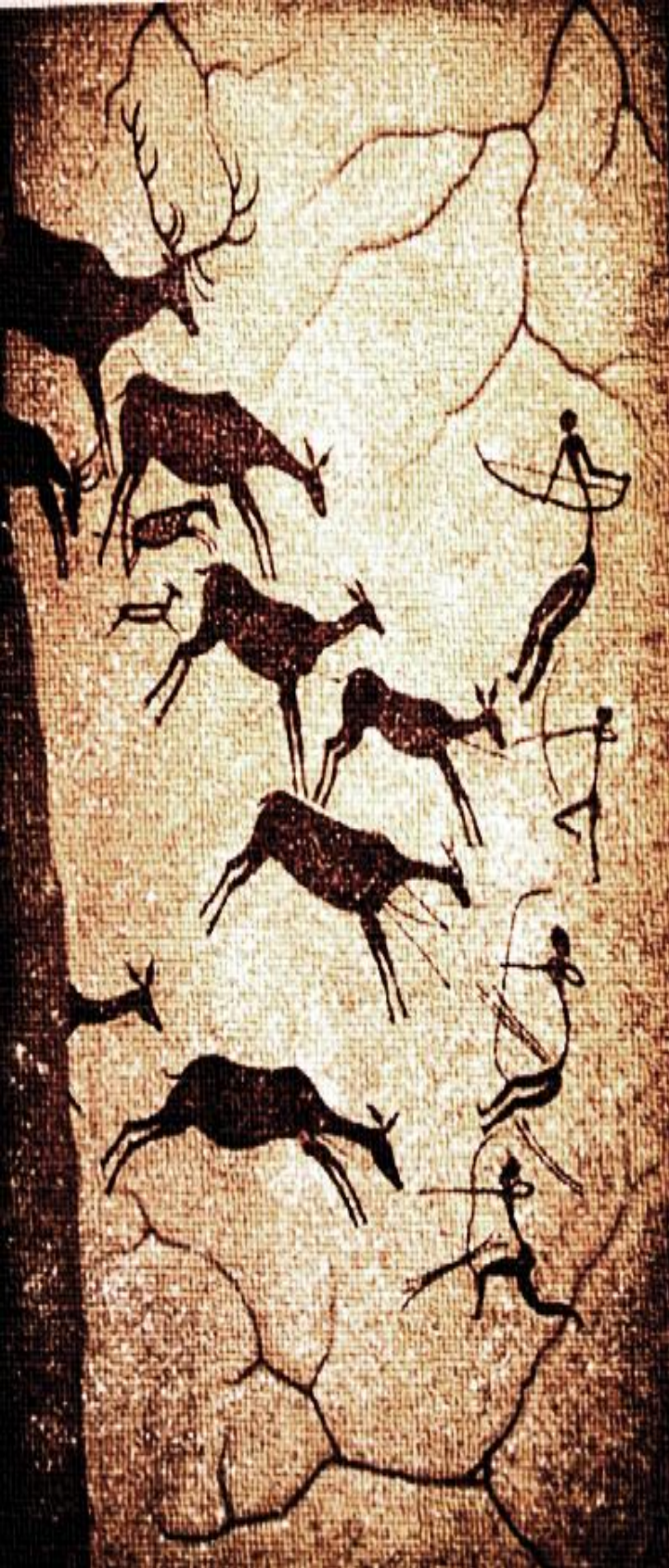
POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca. **Memória das Vozes**: cantoria, romanceiro e cordel. Prefácio de Armindo Bião – Tradução de Márcia Pinheiro. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção, Leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

_____. **A letra e a voz**: a literatura medieval. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Amálio Pinheiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Submetido em: 25/07/16. Aprovado em: 22/08/16.



A CONSTITUIÇÃO DAS PERSONAGENS EM AS AVENTURAS DE UM BARNABÉ

Maricélia Nunes dos Santos*

Resumo: Este texto consiste em uma leitura interpretativa da obra fílmica *As aventuras de um Barnabé* (2001), dirigida por Moacyr Góes, com roteiro e adaptação para a televisão de Marcílio de Moraes. Nosso intuito é compreender a constituição das personagens do referido texto artístico, tomando em consideração as relações entre literatura, teatro e cinema. Nessa empreitada, nos amparamos nos estudos de Beth Brait (2006), Flávio de Campos (2007), Antonio Candido (1995; 1970), Décio de Almeida Prado (1995) e Paulo Emilio Sales Gomes (1995), entre outros pesquisadores que tecem considerações imprescindíveis para a análise da personagem e de sua representatividade na construção da narrativa.

Palavras-chave: *As aventuras de um Barnabé*. Personagem. Cinema. Literatura. Teatro.

Abstract: Este texto consiste en una lectura interpretativa de la obra fílmica *As aventuras de um Barnabé* (2001), dirigida por Moacyr Góes, con guión y adaptación para la tele de Marcílio de Moraes. Nuestro intuito es comprender la constitución de los personajes del referido texto artístico, considerando las relaciones entre literatura, teatro y cine. En esa tarea, nos basamos en los estudios de Beth Brait (2006), Flávio de Campos (2007), Antonio Candido (1995; 1970), Décio de Almeida Prado (1995) y Paulo Emilio Sales Gomes (1995), entre otros investigadores que construyen consideraciones imprescindibles para el análisis del personaje y de su representatividad en la construcción de la narrativa.

Keywords: *As aventuras de um Barnabé*. Personaje. Cine. Literatura. Teatro.

*Mestre e Doutoranda em Letras (UNIOESTE).
Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana -
UNILA. Membro do Grupo de pesquisa Confluências da Ficção,
História e Memória na Literatura e nas Diversas Linguagens.
Email: maricelianuness@hotmail.com



REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

1. Introdução

Dirigida por Moacyr Góes e com roteiro e adaptação para televisão de Marcílio de Moraes, *As aventuras de Barnabé* (2001) consiste em uma produção fílmica livremente inspirada na peça “Quase ministro” (2003), de Machado de Assis. Diferentemente da peça machadiana, desconhecida do grande público – a despeito da representatividade de seu autor –, a obra *As aventuras de um Barnabé* chegou ao público em geral ao ser exibida pela Rede Globo, além de contar com a distribuição da Som Livre. Entre os atores que a encenaram, encontram-se nomes conhecidos: Bruno Garcia, André Valli, Maria Luísa Mendonça, Oswaldo Loureiro, Antônio Grassi, Ingrid Guimarães, Maurício Gonçalves, Mário Borges, Orã Figueiredo, Vladimir Brichta, Carla Regina.

O texto que ora se apresenta tomará como foco de atenção a constituição das personagens que assumem vida nos atores acima elencados e possibilitam o desenvolvimento da trama na referida peça. Nesse intuito, faremos contrapontos com a peça machadiana, buscando estabelecer relações entre literatura, teatro e cinema no que se refere à construção da personagem e a sua representatividade na materialização da obra. Para tanto, nos valeremos de estudos de Beth Brait (2006), Flávio de Campos (2007), Antonio Candido (1995; 1970), Décio de Almeida Prado (1995) e Paulo Emilio Sales Gomes (1995), entre outros pesquisadores que tecem considerações imprescindíveis para a análise da personagem e de sua representatividade na construção narrativa.

2. Foco nas personagens

Inicialmente, parece importante destacar que, assim como a peça machadiana, a obra em estudo possui uma versão escrita, mas a relação com o público mais amplo se dá justamente na sua forma “encenada”. Em outros termos, tanto “Quase ministro” como *As aventuras de um Barnabé* se materializam de duas formas diferentes: no primeiro caso, tem-se a peça tal qual foi escrita por Machado de Assis e a forma como foi encenada em um sarau literário e artístico que teria acontecido aos 22 de novembro

de 1862 (ASSIS, 2003); no outro, dispõe-se de um roteiro, conforme já dito, elaborado por Marcílio de Moraes, e a produção fílmica distribuída pela Som Livre. É justo afirmar que em ambos os casos se trata de diferentes obras, já que produzem distintas leituras e visam a públicos igualmente distintos. Explicamo-lo: a forma escrita tem como público direto os atores e demais agentes envolvidos na produção da segunda¹; esta por sua vez será divulgada a um público mais amplo, e o será não só a partir da escrita primeira, mas também da leitura que o seu público fez dela e da “escrita” a que tal leitura inevitavelmente conduz.

Nesse sentido, julgamos relevante dizer que a leitura das personagens que pretendemos desenvolver nestas páginas está marcada pela forma como estas são caracterizadas no roteiro, em texto dirigido exclusivamente àqueles que produzem a versão fílmica. Ora, pois, roteiro e produção fílmica são dois textos, com dois públicos distintos, mas que aqui não serão lidos separadamente, haja vista a influência que um produz no outro e a forma como o segundo pode ser entendido como a interação entre o primeiro e seu público, agente daquele. Vejamos, então, como são descritas as personagens logo ao início do roteiro:

- 1 - EMERÁRIO - (30-40 anos) Funcionário público de carreira: Assessor técnico da repartição. Inteligente, gozador e paquerador. É apaixonado pela colega Marilene.
- 2 - MARILENE - (30 anos) Funcionária pública de carreira recém contratada: Assessora técnica. Mulher bonita e sensual, embora ingênua. Está em processo de separação conjugal.
- 3 - SILVEIRA - (35 anos) Chefe de Gabinete da repartição. Tipo pretensioso, enfatuado. Nomeado por influência. Odeia Emerário².
- 4 - VALDIR - (30 anos) Contínuo da repartição. Preto. Diverte-se e ajuda, disfarçadamente, nas sacanagens de Assessor.
- 5 - Dr. MARTINS - (55 anos) Diretor da repartição. Homem sério. Típico executivo, burocrata de serviço público, sempre em busca de um cargo de chefia.
- 6 - ZÉZINHO - (25 anos) Motorista do Diretor.
- 7 - PACHECO - (30 anos) Ex-marido de Marilene - lobista.
- 8 - LUISA PEREIRA - (40 anos) Uma espécie de relações públicas. Perua, bonita.
- 9 - BASTOS - (30 anos) Jornalista político.
- 10 - D. CLOTILDE - (50 anos) Secretária da repartição, quer se passar por jovem.

¹ Cabe a ressalva de que, no caso da peça teatral, existe a possibilidade de lê-la apenas como texto literário, o que faz prescindir da encenação.

² Na parte inicial do roteiro, o nome aparece grafado desta forma. Contudo, nas páginas seguintes e também na produção fílmica, prevalece o uso de Eremário – o que leva ao entendimento de que aqui se trata de uma falha de ortografia.

11 - FUNCIONÁRIA - (40 anos) Mulher bonita e vistosa, mas de um tipo austero.

12 - ACOMPANHANTE - (40 anos) Homem simples do interior. Será o acompanhante do Narrador. Seria um empregado ou amigo dele. Não tem falas, só reações (MORAES, S/D, p. 1).

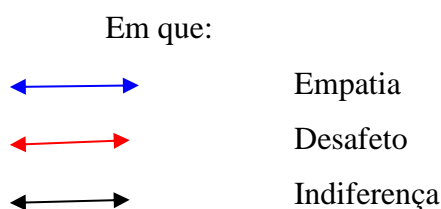
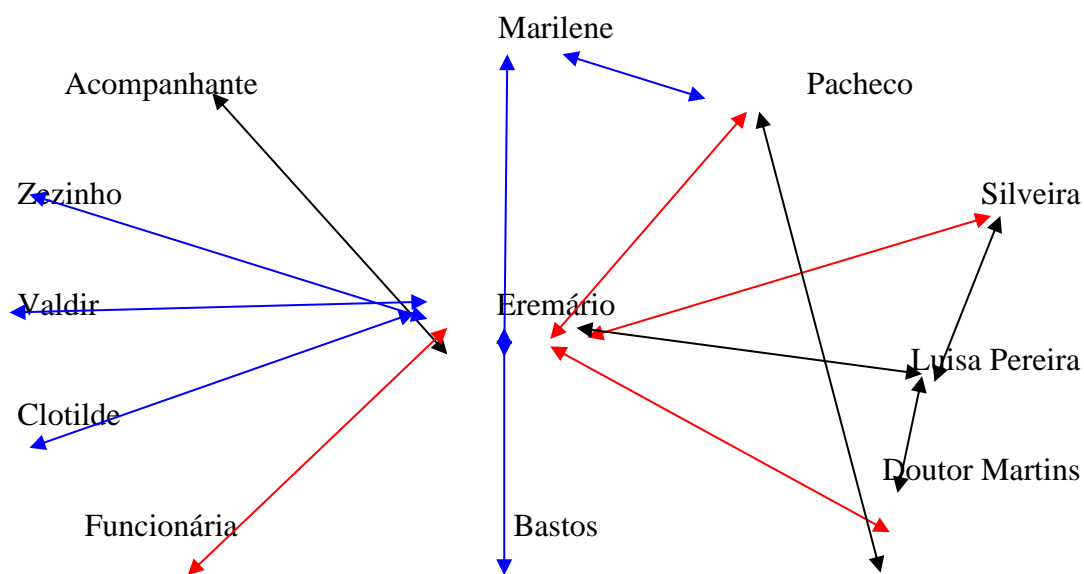
A julgar pela quantidade de adjetivos que a descrição acima transcrita apresenta, já se pode afirmar que a caracterização das personagens está sintetizada em grande medida nesta parte inicial do roteiro. Além disso, o fato de que estas sejam as primeiras informações a que se tem acesso já evidencia o papel ocupado pela personagem no caso do cinema, muito semelhante, inclusive, àquele ocupado no teatro. Queremos dizer que, conforme aponta Gomes (1995), no cinema, quase tanto como no teatro, a personagem é elemento primordial.

Gomes também faz uma observação relevante acerca da relação entre a personagem tal como a encontramos no roteiro e aquela que se materializa na tela:

As indicações a respeito de personagens, que se encontram anotadas no papel ou na cabeça de um argumentista-roteirista-diretor, constituem apenas uma fase preliminar de trabalho. A personagem de ficção cinematográfica, por mais fortes que sejam suas raízes na realidade ou em ficções pré-existentes, só vive quando encarnada numa pessoa, num ator. (GOMES, 1995, p. 88).

Desse modo, dizer que o cinema se vincula ao teatro e ao romance, tal como o faz Gomes (1995) em outra passagem, significa entender as aproximações que mantém com tais linguagens, sem, contudo, negar-lhe a própria individualidade, aquilo que o diferencia. E um desses aspectos é, conforme expressa Gomes, a forma como o projeto inicial de personagem, traçado no roteiro e/ou marcado pela intertextualidade com o universo literário, transforma-se no momento em que o ator trata de dar vida àquilo que era esboço. Nesse sentido, então, a descrição inicial do roteiro fornece uma ideia das personagens que encontraremos na trama, mas não é capaz de apresentá-las em sua totalidade, já que nesse momento ainda não estão materializadas. É nesse sentido que para Campos (2007) a apresentação das personagens é um perfil sucinto destas.

Antes de proceder à explanação de nossas impressões acerca de nomes em específico, apresentamos a seguir um mapa das personagens:



Tal esquematização, elaborada com base no modelo fornecido por Flávio de Campos (2007), tem o intuito de, fazendo uso de uma estratégia recorrente entre os criadores de personagens, didatizar a visão panorâmica acerca de sua distribuição e das relações que mantêm. Destacamos que, por pertencerem a um mesmo núcleo, com exceção do Acompanhante, todas as personagens mantêm relações entre si. Porém, optamos por representar no mapa apenas aquelas que possuem maior relevância para a trama, descartando a relação profissional que une Valdir, Zezinho, Clotilde, Marilene, Dr. Martins e Silveira.

E para que se tenha mais claro o contexto em que tais personagens atuam, transcrevemos abaixo a sinopse que nos é oferecida pelo roteiro da obra:

No caminho para casa, funcionário de carreira conta como perdeu as mordomias de Brasília e foi parar num lugar miserável do interior. Tudo começou com a notícia da queda do Ministro. A insegurança tomou conta do gabinete da repartição. Provavelmente o Diretor seria trocado e de um modo ou de outro todos ficariam com seus cargos ameaçados. Em meio às

informações desencontradas sobre quem será o próximo Ministro, nosso herói, Eremário, assessor especial, resolve lançar o boato de que o próprio Diretor, Dr. Martins, está seriamente cogitado para ocupar a pasta. A fofoca terá efeito surpreendente e irá gerar graves e engraçadas consequências. (MORAES, S/D, p. 2).

Agreguemos às informações acima fornecidas a de que Eremário conta sua história ao Acompanhante (“homem simples do interior”). Esse interlocutor não possui falas ao longo da narrativa, embora esteja presente em toda a caminhada. O que ele faz é reagir por meio da linguagem corporal. O Acompanhante, em muitos aspectos, se assemelha ao público em geral. E nesse sentido é importante notar que, embora não possua voz, também interage com aquilo que está sendo narrado e, frequentemente, mostra estar de acordo com o narrador e demonstra interesse pela narrativa. Mas sua atuação não está limitada à passividade e à aprovação; exemplo disso é a cena em que oferece fósforo a Eremário, que está com um cigarro apagado na boca: diante da recusa, o interlocutor expressa na face sua reprovação, o que evidencia a incoerência do comportamento do outro.

Eremário e o Acompanhante constituem um primeiro nível da narrativa e também formam um núcleo à parte, já que o Acompanhante não estabelece contato direto com o universo da repartição pública, em Brasília. No caminho que percorrem ambos, Eremário narra tudo o que lhe sucedeu em Brasília e o fez parar ali. Os acontecimentos narrados, por sua vez, constituem um segundo nível da narrativa e a chegada ao destino final no primeiro nível se encarrega de revelar ao Acompanhante e por extensão ao público em geral o desfecho da primeira narrativa. Trata-se, pois, do ponto em comum. O primeiro nível é de menor importância se comparado ao segundo, em que de fato a trama se desenrola. O segundo nível, portanto, pertencente ao passado de Eremário, é aquele que constitui um núcleo mais amplo, em que figuram todas as personagens com exceção de Acompanhante. Poderíamos afirmar que a importância do núcleo secundário, composto principalmente pelo Acompanhante e por Eremário, consiste justamente no fato de que ele remete à proximidade entre o núcleo principal e o público. Nele, o espectador está representado pelo Acompanhante e as habilidades narrativas de Eremário são reveladas constantemente – suspense, interação com interlocutor, etc.



Ocorre, porém, a interligação entre os dois níveis narrativos a todo tempo. Isso porque elementos de um são empregados para reforçar o sentido do outro, tal como se verifica no trecho em que Eremário narra uma cena em que figura Silveira, o chefe de gabinete: no primeiro nível da narrativa, as duas personagens passam por um homem que tenta segurar um cabrito, enquanto isso Eremário trata de caracterizar Silveira como uma figura empoadada, incompetente e teimosa; entre os três adjetivos empregados para caracterização da personagem em questão, pelo menos dois estão expressos no comportamento do animal, em segundo plano no primeiro nível.

Cenas como essa são frequentes e revelam a capacidade de Eremário em adaptar-se ao contexto em que se encontra, já que faz uso dos elementos de que dispõe no primeiro nível para tratar do segundo. Elas evidenciam também o quanto tal personagem é hábil no uso da linguagem, além, é claro, de atribuir um tom cômico à obra. A sua habilidade com a linguagem e sua perspicácia em perceber traços do comportamento alheio e prever reações, assim como a própria linguagem corporal, entre outros elementos, apontam para a caracterização do típico malandro, conforme conceito de Antonio Candido, para quem, “assim como o pícaro, é espécie de um gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores” (CANDIDO, 1970, p. 71).

Nesse sentido, é importante atentarmos para o fato de que a narrativa é construída sob a perspectiva de um malandro. Isto é, a ordem e a veracidade dos acontecimentos estão a cargo dele, tal qual a caracterização das demais, já que, além de ser personagem principal, Eremário é também o narrador. Há que se fazer, portanto, menção ao clássico entendimento de que quando se tem um narrador autodiegético a narrativa será conduzida de acordo com seus interesses e sua perspectiva. Ora, quando se tem um narrador autodiegético malandro, convenhamos, tal prerrogativa se intensifica consideravelmente.

O próprio fato de que a obra fílmica em questão possua um narrador já constitui fato digno de nota, haja vista que geralmente a função narrativa no cinema prescinde do narrador como elemento constituinte – sendo muitas vezes desempenhada pela câmera. A sua existência aqui chama atenção para a relação entre cinema e literatura, tal qual aponta Gomes ao afirmar que, “fundamentalmente arte de personagens e situações que se projetam no tempo, é sobretudo ao teatro e ao romance que o cinema se vincula” (GOMES, 1995, p. 81). Ora, a vinculação ao romance no caso de *As aventuras de um*



Barnabé se evidencia, entre outros aspectos, pela existência de um narrador personagem.

Já a vinculação com o teatro, como dissemos no início, está expressa no fato de que a obra fílmica em análise se apresenta como livremente inspirada na peça de Machado de Assis. Nesse aspecto, haja vista que nos estamos detendo à constituição das personagens, convém sublinhar que muitas delas estão nitidamente relacionadas com as machadianas, tanto no que se refere aos seus nomes quanto no que diz respeito às suas atitudes e à função que desempenham no desenrolar da trama. Esse é o caso de Doutor Martins, Silveira, Pacheco, Bastos e Pereira. No caso de Pereira, chama atenção que, enquanto no universo machadiano se tratava de um homem, em *As aventuras de um Barnabé* figura como uma mulher, Luisa Pereira, que inclusive faz uso de seus “atributos femininos” para infiltrar-se no meio político.

Tal construção de personagem assume sentido se consideramos que, de acordo com Eremário, as duas “mais nobres atividades que o homem pode exercer” (MORAES, S./D, p. 2) são a política e a “devoção ao amor” (MORAES, S./D, p. 3). Luisa Pereira, portanto, além de possuir interesses muito semelhantes aos de seu homônimo machadiano, emprega seus “encantos femininos” para atingi-los, tão embora não tenha êxito devido ao quíproco provocado por Eremário.

Podemos afirmar, nessa linha de raciocínio, que a produção fílmica provoca uma revitalização (COUTINHO, 2003) de algumas personagens já presentes na peça machadiana, às vezes procedendo a alterações para torná-las mais verossímeis no contexto em que serão inseridas (a Brasília dos arranjos políticos), outras sem a necessidade de tantas alterações, já que embora os cargos e a cidade se alterem não se alteram os interesses e as artimanhas associadas ao poder e nitidamente criticadas em ambos os textos artísticos, por meio de um tom cômico muito adequado a tal propósito.

O grande diferencial da caracterização das personagens na obra em análise, como já dissemos, está associado ao fato de que ela é feita a partir da perspectiva de Eremário. Vejamos, pois, exemplo de como tal processo ocorre: “EREMÁRIO – ‘Vaidade, tudo é vaidade’, não é o que se diz? Doutor Martins era um bom sujeito, mais preocupado com o trabalho que com o poder... pelo menos até o Silveira entrar na sala dele, naquela tarde” (MORAES, S/D, p. 7). No trecho citado, Eremário explicita uma suposta transformação no caráter de Doutor Martins, já que o desloca da condição de



homem trabalhador à de indivíduo vaidoso. Entretanto, esta personagem poderia ser considerada uma vítima do boato criado por Eremário – sua vítima, portanto –, haja vista que seria mantida no cargo, como revela Eremário ao final, não fosse o evento que se desenvolveu em torno da escolha do novo ministro. Se o hábil narrador não tratasse de tirar Doutor Martins da condição de vítima, atribuindo-lhe certa vaidade frente ao boato, seria aquele considerado o responsável pelo desfecho desfavorável deste. Então, a partir do momento em que constrói tal caracterização, assume condições para, mais adiante, afirmar sem nenhum tipo de peso na consciência, que “Depois se soube que ele seria mantido no cargo... não fossem as manobras que fez para se tornar ministro. [...] Quanto a mim... bem, eu não estava nem um pouco preocupado...” (MORAES, S/D, p. 15).

Mas o astuto narrador não só atribui características que lhe favoreçam, como também as identifica e prevê comportamentos, planejando suas ações de acordo com tais previsões:

Entra SILVEIRA, vindo de fora. EREMÁRIO pisca o olho para VALDIR e ZÉZINHO e vai falar com ele, na cara de pau. MARILENE trabalhando.
EREMÁRIO - Pô, Silveira, você não contou nada para a gente.
SILVEIRA - Contar o quê? Vocês não sabiam que o ministro tinha caído?
EREMÁRIO - Não tô falando do que caiu, tô falando do que vai subir... Do doutor Martins... Aqui ninguém sabia.
SILVEIRA - (SURPRESO) Que é que tem o doutor Martins?
EREMÁRIO - (OLHA P/ OS OUTROS, RI) Silveira, pra cima de mim? Vai ser moita assim no... Acabou de ligar um jornalista querendo confirmar o que corre lá no palácio... (ENFÁTICO) Silveira, qual é!
SILVEIRA - (CONFUSO) Confirmar... O que é que corre no palácio?
EREMÁRIO - Deixa de ser cara de pau! (ABAIXA A VOZ) Que doutor Martins vai ser o novo Ministro.
MARILENE olha, surpresa.
SILVEIRA - (PERPLEXO) Doutor Martins... o novo Ministro...?
EREMÁRIO - Claro... fomos saber pelo jornalista... Ou vai me dizer que você estava por fora?
SILVEIRA sorri, sem graça, e infla o peito. Faz pose. Assume um ar de superioridade.
SILVEIRA - Meu Deus, como as notícias correm! (ABAIXA A VOZ) Era para ser mantido em sigilo... (MORAES, S/D, p. 6).

No excerto acima, tem-se apenas um dos casos em que Eremário age em consonância com aquilo que prevê que outro faça. Ele previa que Silveira, para não parecer mal informado, fingiria estar ciente da notícia, ratificando-a. Essa notícia, por sua vez, era falsa, mas conforme também previa Eremário passou a ser inquestionável a partir do momento em que o jornalista Bastos a transpôs para o nível do sagrado, a



escrita. Embora não seja nosso propósito analisar a simbologia de cada nome, neste caso é interessante destacar que Bastos quer dizer “pequeno bastão espesso”³, definição que se adéqua à situação já que ele foi utilizado como ferramenta por Eremário no intuito de consolidar uma “verdade”.

Até mesmo a invenção da falsa notícia que desencadearia toda a situação narrada provém da previsão de Eremário acerca dos seus desencadeamentos:

CENA 15. SALA DA REPARTIÇÃO. INTERIOR. DIA.

MARILENE no telefone, lacrimosa. EREMÁRIO na sua mesa diante do computador mas olhando para ela. VALDIR na sua mesa. CLOTILDE organizando pastas. ZÉZINHO por ali.

EREMÁRIO - (OFF) Eu não agüentava mais aquele clima. Tinha que inventar alguma coisa para agitar o ambiente.

MARILENE desliga o telefone. Está chorando.

EREMÁRIO - Marilene, concordo que ser funcionário público é dose mas também não é caso de chorar...

Ela não responde e enxuga os olhos.

CLOTILDE - Que foi? Seu marido outra vez?

MARILENE - Acho que não tem mais jeito, Clotilde... Ele não vai voltar para casa.

CLOTILDE - Não será melhor assim?

MARILENE - Claro que não. Gosto dele...

CLOTILDE tem um gesto afetuoso e a leva para sua sala.

CENA 16. VILA NO INTERIOR. . EXTERIOR. DIA.

EREMÁRIO e o outro passam por um Cego com sua bengala.

EREMÁRIO - Tinha se livrado do maior pilantra e ainda chorava. O amor é cego.

CENA 17. SALA DA REPARTIÇÃO. INTERIOR. DIA.

EREMÁRIO - (OFF) Foi aí que tive a idéia maluca.

EREMÁRIO se levanta com um sorriso safado nos lábios. VALDIR e ZÉZINHO ali. MARILENE e CLOTILDE não estão.

VALDIR - Tá achando graça de que?

EREMÁRIO - Vou mandar ver uma pra alegrar a princesa e pra gente se divertir. Observem a manobra e fiquem firmes (MORAES, S/D, p. 5).

Eremário faz jus à sua pose de malandro e, com a justificativa “nobre” de alegrar a mulher amada, que está em lágrimas devido ao abandono do marido, inventa o boato. Naquele momento, ele já prevê que a rotina do ambiente de trabalho se transformará substancialmente. O único fator inesperado é o aparecimento do ex-marido de Marilene. Este, ao ter conhecimento da notícia, se reaproxima de Marilene para, assim,

³ Definição disponível em: <www.dicionariodenomesproprios.com.br>. Acesso em: 27 fev. 2015.



estar também perto do poder. Previsivelmente, esta, como mulher apaixonada e também ingênua⁴, o aceita de volta.

Poder-se-ia afirmar que Eremário também não previa que o boato o faria ir “para onde Judas perdeu as botas” (MORAES, S/D, p. 16). Ocorre que esse fato específico foi desencadeado muito mais por outras ações suas do que pela criação do boato. Isto é, ele só foi transferido porque quem assumiu a chefia da seção foi a mulher a que dirigia constantes “cantadas”. Claro que ela não teria assumido tal cargo não fosse o boato, mas aí se está tratando de um desencadeamento indireto. Eremário não previu, mas se adequou à situação:

JACI OLIVEIRA - (OFF) Bom dia.
EREMÁRIO se volta. Total surpresa. JACI é ninguém menos que a FUNCIONÁRIA.
EREMÁRIO - Você? Onde está o Dr. Jaci?
JACI OLIVEIRA - Doutora Jaci sou eu, ou você não sabia que é um nome tanto masculino como feminino?
EREMÁRIO - (SEM GRAÇA) Vivendo e aprendendo.
JACI OLIVEIRA - (OLHA NUMA FICHA) Senhor Eremário... Para não perdermos tempo, vou lhe dar duas alternativas: ou um processo administrativo ou a transferência... (MORAES, S/D, p. 16).

E, no final das contas, o desfecho lhe é bastante favorável, posto que Marilene pede transferência e ambos passam a viver juntos “onde Judas perdeu as botas”:

CENA 56. VILA NO INTERIOR. CASA. VARANDA DA FRENTE. EXTERIOR. DIA.
EREMÁRIO e o outro estão na varanda da frente da casa e vão caminhando para o lado.
EREMÁRIO - Nem preciso dizer qual foi a escolha. A confusão que arranjei trouxe outras conseqüências. Marilene se desiludiu de vez do marido e tirou o pilantra da cabeça. Eu perdi as famosas mordomias de Brasília. Mas nem podia imaginar que estava prestes a ganhar a felicidade...
EREMÁRIO e o outro dobram a esquina

CENA 57. VILA NO INTERIOR. CASA. VARANDA DO LADO. INTERIOR. DIA.
Varanda com móveis simples mas confortáveis, rede, etc. EREMÁRIO e o outro entram. Eles põem as caixas no chão. MARILENE, descalça, roupas caseiras, vem ao encontro de EREMÁRIO, sorridente.
EREMÁRIO - ... Marilene também pediu para ser transferida.
MARILENE - Descobrimos que fomos feitos um para o outro.
EREMÁRIO - E eu tomei vergonha na cara.

⁴ A ingenuidade de Marilene e a atração que desencadeia em Eremário estão expressas, inclusive, em seu nome, cuja significação é: “mulher pura resplandecente”. Disponível em: <www.dicionariodenomesproprios.com.br>. Acesso em: 27 fev. 2015.



Eles se beijam, felizes (MORAES, S/D, p. 16).

De acordo com Prado (1995), as personagens de teatro são geralmente classificadas a partir daquilo que falam, da forma como agem e do que outras falam delas. Tal entendimento, na nossa perspectiva, é bastante válido para construir um panorama das personagens que povoam *As aventuras de um Barnabé*. Isso porque a quase totalidade das personagens é apresentada e caracterizada a partir daquilo que outra, no caso o narrador autodiegético, fala delas. Em outros termos, embora tenhamos conhecimento do que Clotilde, por exemplo, faz e o que diz, nosso conhecimento está condicionado àquilo que Eremário diz. Nesse sentido, como já argumentamos antes, ao tratar da caracterização do Doutor Martins, Eremário, como participante da trama, tem interesses específicos e apresentará falas e atitudes consoantes com tais interesses. O mesmo se aplica a Marilene, Silveira, Valdir, Zezinho, Pacheco, Luisa Pereira, Bastos, Clotilde e a Funcionária (que se chama Jaci, como se revela ao final da narrativa).

Estão isentos dessa caracterização apenas o Acompanhante e o próprio Eremário. No caso do Acompanhante, nem aquilo que falam dele, nem o que ele próprio fala, funcionam como indícios de determinado caráter, isto porque não possui falas e, como está limitado ao primeiro nível da narrativa, seu contato se restringe à personagem principal. Se adotarmos a terminologia empregada por Flávio de Campos, poderemos afirmar que Acompanhante é um personagem-orelha, isto é, um tipo de personagem secundário e coadjuvante. “Falas dirigidas a orelha ou proferidas por ele visam principalmente passar informação para o espectador. [...] um personagem-orelha pode funcionar como representante do espectador dentro da estória” (CAMPOS, 2007, p. 146). Usando outra terminologia, podemos também caracterizá-lo como um confidente, figura estratégica muito empregada no universo teatral.

Eremário, contudo, constitui-se a partir daquilo que diz e também da forma como age, já que, entre todos, é o que mais atua. Vale lembrar que, no caso do público que possui acesso ao roteiro, e não exclusivamente à produção fílmica – um público restrito e especializado, diga-se de passagem –, além dos três aspectos elencados acima, também é importante na caracterização das personagens a já citada passagem em que estas são apresentadas antes de “entrarem em cena”.

Agente na trama, conforme termos empregados por Campos (2007), além de possuir a companhia de uma personagem-orelha no primeiro nível da narrativa, Eremário ainda conta com a presença de Zezinho e Valdir, os quais têm conhecimento do boato e de sua origem desde o início.

CENA 17. SALA DA REPARTIÇÃO. INTERIOR. DIA.

EREMÁRIO - (OFF) Foi aí que tive a idéia maluca.

EREMÁRIO se levanta com um sorriso safado nos lábios. VALDIR e ZÉZINHO ali. MARILENE e CLOTILDE não estão.

VALDIR - Tá achando graça de que?

EREMÁRIO - Vou mandar ver uma pra alegrar a princesa e pra gente se divertir. Observem a manobra e fiquem firmes.

EREMÁRIO pega o telefone e disca.

VALDIR - Que é que tu vai arranjar, cara?

EREMÁRIO - Deixa comigo. (NO TELEFONE) Alô, Bastos? Eremário. Descobriu alguma coisa sobre o ministro? Nada? Pois eu tenho uma informação quentinha para te dar... anota aí... (TOM DE MISTÉRIO) Quem tá cotado para ser o próximo ministro é o Dr. Martins... Dr. Martins, cara, meu diretor... É... Quem disse foi o Silveira, o chefe de gabinete daqui... Mas é sigiloso, top scret, entende? Não vai dizer que fui eu... Só ouvi a conversa e estou passando... Usa das tuas prerrogativas de jornalista e vê se confirma aí no palácio... Tá certo, tchau...

EREMÁRIO desliga. ZÉZINHO e VALDIR, olham para ele, surpresos.

VALDIR - (BOQUIABERTO) É maluco!

EREMÁRIO - Vocês ainda não viram nada.

ZÉZINHO - Tu desparafusou, cara! Como é que faz uma coisa dessas?

VALDIR - Imagina se Dr. Martins sabe...

ZÉZINHO - Se Dr. Silveira descobre que tu botou isso na boca dele... não quero nem ver...

EREMÁRIO - (RI) Calma... O Bastos vai começar a perguntar, as pessoas vão ficar curiosas, dá aquele tititi e pronto. O máximo que pode acontecer é a informação ser desmentida. Um boato a mais um a menos... A gente tem que dar um jeito de quebrar o tédio, não tem?

MARILENE vem da sala de Clotilde. EREMÁRIO faz uma mesura para ela.

EREMÁRIO - O importante é alegrar a princesa...

MARILENE - Que aconteceu?

VALDIR - Melhor você nem saber o que ele aprontou.

EREMÁRIO - (DISFARÇANDO) Bobagem, uns boatos que tão circulando...

MARILENE sorri. EREMÁRIO fica feliz.

EREMÁRIO - Só esse sorriso já valeu o risco (MORAES, S/D, p. 5-6).

Notemos que a atitude dos dois companheiros de Eremário tende a descobrir o que este pretende e, em seguida, preveni-lo em relação aos desencadeamentos de suas ações. Nessa perspectiva, os dois atuam de forma semelhante ao coro, cuja função principal é “comentar incidentes ou veicular premissas” (CAMPOS, 2007, p. 147). Do mesmo modo, no momento em que Eremário chega ao trabalho e os colegas lhe



informam que vai se surpreender com a nova chefia, a função destes se aproxima do coro, haja vista que antecipam aquilo que será desencadeado na sequência.

Em suma, tanto as personagens secundárias como o próprio Eremário caracterizam-se como personagens planas (FORSTER *apud* BRAIT, 2006, p. 40-41), pois são construídas a partir de uma única ideia ou qualidade, de modo que não ocorre nenhuma transformação significativa em suas condutas e agem do início ao fim da trama de acordo com um perfil preestabelecido, sem surpreender o público/leitor. Tal caracterização se adéqua muito bem com o tipo de obra de que se está tratando, haja vista, conforme Antonio Candido, “que ‘as personagens planas não constituem, em si, realizações tão altas quanto as esféricas, e que rendem mais quando cômicas” (CANDIDO, 1995, p. 47). Tal entendimento é também frequente entre os estudiosos do riso, como é o caso de Henri Bergson (1980), por exemplo.

No caso de Eremário, poder-se-ia objetar, sob a prerrogativa de que sua mudança de situação, também um comportamento de personagem esférica. Ocorre que tal entendimento não se sustenta, dado que esta personagem não apresenta mudanças de comportamento. Mesmo no interior, ele segue sendo político, em sentido lato, e nesse sentido vale mencionar a forma como interage com o Acompanhante e cumprimenta os transeuntes; assim como mantém sua “devoção ao amor”, sendo que, no primeiro plano da narrativa, quando encontra uma mulher na estrada, direciona a ela olhar semelhante àquele que direcionava a Jaci e a Luisa Pereira, por exemplo. Além disso, seu comportamento, tanto no nível da linguagem verbal, como da corporal, em momento algum deixa de ser o de um malandro. Cabem-lhe perfeitamente as palavras de Flávio de Campos acerca da personagem tipo: “o que faz confirma os traços já sabidos – o que muda são as situações nas quais ele é inserido” (CAMPOS, 2007, p. 142).

A partir das observações a que procedemos até o momento, é caminho inevitável afirmar que a obra em estudo não se constitui sobre a oposição entre heróis e vilões. Nem Eremário, o personagem principal, é herói; nem Pacheco, Doutor Martins, Silveira ou a Funcionária, personagens secundárias com quem, como vimos no mapa das personagens, mantém certos conflitos, são vilões. Pode-se, claro, dizer que Eremário, na posição de principal, é também protagonista e que os outros elencados atuam como seus antagonistas; contudo, não se pode falar de heróis e vilões porque não há uma relação



antagônica e as personagens em geral evidenciam certa semelhança em relação a falhas de caráter, como o egoísmo.

Antonio Candido esclarece tal situação ao ponderar que:

Um dos maiores esforços das sociedades, através da sua organização e das ideologias que a justificam, é estabelecer a existência objetiva e o valor real de pares antitéticos, entre os quais é preciso escolher, e que significam lícito ou ilícito, verdadeiro ou falso, moral ou imoral, justo ou injusto, esquerda ou direita política e assim por diante. Quanto mais rígida a sociedade, mais definido cada termo e mais apertada a opção. Por isso mesmo desenvolvem-se paralelamente as acomodações de tipo casuístico, que fazem da hipocrisia um pilar da civilização. E uma das grandes funções da literatura satírica, do realismo desmistificador e da análise psicológica é o fato de mostrarem, cada um a seu modo, que os referidos pares são reversíveis, não estanques, e que fora da racionalização ideológica as antinomias convivem num curioso lusco-fusco (CANDIDO, 1970, p. 84).

Afastando-se do conceito de herói, próprio de contextos antagônicos, Eremário se aproxima da definição de anti-herói: “Como o vilão, o anti-herói é errado, talvez feio e (um pouco) mau. Mas, como o herói, é personagem pelo qual narrador e espectador torcem, com quem se emocionam, se identificam e querem ver vitorioso, feliz e eventualmente perdoado” (CAMPOS, 2007, p. 155). Tal caracterização está em consonância com o universo da dramaturgia cômica, em que, já de acordo com Aristóteles (1984), figuram personagens inferiores, com falhas de caráter, o que não elimina suas possibilidades de um final feliz, desde que a falha seja punida com o riso. Ora, a falha de Eremário é punida por meio de sua transferência, e a felicidade é garantida pela transferência de Marilene.

Campos (2007) chama atenção para o fato de que as características de determinada personagem se intensifica pelo contraste com características de outras. Isto é, se constitui uma personagem de veras honesta a partir do contraste com outra ou outras que não o são. Talvez por essa razão, embora Eremário tenha atitudes condenáveis, não o condenemos: suas ações não contrastam com as de outros, mas a elas se juntam, o que possibilita a empatia do público em relação a ele. “E como todos têm defeitos, ninguém merece censura” (CANDIDO, 1970, p. 84).



3. Considerações finais

A título de considerações finais, chamamos atenção para a forma como a obra fílmica recorre a recursos da literatura e do teatro, tais como o narrador, imprescindível nas construções romanescas, e o confidente, recurso explorado pelo teatro para possibilitar a relação entre personagem e público. Esses são apenas dois exemplos de um processo constante estabelecido entre o cinema e a literatura ou o teatro. Trata-se, pois, de um processo natural que não se limita às três linguagens artísticas tomadas como foco neste texto, mas que diz respeito à arte de modo geral – porque a arte não respeita convencionalismo e rompe constantemente os limites que engessam, mostrando-se fluida e lábil. Frente a esse panorama, resta-nos afirmar que a originalidade – se é que se deve fazer menção a conceito tão escorregadio como este – de *As aventuras de um Barnabé* reside na sua ousadia em dialogar com o universo dramático e, fazendo uso dos recursos próprios da linguagem cinematográfica, revitalizar a peça “Quase ministro”, apontando, de forma bem humorada para o teor crítico já existente nesta.

Referências

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril, 1984.

AS AVENTURAS DE UM BARNABÉ. Direção: Moacyr Góes. Roteiro: Marcílio de Moraes. Brasil, 2001. Duração: 45 min.

ASSIS, Machado de. Quase ministro. In: FARIA, João Roberto (org.). **Teatro de Machado de Assis**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre a significação do cômico. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Ática, 2006.

CAMPOS, Flávio de. **Roteiro de cinema e televisão**: a arte e a técnica de imaginar, perceber e narrar uma estória. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CANDIDO, Antônio. A personagem do romance. In: CANDIDO, Antonio *et al.* **A personagem de ficção**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. Disponível em: <<http://groups.google.com/group/digitalsource>>. Acesso em: 15 nov. 2014.



CANDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). **Revista do Instituto de estudos brasileiros**, São Paulo, USP, n. 8, p. 67-89, 1970.

COUTINHO, Eduardo F. **Literatura comparada na América Latina**: ensaios. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

GOMES, Paulo Emilio Sales. A personagem cinematográfica. In: CANDIDO, Antonio *et al.* **A personagem de ficção**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. Disponível em: <<http://groups.google.com/group/digitalsource>>. Acesso em: 15 nov. 2014.

PRADO, Décio de Almeida. A personagem no teatro. In: CANDIDO, Antonio *et al.* **A personagem de ficção**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. Disponível em: <<http://groups.google.com/group/digitalsource>>. Acesso em: 15 nov. 2014.

Submetido em: 27/07/16. Aprovado em: 06/09/16.





REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO DE SENTIDOS EM SALA DE AULA POR MEIO DA PERCEPÇÃO ESTÉTICA DO SUJEITO-ALUNO

Camila Borges dos Anjos*
Suelen Francez Machado Luciano**

Resumo: Este ensaio bibliográfico reflete sobre a produção de sentidos no ambiente escolar, como um trabalho de interpretação, à luz de teorias estéticas que permitem a construção de novos olhares a partir de variadas leituras de mundo. Assim, verifica-se como o ensino voltado para a multiplicidade de sentidos, percepção, olhar sensível e apreciação vêm contribuir para a ampliação do repertório do aluno ao dar abertura para a reflexão crítica. Para tanto, apresenta-se uma nova abordagem de ensino, que difere da concepção mecanicista, de decifração ou decodificação, ao permitir a vivência de novas práticas e experiências que escapam do sentido literal ao debruçarem-se sobre uma gama de significados que conferem ao aluno o caráter de autor. Nesse processo, em meio a tantos sentidos, ele é capaz de constituir sua própria fala, proferindo um discurso “seu” que é também do outro, mas que não interfere em seu dizer, porque é nesta soma de muitas vozes que sua fala configura um trabalho de interpretação.

Palavras-chave: Educação. Estética. Produção de sentidos.

Abstract: This bibliographic essay reflects about the production of meanings in the school space an interpretation work according to aesthetic theories that allow the construction of new looks from different readings of the world. So, it is possible to verify how the teaching which involves a multiplicity of senses, perception, sensitive eye and appreciation can contribute to the expansion of the student's repertoire by providing them opportunities to the critical thinking. Therefore, it is presented a new teaching approach, which differs from the mechanistic conception of deciphering or decoding by allowing the experience of new practices and experiences that are beyond the literal sense to address it on a range of meanings that give the student the author character. In this process, among many senses, he is able to make his own speech, uttering his speech, which is also from another, but it does not interfere in his words, because it is in this sum of many voices that his speech sets up an interpretation work.

Keywords: Education. Aesthetics. Production of meanings.

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Mestre em Ciências da Linguagem pela Unisul
Doutoranda em Letras pela UFRGS
E-mail: camila_anjoss@hotmail.com

** Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul)
Faculdade de Tecnologia Senac
Mestre e Doutoranda em Ciências da Linguagem pela Unisul
E-mail: suelen.francez@gmail.com



REVISTA
MEMORARE

 UNISUL
www.portaldeperiodicos.unisul.br
ISSN 2358-0593

1. Escola: um espaço de muitas vozes

A escola é um espaço para compartilhar vivências, conhecimento e, com isso, desenvolver o potencial que existe dentro de cada um. É na escola que a criança adquire sabedoria para lidar com as situações diárias, aprendendo a conviver, a interagir com os colegas. É nessa fase que ela faz descobertas e atribui sentidos outros aos textos que lê, às histórias contadas pelo professor e, assim, ingressa no mundo da imaginação.

Para Makowiecky (2008, p. 44), “a criança ocupa o seu tempo brincando e faz de conta. O jogo e a imaginação nessa trama estão intimamente associados, e é essa a atividade básica da criação até o final de nossas vidas. Podemos afirmar, então, que é a imaginação a responsável direta pela construção da cultura humana [...]”. Nesse âmbito, é possível dizer que a imaginação provoca mudanças e produz efeitos na criança.

Na escola tudo é novo para a criança e em determinados momentos há uma resistência para a realização de algumas atividades propostas pelo professor, no entanto Leite (2005, p. 21) afirma que “[...] muitas vezes o processo de conhecimento vem assim, do estranhamento, mas só se realiza se nos permitirmos viver o estranhamento, viver a experiência, enfim, se nos propusermos a conhecer.” Nesse sentido, percebe-se que tudo faz parte de um processo que busca despertar a vontade pela aprendizagem, que acontece continuamente e de forma natural quando o aluno é convocado a pensar e interagir em seu meio.

Nesta perspectiva, Makowiecky (2008, p. 39) afirma que:

a construção do conhecimento só tem sentido mais amplo quando socializado, compartilhado com as pessoas. Para tanto, é preciso que nossas práticas pedagógicas estejam fundamentadas em ações flexíveis, democráticas e principalmente comprometidas, considerando cada aluno como um ser único num universo de muitas diferenças.

Partindo desse pressuposto, tem-se, então, na escola, uma pluralidade de alunos que percebem o mundo de formas diferentes. Faz-se necessário, portanto, que em meio a essa heterogeneidade, suas opiniões, seus pontos de vista, sua voz seja considerada e a escola, neste percurso, convide-o a interagir, a proferir uma fala que ultrapasse o que está dito, desenvolvendo uma reflexão mais significativa, e fazendo-o adquirir, assim, liberdade possível para opinar, discutir, julgar e originar o seu dizer.

É necessário, então, que durante o período escolar, o aluno seja estimulado a pensar e, assim, faça valer sua opinião, pois sua voz é também a voz do outro, mas isso não impede que ele tenha autonomia sobre o que diz, fala, pensa. Leite (2005, p. 87) afirma que “[...] a criança já

nasce inserida [na fala] como objeto de discurso do outro. Desde o início, ela é sujeito de ações significantes para o outro, o que a insere irremediavelmente no circuito do simbólico”. Assim, em meio a tantas vozes, o aluno pode constituir o seu próprio dizer, embora o discurso seja “seu”, mas também do outro, pois é nesta soma de muitas vozes que ele profere uma fala que configura um trabalho de interpretação.

Um discurso nunca é novo, o mesmo é transformado por diferentes indivíduos em diferentes situações, retomando sempre o que já foi dito. Com isso, o processo de ensino em sala de aula passa por outros dizeres de indivíduos distintos, assim, a palavra dos sujeitos que falam é modificada de modo que o aluno a adapte ao seu próprio discurso e produza os seus sentidos. Sentidos estes que, por sua vez, recuperam os sentidos já existentes e fundamentam-se ao inserir novas ideias no contexto em que se encontram. É o que Orlandi (2005) fala como o mesmo e o diferente interagindo no discurso.

2. Educação estética: a interpretação num campo artístico/discursivo

A interpretação está em toda parte, pois à medida que nos comunicamos já fazemos desta nossa possível capacidade de entender o mundo. Conforme Orlandi (1996, p. 9), a interpretação é algo que “está presente em toda e qualquer manifestação da linguagem. Não há sentido sem interpretação”. Verifica-se, portanto, que na medida em que nos comunicamos a interpretação já faz parte deste processo.

Todavia, parece que, quando se fala em interpretação, esta se restringe a um determinado conteúdo escolar que se aprende na escola e, que, por isso, não seria tão cotidiano, tão natural assim. O desafio é, então, analisar se a interpretação, tal como é realizada na escola, consegue possibilitar aos alunos uma leitura reflexiva, mais crítica do mundo à sua volta.

As disciplinas escolares voltam-se, muitas vezes, para modelos prontos, consagrados como únicos, exclusivos e, assim, os alunos também ficam atados a todo e qualquer gesto automático, mecânico, que não os faz pensar sobre o que estudam, escrevem, leem. Durante muito tempo, esse modo de ensino esteve materializado na escola e é possível dizer que ainda acontece em muitos casos.

Assim, embora haja várias maneiras de se dizer, esse ensino, pautado na univocidade de sentidos, em tese, não traz para a sala de aula todas estas possibilidades de interpretação, ou seja, o sujeito/aluno encontra-se tão contagiado pelos preceitos



ideológicos que interpreta da maneira que lhe foi solicitado. Para Martins (2005, p. 52), “a escola tem sempre como enfoque de ensino a *certeza*”, ou seja, muitas vezes, no discurso pedagógico, impede-se o aluno de originar uma fala sua, desprovida de gestos automáticos.

A proposta didática atual, entretanto, tem vivido um período de transição, uma vez que tem permitido pensar um processo de interação discursiva que vá muito mais além, buscando extrair fragmentos obtidos pelo social e pelo histórico, visto que é neste espaço que as relações entre o sujeito e a linguagem acontecem, envolvendo os múltiplos sentidos que estão dispostos num discurso. Nessa perspectiva, a escola tem atuado como um espaço de interpretação, o que, para Ferreira (2011), constitui-se em observar o mundo com uma atitude estética, um olhar para além do que é estritamente literal ou utilitário.

Para fazer valer esse ponto de vista, Makowiecky (2008, p. 49) questiona:

Aprender a decodificar ou aprender a interpretar? Seguir rituais cotidianos, previsíveis, repetitivos ou esperar curiosamente pelo inesperado? Desenvolver o conhecimento sensível ou reproduzir sempre o já conhecido? Quais os caminhos a percorrer? Acomodar-se com o cotidiano ou agitar-se no movimento de mudanças, de descobertas? Percorrer o já conhecido ou se aventurar no universo do desconhecido? Seguir obedientemente todas as orientações institucionais ou argumentar, analisar, criticar e principalmente fazer-se presente nas mudanças?

Nesta perspectiva, a autora traz à tona o *já conhecido* e faz questionamentos acerca do *novo*, da *descoberta*, inferindo que análises e críticas são de fundamental importância para a ampliação do repertório do indivíduo/aluno que, na escola, deve passar por esse processo que o instiga a posicionar-se sobre os diferentes discursos que o permeiam. Makowiecky (2008, p. 42) afirma que “se pretendemos de fato uma educação para a cidadania, que entenda os sujeitos como construtores de suas histórias, temos que garantir a educação estética e artística nos espaços das instituições educacionais.”

Entende-se por educação estética, conforme trata Da Ros (2006, p. 43), as “[...] relações sensíveis, intensas e atentas à multiplicidade de sentidos que conotam a realidade como essencialmente polissêmica, polifônica, plural”. Cabe explicitar que a polissemia, entre o mesmo e o diferente, pelo já dito e pelo não dito, faz com que os sujeitos e os sentidos se signifiquem, abrindo caminho para a interpretação. Neste contexto, “[...] o real deixa de ser rígido, preestabelecido para sempre, e passa a ser algo que se pode olhar a partir de vários ângulos, para encontrar a melhor forma de compreendê-lo” (CAMARGO, 2008, p. 472). Para



Da Ros (2006, p. 38), “[...] a proposta de trabalho com educação estética que buscamos concretizar objetivou a produção de novos sentidos, de novas possibilidades de olhar, ouvir e sentir a realidade [...]”. E, assim como a educação estética vem explorar o objeto de estudo em seus múltiplos sentidos, a educação artística também o faz. Segundo Goodman (1995 apud CAMARGO, 2008, p. 469), “[...] quando tomamos a linguagem das artes, percebemos que ela é uma linguagem aberta, complexa, e que condensa uma multiplicidade de significados, possibilitando uma diversidade de interpretações”. Neste percurso, Makowiecky (2008, p. 63) afirma que:

A arte nos leva para outros mundos, outras sensações, outros sentimentos. Ela mexe não só com nossa cognição, mas com nossos afetos e, por isso, nos afeta. Tudo o que vemos no cinema, ouvimos no rádio, contemplamos num quadro, assistimos numa dança, vamos numa paisagem, percebemos na arquitetura de uma cidade etc. é acrescido ao nosso acervo de imagens, sons, movimentos..., que, ao longo de nossas vidas e experiências estéticas.

O campo das artes e da estética constitui-se, assim, como diferentes formas de olhar, de admirar o mundo, de interpretá-lo e percebê-lo. A estética, conforme Ferreira (2011, p. 28), “ora é convocada como experiência que pode abranger todos os objetos da consciência, ora como experiência particularmente adequada à arte”.

A arte educa na medida em que, atraindo nossa visão, encantando nossa audição, agindo sobre nossa imaginação, dialoga com a nossa consciência. Mais do que nos fazer reagir à melodia, à rima, à composição pictórica, às cenas do filme, esses estímulos que nos chegam pela arte criam um espaço de liberdade, de beleza, no qual nos agimos convidados a agir criativamente. (PERISSE, 2009, p.37).

Martins (2005, p. 49) afirma que “a arte como linguagem abre um mundo de possibilidades e nesta perspectiva, constroem-se momentos de experiências mediadas por complexas estruturas mentais e culturais, [que] nos levam a viver experiências estéticas significativas”. A arte, neste sentido, atua como um estímulo, instigando o aluno a subsidiar novas buscas.

Dessa forma, é possível aprender a conhecer os códigos subjetivos da arte e relacioná-los às nossas experiências, dando forma e sentidos diferenciados e únicos a partir da forma como os vemos e como os internalizamos. Nesse caso, perceber o mundo significa uma atitude estética, ou seja, através e pela arte podemos aprender a ver todas as coisas de uma forma especial, superando os limites da não compreensão para uma compreensão ainda que subjetiva de nós mesmos. (MAKOWIECKY, 2008, p. 39).

Para Makowiecky (2008, p.42), “[...] um dos pontos básicos da arte no contexto educacional, e que tem sido objeto de nossas pesquisas, é sem dúvida a educação do olhar. Não o olhar que conduz para uma única direção, mas o olhar que amplia as leituras do mundo”. É, portanto, nesta lupa de sentidos que o aluno, na escola, vai adquirindo autonomia para optar por este ou aquele modo de dizer, lançando, assim, olhares outros sobre um mesmo objeto de estudo.

Entendemos que, por meio da aproximação com as artes, a estética pode vir a ser um instrumento para a educação do sensível, levando-nos a descobrir formas até então inusitadas de perceber o mundo. Por meio da experiência estética o homem desenvolve a capacidade sensível, a percepção, e constrói um olhar que o incentiva a perceber a realidade de diversos ângulos, sob diversos aspectos. (CAMARGO, 2008, p. 469).

Partindo desse pressuposto, a arte e a estética, enquanto ciências que buscam o novo, o diferente, proporcionam ao aluno diferentes possibilidades de perfazer o seu discurso, constituindo variados efeitos de sentido, nas diversas situações da prática escolar. Nas palavras de Loponte (2008, p. 118), “a arte é feita de possibilidade, de invenção, de criação, de ruptura, do imprevisível, do inesperado.”

Neste âmbito, entende-se que “os alunos se desvelam e se revelam através das manifestações expressivas. Materializam em formas, movimentos, sons os repertórios do que vão se apropriando, de um universo de histórias, situações e percepções” (MAKOWIECKY, 2008, p. 50). É, portanto, neste contato com a diversidade, com a diferença e com as formas outras de dizer que os alunos produzem conhecimento e vão adquirindo voz em sua fala. Para Makowiecky (2008, p. 51):

Todo conhecimento constitui a unicidade, a compreensão de que o todo está em todo lugar; portanto, a educação em arte não deve se constituir em fragmentos, mas em interações, nas quais um contexto se comunica com o outro, um contexto aprende e ensina ao outro.

É nesse movimento, na comunicação entre um contexto e outro, na interação existente nesse meio, que o olhar atravessa rumo à porta da significação. Da Ros (2007, p. 174) traz que “interessa [...] discutir a construção deste olhar, que transcende o já conhecido, no contexto específico.” E desta forma, a partir de sensações, sentidos, sentimentos, o indivíduo/aluno encontra-se envolvido numa teia de relações que reflete a apreciação estética que o domina nesse processo.



3. Apreciação estética na sala de aula: a construção de um olhar sensível

A apreciação estética envolve nossa memória, nossa imaginação e nossos pontos de vista, emaranhando-se em nossos sentidos, afetando nosso ser em um todo. Para Zagonel (2008, p. 27), a apreciação significa “apreciar arte por meio da análise, desenvolver a habilidade de ver com atenção e de descobrir as qualidades da obra de arte e do mundo visual”. Assim, em sala de aula, o aluno, por meio da cultura visual, pode construir novos olhares a partir da apreciação que faz ao interpretar uma obra, uma imagem, uma mensagem.

Neste contexto, os alunos adquirem autonomia em suas produções, pois desconstruem e edificam sentidos, o que conforme Lamas e Moraes (2010, p. 103) os permitem conquistar a liberdade ao demonstrar um sentimento estético pela vida que, para os autores, está no prazer, na fruição, na experiência, na sensação, na possibilidade de atribuir outros significados.

Nesse mesmo entendimento, Dutra (2012, p. 17) declara que a construção do olhar sensível é indissociável da formação estética do sujeito, pois é preciso olhar com outros olhos, com os olhos do sentido, para que a experiência estética se concretize indo além da mera contemplação, caso contrário, não haverá reflexão crítica a respeito do objeto que se aprecia. Camargo (2008, p. 474) afirma que

Trazer a estética para o cotidiano escolar é respeitar a diferença entre as pessoas. É a defesa da multiplicidade das possibilidades de sentir e expressar. É o reconhecimento da multiplicidade da espécie humana. É, também, o acolhimento das singularidades e o aprendizado da convivência com outros olhares sobre o mundo.

A escola é, em princípio, o ambiente que busca formar cidadãos capazes de estabelecer relações comunicativas eficazes na convivência entre si. Nesta perspectiva, no ambiente escolar os alunos precisam, nas palavras de Richter (2000, p. 77), “[...] ‘sair da concha’ e comunicar-se”. Isto, portanto, implica que eles exponham o seu ponto de vista e produzam sentidos diversos, o que é estimulado principalmente pela cultura visual que

[...] assume que a percepção é uma interpretação e, portanto, uma prática de produção de significado que depende do ponto de vista do observador/espectador em termos de classe, gênero, etnia, crença, informação e experiência sociocultural. Assim, os objetos de estudo e produção incluem não apenas materiais visuais tangíveis, palpáveis, mas, também, modos de ver, sentir e imaginar através dos quais os artefatos visuais são usados e entendidos. (TOURINHO, 2011, p. 6).

Uma nova maneira de percepção, um novo gesto de interpretação, que, distante das “verdades” consideradas únicas e corretas na sociedade, configuram uma posição assumida pelo



sujeito aluno que vai além da simples decodificação, pois ele se faz autor ao demonstrar sua percepção estética, ultrapassando assim aquele dizer já legitimado e construindo um olhar mais sensível em torno do objeto de estudo.

Nesta perspectiva, é necessário que, para aguçar o senso crítico do aluno, as propostas didáticas não construam um abismo entre eles, mas busquem conquistar o aluno para a aprendizagem, para que, por meio de atividades reflexivas que ultrapassem o processo de decifração, ele tenha a liberdade possível para discutir seus pontos de vista.

Sendo assim, por meio da apreciação estética, torna-se possível, nas palavras de Dutra (2012), desprender-se das amarras do óbvio, olhando além da disposição do observador com a obra, mas se permitindo envolver-se e sentir-se atraído pela mesma, num processo de fruição que depende não só da abertura do objeto a outros sentidos, mas também da disposição, neste caso, do aluno para a construção de novos olhares.

4. Considerações Finais

O propósito deste trabalho foi o de refletir, por meio da estética, sobre a produção de sentidos no ambiente escolar que permite a construção de novos olhares a partir de variadas leituras de mundo. Para tanto, passou-se pelo campo das artes, da apreciação, da análise crítica, da percepção, do olhar crítico para, então, chegar-se ao terreno da multiplicidade de sentidos que uma obra, um texto, uma imagem comportam.

Partindo deste pressuposto, valemo-nos desta pesquisa para explorar o espaço que o aluno ocupa na escola, percebendo a importância de convidá-lo para um trabalho de interpretação, de modo a ultrapassar os sentidos já postos. Isto, porque tal processo, muitas vezes, não o possibilita desenvolver uma interação discursiva capaz de transpor o que já está dito.

Neste contexto, verifica-se que a escola, durante muito tempo e, em alguns casos, ainda hoje, inibe o protagonismo do aluno ao não dar a ele espaço para seu dizer, quando não é permitido pensar sobre o mundo, pois os sentidos já são dados como verdade. É fato, no entanto, que houve mudanças na educação e o ensino tem enfrentado um momento de transição, tal qual aponta para um posicionamento do sujeito-aluno nesse processo. No entanto, as modificações do quadro pedagógico devem ser contínuas de modo a contribuir significativamente para que haja resultado nas aulas.

Neste entendimento, a escola, ao constituir-se como um ambiente heterogêneo, deve possibilitar ao aluno adquirir autonomia, ao fazê-lo pensar sobre o mundo à sua volta. E, embora sua voz seja também a voz do outro, é possível que ele seja também autor do que diz,



afinal é na arena dos diferentes discursos que a interação, o diálogo, as experiências e a dinamicidade do novo acontecem.

Desta forma, por meio da educação estética, que pressupõe um ensino voltado para a apreciação, enquanto análise, crítica, reflexão, que o aluno terá liberdade para proferir sua fala, construindo olhares e produzindo significados outros, que garantem um gesto de interpretação diferenciado, desprovido do que está pronto, desmistifica as evidências do sentido, possibilitando pensar que há sempre mais de um sentido possível.

Referências

CAMARGO, Denise; BULGACOV, Yara Lúcia Mazziotti. A perspectiva estética e expressiva na escola: articulando conceitos da psicologia sócio-histórica. **Psicologia em Estudo** [online], Maringá, 2008, v. 13, n. 3, p. 467-475. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-73722008000300007&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 10 set. 2016.

DA ROS, Silvia Zanatta; COSTA, Fabíola Cirimbelli Búrigo; MAHEIRIE, Kátia. **Educação estética e constituição do sujeito**. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2007.

_____; ZANELLA, Andréa Vieira; MAHEIRIE, Kátia. **Relações estéticas, atividade criadora e imaginação**: sujeitos e (em) experiência. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2006.

DUTRA, Juliana Resende. **(Re)Significando olhares**: apreciação estética, olhar sensível e cultura visual no ensino da Arte. Criciúma: UNESC, 2012.

FERREIRA, Guilherme Ronan de Souza. Arte e estética: o debate contemporâneo a partir de George Dickie. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v. 3, n.1, junho/2011.

LAMAS, Nadja de Carvalho; MORAES, Taiza Mara Rauen. **(Pro)Posições culturais**. Joinville: Editora Univille, 2010.

LEITE, Maria Isabel; OSTETTO, Luciana Esmeralda. **Museu, educação e cultura**: Encontros de crianças e professores com a arte. Campinas: Papyrus, 2005.

LOPONTE, Luciana Gruppelli. Arte e metáforas contemporâneas para pensar infância e educação. **Rev. Bras. Educ.** [online]. 2008, v. 13, n. 37, p. 112-122.

MAKOWIECKY, Sandra; RAMALHO, Sandra; OLIVEIRA. **Ensaio em torno da arte**. Chapecó: Argos, 2008.

MARTINS, Mirian Celeste; Schultze, Ana Maria; Santiago, Maria Cecília. **Mediação**: provocações estéticas. São Paulo: Pós-graduação do Instituto de Artes/Unesp, 2005.



ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 3 ed. Campinas: Pontos, 2001.

PERISSE, Gabriel. **Estética e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

RICHTER, Marcos Gustavo. **Ensino do Português e Interatividade**. Santa Maria: Editora UFSM, 2000.

TOURINHO, Irene. **Cultura Visual e escola**. Salto para o Futuro Ano XXI Boletim 09 - Agosto 2011. Disponível em: <<http://tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/14380009-CulturaVisual.pdf>>. Acesso em: 5 de nov. 2013.

ZAGONEL, Bernadete. **Arte na educação escolar**. Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

Submetido em: 10/06/16. Aprovado em: 30/07/16.