

REVISTA AMERÍNDIA

HISTÓRIA, CULTURA E OUTROS COMBATES

ISSN 1980-4806



VOLUME

11





UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Pedro Airtton Queiroz Lima

COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Antônio Gilberto Ramos Nogueira

COORDENAÇÃO DA GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Ana Amélia de Moura Cavalcante Melo

REVISTA AMERÍNDIA VOLUME 11

COORDENAÇÃO DA REVISTA

Jailson Pereira da Silva

CONSELHO CONSULTIVO

Altamar Muniz (FECLESC-UECE)

Bruno Nojosa de Freitas (UFC)

Francisco Gildemberg de Lima (UFC)

Geordina da Silva Gadelha (UFC)

Lídia Noêmia Santos (UFC)

Rafaela Parga (UFC)

Sander Cruz Castelo (FECLESC-UECE)

Sebastião Rogério Ponte (UFC)

Susane R. Oliveira (UNB)

CONSELHO EDITORIAL

André Fialho

Átila Saraiva

Breno Jorginay

Carolina Maria Abreu Maciel

Ellane Santiago

Eveline Pereira

Iury Gomes Jatai

Larissa Jorge

Lilian Mara

Renata Lopes

Rodrigo Ferreira

Taynara Araújo

Yana Azevedo

EDITORAÇÃO

Iury Gomes Jatai

REVISTA
AMERÍNDIA
HISTÓRIA, CULTURA E OUTROS COMBATES

www.amerindia.ufc.br

ÍNDICE

EDITORIAL - Carolina Maria Abreu Maciel	04
TORÉM: IDENTIDADE ÉTNICA NA LUTA POLÍTICA QUE PERPASSA O ÂMBITO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR DIFERENCIADA INDÍGENA TREMEMBÉ - Renata Lopes de Oliveira e João Batista Albuquerque	06
O PODER DA EXCLUSÃO E DO CONTROLE NA MODERNIDADE: CONFLUÊNCIAS ENTRE NORBERT ELIAS E MICHEL DE FOUCAULT - Vanessa José da Rocha	18
O DISCURSO RACIOLÓGICO NO BRASIL PRESENTE EM O CORTIÇO, DE ALUÍSIO AZEVEDO - Rynne F. Monteiro Bahia	30
EXPRESSÕES DO IDEÁRIO REPUBLICANO NACIONAL NO COTIDIANO ESCOLAR: O ACERVO FOTOGRÁFICO DO COLÉGIO MILITAR DO CEARÁ (1919 - 1938) - Yana Azevedo	44
LA TIERRA ES UN SOLO PAÍS Y LA HUMANIDAD SUS CIUDADANOS - Pedro Arturo Rojas Arenas	52
PRIMEIRO COMO TRAGÉDIA, DEPOIS COMO FARSA: RESENHA - Rynne F. Monteiro Bahia	56

EDITORIAL

“Irrecuperável é, com efeito, toda a imagem do passado que corre o risco de desaparecer com cada instante presente que nela não se reconheceu”.

Walter Benjamin, in 'Teses Sobre a Filosofia da História'.

Após três meses de paralisação, por conta da Greve das Universidades Federais, a Revista Ameríndia retoma suas atividades com o lançamento do seu 11º Volume. A opção de paralisar nossas atividades durante o período de greve foi tomada pelo corpo editorial ao entender que, por ser a paralisação legítima, nós estudantes, deveríamos apoiar nossos professores em defesa de suas (nossas) reivindicações: Por uma educação pública gratuita e de qualidade!

Nessa edição, contamos com cinco artigos e uma resenha, onde os autores procuraram, através de seus objetos de estudos, desvelarem a pluralidade de nossa América! O primeiro e o terceiro textos: “Torém: Identidade étnica na luta política que perpassa o âmbito da educação escolar diferenciada indígena Tremembé” de Renata Lopes e João Figueiredo e “O discurso raciológico no Brasil presente em *O cortiço*, de Aluísio Azevedo” de Rayanne Monteiro estarão relacionados através das questões concernentes à construção de identidades raciais. O primeiro foca-se na identidade indígena, analisando o ritual do Torém e sua importância dentro da dinâmica cultural dos Tremembés. No segundo, através da análise do Livro *O cortiço*, a autora pretende entender como os negros eram retratados na literatura, baseando-se nos discursos científicos trabalhados na obra.

Em “O poder da exclusão e do controle na modernidade: confluências entre Norbert Elias e Michel Foucault”, Vanessa Rocha nos apresenta um diálogo teórico sobre os pensamentos de Elias e Foucault sobre as relações de poder vigentes na construção das sociedades.

Com o título: “Expressões do ideário republicano nacional no cotidiano escolar: o acervo fotográfico do Colégio Militar do Ceará (1919-1938)”, Yana Azevedo, discutirá conceitos, como por exemplo,

Carolina Maria Abreu Maciel

Estudante da graduação em História pela Universidade Federal do Ceará. Atua principalmente nos seguintes temas: Ditadura Militar Brasileira, Movimento Estudantil, Memória, Ensino e Currículo de História. Atualmente integra o Grupo de Estudo e Pesquisa sobre História e Documento: Reflexões sobre fontes históricas - GEPHD, onde desenvolve reflexões acerca das questões referentes ao ofício do historiador, enfatizando a relação da história com as fontes históricas. Bolsista do Programa de Iniciação a Docência da Universidade Federal do Ceará, sendo monitora da Disciplina Oficina de História Geral I. É diretora da Revista Ameríndia.

nacionalismo e militarismo, no cotidiano do Colégio Militar do Ceará, conceitos que fundamentavam as atividades físicas buscando o controle dos corpos e os tornando aptos para o desempenho das atividades do cidadão cívico.

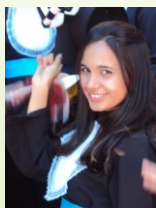
“La tierra es un solo país y la humanidad sus ciudadanos”, Pedro Arturo nos convoca a pensar sobre a nova orden mundial e desafios que se apresentam durante as últimas décadas do século XX, deixando de lado a visão de mundo eurocentrista perpetrada durante o século XIX.

Por fim, temos a resenha do livro “*Primeiro como tragédia, depois como farsa*”, de Slavoj Žižek, traduzido por Maria Beatriz Mendonça, em 2011. Na resenha, escrita por Ryanne Monteiro, discute-se as críticas que o autor tece sobre o “o tempo do capital, que seria o do eterno presente, que se contrapõe ao tempo histórico marxista que é o das transformações, do movimento”. Outra questão importante nesse texto é a naturalização do pensamento capitalista pela sociedade.

Corpo Editorial

Autores:

Renata Lopes de Oliveira

Graduada em História pela
Universidade Federal do Ceará, Bolsista
de Iniciação Científica do CNPq

João Figueiredo Albuquerque

Pós-Doutorado em Educação pela
Universidade Federal de Santa Catarina,
Professor Associado do Departamento
de Teoria e Prática do Ensino da
Faculdade de Educação da UFC**Palavras-Chave:**

Torém, Tremembé, Ensino.

Keywords:

Torém, Tremembé, Teaching.

Artigo recebido em:

Setembro de 2012.

Artigo aceito em:

Outubro de 2012.

ARTIGO ORIGINAL**TORÉM: IDENTIDADE ÉTNICA NA
LUTA POLÍTICA QUE PERPASSA O
ÂMBITO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR
DIFERENCIADA INDÍGENA
TREMEMBÉ****RESUMO:**

Este artigo tratou de interpretar a relevância do torém enquanto demarcador da identidade étnica cultural dos índios Tremembés de Almofala dentro do espaço do Magistério Intercultural Tremembé de Ensino Superior (MITS). Buscamos compreender as múltiplas dimensões que envolvem esse ritual e a dinâmica cultural que ele encerra. Para isso fizemos uso da análise bibliográfica para compreender a historicidade desse ritual, de nossa participação enquanto pesquisador(a)-observador(a) e de depoimentos colhidos junto às lideranças.

Apresentação:

“Educação que não mude nosso jeito de ser, de cada um. E a nossa história está na memória e não pode se perder” (música de autoria de Raimundo Eudes dos Santos – estudante do Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior – MITS).

O presente artigo é fruto de levantamento bibliográfico, de entrevista com o Cacique Tremembé João Venâncio e de nossa participação enquanto pesquisador(a)-observador(a) da disciplina “Torém: Ciência, filosofia e espiritualidade Tremembé”, desenvolvida pelo Magistério Intercultural Tremembé de Ensino Superior vinculado à Universidade Federal do Ceará e cujos docentes eram o Cacique João Venâncio e Pajé Luiz Caboclo.

O Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior – MITS – representa uma vitória do Movimento indígena no Ceará, na busca pela afirmação de sua identidade e singularidade cultural, permitindo uma parceria entre o conhecimento escolar tradicional sem perder de vista as questões locais inerentes à comunidade

indígena e seus saberes ancestrais.

A escola diferenciada tem que andar em parceria com a convencional, do mesmo jeito (...), usa a tecnologia e os nossos saberes tradicionais em parceria. (...) Não dá pra esquecer a nossa [educação] e se infiltrar na educação formal, não tem sentido, pois a educação tradicional vem feita de cima pra baixo, a nossa vem da base vai subindo aos poucos, até se igualar. (...) A Convencional não trabalha o local, o setor. Os livros chegam de outro estado, contando a história de outra região, não trabalha o local, o município, trabalho o lá de fora, o dos outros (adaptado Cacique João Venâncio – depoimento durante o curso).

As falas do Cacique tornam-se cada vez mais significativas na medida em que pensamos o contexto de silenciamento, ao qual foram submetidas desde a colonização do Brasil as comunidades indígenas dentro de uma lógica de ensino e vivência pautada em padrões eurocêntricos de ver, pensar, sentir e agir, que considerava como bárbaro e desprovido de validade tudo o que estava para fora da lógica dominante. Como afirma o Cacique João Venâncio: “A Educação diferenciada dá valores aos valores que se tem, ainda como se diz a história, guardado no fundo do baú, que nunca foi desencavado” (depoimento durante o curso).

Ao pensarmos, por exemplo, o que são os índios, quem são os índios, as descrições que permeiam o imaginário social, até hoje, e que dão formas a esse grupo étnico, foram elaboradas por não índios, como os padres jesuítas, os colonizadores e os viajantes que por aqui estiveram. Quando pensamos o material didático convencional utilizado nas escolas atualmente, vê-se que o estudo das comunidades indígenas, em larga medida, se detém ao período pré-colonial e colonial, cabendo ao professor fazer ou não um diálogo com a situação atual dessas comunidades. Assim sendo, a figura dos índios apresenta-se ainda pautada nas imagens do século XVI. É, pois, de encontro a essa visão de matriz eurocêntrica que petrifica a figura do indígena e cria estereótipos em torno do seu modo de vida, e com vistas a uma educação escolar libertadora que o MITS se impõe.

A disciplina 'Torém: ciência, filosofia e espiritualidade Tremembé', como o próprio título sugere, teve por objetivo discutir as várias dimensões que esse ritual encerra, e foi realizada no período de 12/12 a 16/12 de 2011, sendo a última disciplina no curso do MITS. Sua ementa foi elaborada com base em conversas entre a coordenadora pedagógica do curso e os docentes João Venâncio e Luiz Caboclo - 'livros vivos' quando se refere à cultura Tremembé. A escolha dessa disciplina para ser a última do curso jamais deve ser pensada como se a mesma fosse secundária, à margem do projeto. Na verdade, se deveu ao fato de “a espiritualidade” aparecer como elo central e desse modo se entende o fato dessa disciplina ter ficado para o final, pois traz o objetivo de mostrar que a espiritualidade não é marginal e sim efetiva o desfecho de todo o trabalho (adaptado da fala de Babi Fonteles – depoimento pessoal).

Conhecendo o Torém.

O Torém começar a interessar pesquisadores(as), enquanto objeto de estudo, “por volta de 1945, com o folclorista Florival Severai iniciou uma série de viagem ao povoado de Almofala com o intuito de desenvolver pesquisas sobre a dança dos Tremembé” (Oliveira, 1998: 38). Período que coincide com o retorno da população Tremembé à localidade de Almofala, na revitalização do

povoado, fato que se relaciona ao início do desenterrar da igreja local pelos ventos. Lembramos que a mesma ficou soterrada por 42 anos (de 1897 até 1940/43). Neste período a população Tremembé saiu da região muito provavelmente pelo avanço das dunas. Contudo,

O Torém já havia sido registrado, anteriormente, na serra da Ibiapaba, pelos trabalhos da Comissão Científica de Exploração, que circulou na Província do Ceará entre 1859 e 1861 (PORTO ALEGRE, 2003). Designava o nome de um instrumento musical e de uma dança, representada como uma espécie de divertimento e festividade (PORTO ALEGRE, 2003; OLIVEIRA JR., 1998: p. 36). O historiador Antônio Bezerra de Menezes registra a dança em 1884, na mesma região, praticada por indivíduos de “talhe musculoso e pele avermelhada” (BEZERRA apud OLIVEIRA JR., 1998: p. 36).

Os estudos sobre o Torém estiveram nesse primeiro momento vinculados à necessidade de salvaguardar essa manifestação cultural, de identificar as influências externas sobre tal ritual tido como traço cultural indígena praticado por caboclos da região. Assim foi sob a égide da perda que esses estudos foram pensados, sem reconhecer tal prática como originária de povos Tremembé, desse modo em nada contribuiu para o reconhecimento da população indígena local. O Torém chegou mesmo a ter sua prática proibida sob ameaça de coerção física por parte da população local não indígena.

Apesar da resistência local e do caráter etnográfico desses estudos, a presença de pesquisadores na região possibilitaram uma maior visibilidade desse ritual, principalmente após a apresentação dos 'torenzeiros' no I Festival de Folclore do Ceará, realizado pela Universidade Federal do Ceará em dezembro de 1965. Nesse sentido, o Torém permitiu que a etnia Tremembé adquirisse visibilidade dentro do estado do Ceará e se converteu numa arma na luta política desse povo tradicional/ancestral para o seu reconhecimento enquanto etnia na sociedade cearense e na busca pela demarcação de suas terras.

O Torém, também conhecido como 'brincadeira dos índios velhos', segundo Gerson Junior (1987; p. 13),

é uma dança de roda de terreiro, (...) é dirigido por um mestre que, com pancada forte do pé no chão, comanda os dançarinos, homens e mulheres, marcando os movimentos ao som de um maracá. No centro da roda fica uma cuia com o mocooró, vinho de caju servido aos participantes da festa. A dança é acompanhada por uma cantada em quadra.

Tradicionalmente o Torém era executado durante a safra do caju, sendo servido aos participantes, durante sua execução, o “mocooró”. Durante o ritual eram cantadas músicas em vocábulos de origem Tremembé. Atualmente novas canções criadas por eles em língua portuguesa, em sua grande maioria ligada ao movimento político indígena Tremembé, estão sendo incorporadas ao ritual, bem como sua prática não se restringe à época da safra, mas faz parte do cotidiano da comunidade, sendo dançado em inúmeras ocasiões como atos públicos, reuniões de lideranças, festas, aniversários, início das atividades escolares diárias, etc.

Durante o período em que acompanhamos a disciplina do MITS, as atividades eram iniciadas ou terminadas com uma roda de Torém. Quem conduzia a dança eram o Cacique João Venâncio e o Pajé Luiz Caboclo, em alguns momentos estudantes do MITS foram levados ao centro do círculo para

também conduzir a dança, ali ficava uma garrafa de dois litros com mocoioró e copos de plástico na qual a bebida era servida. O pajé e o cacique utilizavam alguns ornamentos típicos da cultura Tremembé, como colares e cocares.

O Torém é, sem sombra de dúvidas, um dos elementos demarcadores, singularizadores e mobilizadores da identidade Tremembé, não podemos perder de vistas que eles são os únicos povos indígenas a dançá-lo, os demais dançam o Toré.

Segundo Gerson Junior (1998; p. 23), “a diferença entre o toré e o torém, é que o primeiro possui uma dimensão sagrada, caracterizando-se como ritual de possessão, o que não acontece com a dança dos Tremembé, de Almofala, vivenciada, sobretudo, como uma 'brincadeira', uma dança lúdica”. Particularmente discordamos dessa afirmativa, pois temos reconhecido a dimensão do sagrado permanentemente conectada ao Torém. Em nosso entendimento, a diferença é demarcada por outros fatores, tais como o modo como o sagrado é tratado e se manifesta neste movimento.

Nesse sentido são relevantes suas observações enquanto pesquisador-observador, ao diferenciar as apresentações destinadas a um público externo à comunidade, 'os outros', na luta pelo reconhecimento da comunidade indígena no Ceará, quando os torenzeiros se caracterizavam com artefatos tipicamente da cultura Tremembé promovendo uma espécie de teatralização em torno de sua identidade, uma vez que existia, nesse contexto, uma certa necessidade de corresponder ao imaginário social estereotipado em torno da figura do índio. Ao passo que o Torém executado dentro da própria comunidade tinha uma dimensão bem mais espiritual e lúdica, uma vez que ele não se destinava essencialmente à afirmação de suas identidades indígenas em torno de externalidades, muito embora ainda mantivesse a afirmação de suas características intrínsecas enquanto povo ancestral. Nesse sentido podemos pensar até mesmo em danças de Torém, não na dança do Torém, uma vez que dependendo do contexto de sua realização ela tem uma de suas dimensões mais acentuadas como a política, a lúdica ou a espiritual. Esteticamente, a diferença entre as duas danças, é que o Toré apresenta passos agressivos e um cantar mais ritualístico, os passos do Torém são mais suaves e a música mais estética.

No contexto de luta vivenciado pelos Tremembé, o Torém apresenta-se enquanto símbolo da resistência política e demarcador da identidade individual e coletiva dessa comunidade, o que fica evidente na escolha por situar essa disciplina em seu eixo político. Para os cursistas do MITS, contudo, o sentido político do torém não se encerra nas questões jurídicas, mas envolve o próprio cotidiano dos Tremembés, a convivência harmoniosa entre eles, que segundo os cursistas se fortalece no ritual do Torém. Liga-se, ainda, ao aprimoramento de potenciais que lhes permitam lidar com a espiritualidade característica dessa cultura, com seus rituais e simbologias de forma a dissipar as visões e interpretações preconceituosas construídas sobre a espiritualidade Tremembé por indivíduos alheios ao grupo. Assim, a dimensão política discutida com base no Torém envolve discussão e problematização em torno do olhar dos outros sobre uma cultura estranha à sua, ou seja, o olhar da sociedade branca sobre a cultura Tremembé.

No caso das manifestações da dança de Torém por nós presenciadas durante as atividades, em comparação com as observadas por Oliveira Junior (1998), não existia a necessidade de se caracterizar

de indígenas, uma vez que eles estavam entre os pares e tinham a garantia de sua legitimidade assegurada na própria existência de um curso diferenciado indígena Tremembé, no qual membros da comunidade participavam do quadro docente do MITS, num contexto de respeito aos saberes e as lideranças locais, algumas delas cursando o MITS, tudo isto representa o reconhecimento social dessa comunidade. No entanto, essa dimensão não estava de todo ausente, pois havia a presença de pesquisadores(as) e o ritual do Torém se desenvolvia dentro do espaço criado por uma disciplina curricular que visava discutir e reafirmar a indianidade Tremembé.

Considerando o cenário de organização e luta política por afirmação, as querelas entre a população local e os Tremembés pela posse da Terra, não podemos considerar o Torém simplesmente como uma dança ou um resquício cultural do passado. Pois tal perspectiva seria limitar, empobrecer, tirar os brios de um traço cultural característico de um povo. Traço esse que, ao mesmo tempo que podemos perceber enquanto fio de uma teia existencial e subjetiva de um povo, é a própria teia, a própria existência representando a si mesma dinamicamente. E de fato é assim reconhecido pelos próprios Tremembé que consideram, epistemológica e ontologicamente, o Torém como uma grande Teia de Aranha.

Para nós, compreender o Torém é mais que simplesmente observar os passos da dança e saber o nome da bebida que se consome durante o ritual. Compreender o Torém é conhecer a espiritualidade que caracteriza esse povo e toma forma por meio de sua dança. É buscar conhecer seus mitos, o universo dos encantados, sua ligação com a natureza. É ter conhecimento dos valores espiritual, político, social e histórico, que o ritual encerra na luta desse povo pela sua existência, sua singularidade cultural e demarcação de suas terras. Assim, somente de forma contextual podemos buscar compreender o Torém, pois como “educador [e pesquisador] preciso ir lendo cada vez melhor a leitura do mundo que os grupos populares com que trabalho fazem de seu contexto imediato e do maior de que o seu é parte” (FREIRE, 1996;p. 81).

Torém e dinâmica cultural

Para nossa análise, compreendemos enquanto manifestações culturais as ideias, as crenças, as visões de mundo, os conhecimentos e as formas de produzir e representar a si mesmo de um povo dentro de uma temporalidade espacial e territorial determinada que nos permita compreender e significar a realidade. Segundo a proposição de Thompson (2001;p.238) , “(...) todo significado é um significado no contexto, e, quando as estruturas mudam, as formas antigas podem expressar funções novas e as funções antigas podem encontrar sua expressão em formas novas.” Nesse sentido, não nos é possível pensar a cultura enquanto algo estático, rígido, fixo, pelo contrário, pensamos os sistemas culturais como um campo de mutação e flexibilidade, o que não inviabiliza, contudo, as permanências e o tradicionalismo. Nesse sentido cremos ser “sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados os índios do Nordeste, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade)” (OLIVEIRA Apud RATZ, 2009).

Ao tratarmos dos povos indígenas no Nordeste essa preocupação se faz bem mais relevante,

como confirma Oliveira Junior (1998; p. 22):

a mobilização dos grupos indígenas no Nordeste desenvolveu-se (...) vivendo relações sociais completamente inseridos no contexto regional, compartilham hábitos e costumes semelhantes aos dos segmentos populares mais pobres, parecendo deles não se distinguir em nada.

Essa conjuntura acabou por criar dúvidas e estranheza por parte da população regional em relação à legitimidade da identidade indígena desses povos uma vez que a imagem do indígena presente no imaginário social é bastante estereotipada e o que se vê superficialmente são pessoas que falam o português, estudam, se vestem, habitam, e comem de maneira bastante semelhante à população regional. Acrescente-se a isso o fato de por muitos anos se divulgar e a maioria acreditar que no Ceará não existiam mais índios, tendo sido esses praticamente extintos por decreto oficial no século XIX:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. (...) ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças: mas acham-se misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiro, que os excedendo em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes. (...) Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, respeitando a posse de alguns índios. (Relatório Presidente de Província 09/10/1863, apud Ratts, 2009)

No entanto, com a efervescência dos movimentos sociais populares, na década de 80, essa população indígena ganha visibilidade e reivindica sua identidade étnica e o reconhecimento político de sua existência, bem como a demarcação de suas terras, agora direito previsto pela constituição. Nesse contexto, “à medida que reinvidicam suas terras com base em referências étnicas, esses grupos esforçam-se para estabelecer distinções mais claras relativamente à população com a qual convivem e a sociedade nacional.” (Oliveira Junior, 1998) Nesse sentido a dança do Torém, a relação com os encantados, as narrativas referentes à sua origem e o vínculo com o aldeamento são elementos em larga medida fortalecedores e singularizadores da identidade Tremembé.

Contudo, ao pensar nos traços culturais, nos reportando aos movimentos sociais como os que tratam da afirmação indígena, temos de pensar num diálogo criativo, entre culturas diferentes, sem perder de vista a desigualdade das relações sociais existentes. Vejamos algumas passagens do ritual do torém conduzido pelo pajé e pelo cacique:

“A fumaça do meu pito é **arma de artilharia**, que **afasta todo mal só dizendo ave-maria**/Ave-maria, ave-maria”.

(...)

Eu vi o relampo abrir

Eu vi a mata fechar,

Apareceu pai tupã

Vem me **ensinar a rezar...**

Ohh é, ohh a

Nois precisa é trabaia

Com a força da aldeia

O índio nois vamo é curar.

(...)

Graças a Deus, nosso pai Tupã e nossa Mãe Tamarim.

Observamos a presença de elementos da religiosidade cristã nas letras do ritual do Torém, tais como a referência à mãe de Jesus: 'Ave Maria' e a expressão “graças a Deus”, também da liturgia cristã.

Podemos ainda, denotando o sincretismo religioso hoje presente no Torém, relacionar o trabalho aos rituais/encantamentos para obter a cura, chamados por eles de trabalho. Esses elementos, a nosso ver, são indícios desse processo criativo desenvolvido com base no contato entre a cultura Tremembé e a religiosidade cristã. Temos ainda a comparação da fumaça do pito, símbolo da espiritualidade Tremembé, com a arma de artilharia, referência provavelmente à desigualdade das relações entre os povos indígenas, enquanto uns lutam com as armas de fogo outros lutam com a força da espiritualidade, com a ajuda dos encantados. Observemos que, mesmo com a presença de elementos referente à religião cristã e ao modo de vida não indígena, isso não implicou na total eliminação ou inferiorização dos elementos da cultura Tremembé, muito pelo contrário, em alguns momentos se reporta a explicitação de um jogo de forças não equitativas.

Assim, apesar da convivência entre universos culturais distintos, conflitantes, observamos um diálogo criativo, mesmo em meio às relações sociais desiguais. Nesse sentido ganham objetividade as palavras de Freire (1996; p. 53): “Minha presença no mundo (...) não se faz no isolamento, isenta da influência das forças sociais, que não se compreende fora da tensão entre o que herdo geneticamente e o que herdo social, cultural e historicamente”.

Desse modo, a tarefa criativa pela qual o ritual do Torém passou representa em larga medida a resistência de um povo, diante de estruturas colonializantes (FIGUEIREDO, 2009; 2010) que buscaram num primeiro momento impor seu modo de vida e posteriormente negar sua legitimidade existencial e cultural. No entanto, não podemos perceber essas aproximações como simples influência externa, como mera recepção passiva da doutrina cristã, antes, devemos pensar em “adaptação criativa”. Num processo sócio-histórico e cultural, no qual há a apropriação desses elementos da cristandade passando pelo crivo, pela escolha da comunidade, em torno do que será mantido, modificado e ressignificado de forma que o ritual continue coerente é percebido como legítimo dentro da sociedade que o engendra e do qual ele é parte constitutiva.

O Torém e sua relação com a Mãe Natureza

Compreender o Torém como falamos anteriormente é adentrar na historicidade desse ritual, e se permitir mergulhar no mar da espiritualidade Tremembé, com suas crenças, interpretações da realidade, e formas de lidar com a Mãe Natureza, os espíritos e os encantados, uma vez que o Torém é uma dança sagrada, uma forma de expressar esta espiritualidade.

E o que seria a espiritualidade para o povo Tremembé? Segundo as palavras do pajé Luiz Caboclo (Depoimento durante o curso): “Espiritualidade é amor [e] trabalhar com a espiritualidade é ter amor.” A espiritualidade Tremembé se encontra caracterizada pelo contato com a Mãe Natureza, pela possibilidade de reconhecer a Natureza como Mãe, a capacidade de lê-la e interpretá-la numa relação sagrada entre filhos e mãe que se cuidam e se respeitam mutuamente, pela compreensão de que tudo tem espírito, de que todas as coisas em cima da terra estão inter-relacionadas, fortalecendo-se umas nas outras e que se as separarmos elas não funcionam.

Nesse sentido as próprias letras das músicas cantadas durante o Torém são significativas para que compreendamos essa ligação entre o ser humano, a Natureza (considerada como o pai e a mãe do

povo Tremembé), e o universo dos encantados (os antepassados que morrem e continuam mantendo contato com o povo Tremembé). Observemos algumas dessas letras de canções de Torém, cantadas durante a semana de nossa observação e a explicação por membros da comunidade de sua razão de ser.

Água de Manin

Água di manin. Ô manima ecerecê.

Água de manin. Ô manima ecerecê.

Ô jaimivê, ô jaimivê.

Água di manin. Ô manima ecerecê.

Ô água di manin. Ô manima ecerecê.

O jandê

Ô jandê Recôguirá

Guraripe napurana. Ô mainguê

Ô jandê Recôguirá.

Guararipe napurana. Ô mainguê

Ai ô manguirá. Ai ô manguirá

Ai ô manguirá. Ai ô manguirá

Ô manguirá. Ai ô manguirá

A primeira música, chamada “Água de Manin”, segundo o cacique João Venâncio, em entrevista a Babi Fonteles para sua tese de doutorado, “conta a história de um Tremembé que tinha filha moça bonita, que morreu. Ela foi enterrada e, em cima de sua cova, nasceu uma planta, a Manin, da qual os índios extraíram uma deliciosa bebida, a água de manin” (FONTELES FILHO, 2003).

Já a segunda letra “O Jandê”, segundo Zeza, em entrevista também pra Babi, a canção conta que “uma jandaia tava num pé de pau. Aí um índio viu e 'meteu os canivetes', cantou a mesma cantiga da jandaia”. Pela letra da música e as explicações dadas, percebemos claramente a relação da espiritualidade presente no Torém com elementos da natureza sagrada, com o mundo dos encantados em contato com o mundo dos vivos (op. Cit).

Corroborando com estas afirmativas, durante nossa observação o pajé Luiz Caboclo apresentou uma letra de música que, segundo ele, lhe teria sido soprada na cabeça durante aquela semana em passeio na praia. Nesse mesmo sentido, a rezadeira e liderança Maria nos falou de sua experiência, quando em sonho uma conhecida sua veio ensinar-lhe a reza Maria Valei-me.

Falar em espiritualidade Tremembé passa por perceber que todas as coisas têm espírito, segundo o pajé Luiz Caboclo: “Cada um somos espíritos, as aves têm espírito, a água tem espírito”. E é nessa interpretação que a medicina tradicional se insere, uma vez que as plantas também têm espírito, e a doença também é espírito, assim um espírito pode combater o outro, isso é a cura. E o Torém é um momento de cura e de fortalecimento do povo Tremembé.

Portanto, quando buscamos compreender a espiritualidade Tremembé temos que caminhar pela

medicina tradicional com base nas ervas, raízes e encantos, na ação das rezadeiras e benzedadeiras, intermediárias da cura entre mundo material e espiritual, no valor das visões e mediunidade na percepção e compreensão do mundo e das relações, na leitura de sinais que trazem conselhos e advertências a serem observadas e seguidas no cotidiano desse povo, no reconhecimento da necessidade de desenvolver a espiritualidade como forma de proteção e fortalecimento político e espiritual.

Dessa maneira, somente quando temos conhecimento dessa série de fatores podemos nos aproximar de forma mais inteligível do Torém. Ele é um ritual sagrado de fortalecimento, proteção e cura espiritual e corporal. Todo o ritual do Torém se encontra permeado pela espiritualidade a própria configuração da dança e a forma de disposição das pessoas representa isso. Lembramos que o círculo desde muito no passado está associado a uma simbologia que remete ao sagrado e a relações integradoras com o sagrado e entre os seres como um todo. Há um significado em cada constituinte do ritual, cada componente, movimento, atitude no Torém se associa a um sentido importante.

Existe um segredo muito grande na roda de Torém (...) Que é a corrente, porque se dança o torém pegando na mão cruzado? (...) Para os malefícios não entrar e atrapalhar. (...) Muitos não têm consciência. (...) Acompanhado dos bons vem os ruins, e eles podem tomar de conta (João Venâncio – depoimento durante o curso).

Observamos ainda que tal percepção do ritual do Torém, enquanto ritual de cura e fortalecimento não fica no discurso, mas se expressa na prática. Para nós isso ficou bastante evidente na escolha do dia da noite cultural com Rodas de Torém, no caso a quinta-feira à noite, a justificativa para tal escolha nas palavras do pajé “A quinta-feira é ideal, pois é no meio da aula e Torém dá força. Fez a gente chegar aqui e até mais além” (Luiz Caboclo em depoimento durante o curso).

Nas discussões desenvolvidas sobre espiritualidade e Torém, o pancadão (paredão de som), foi comumente citado como influência negativa sobre a espiritualidade e cultura Tremembé, a nosso ver, eles percebem o pancadão como competindo com a dança do Torém e enfraquecendo-o. O enfraquecimento da cultura se daria por dois motivos: o excessivo barulho, visto que para entrar em contato com os encantados e ler os sinais na natureza é necessário silêncio e concentração, e em segundo lugar pelo estilo de música fazer apologia a um modelo de vida, que não é típico da comunidade Tremembé. Além do que gera uma espécie de concorrência na cabeça dos mais jovens, de perturbação. Na fala do Cacique João Venâncio (em depoimento durante o curso) fica evidente a preocupação com a juventude e a falta de concentração da mesma durante o ritual.

O Torém tá dentro da coisa [espiritualidade], tem muito a ver com a força maior da espiritualidade, do encantado, no momento do Torém você consagra mesmo para determinados momentos, tem uns [Roda de Torém] que não é tanto, mas quando você se concentra mesmo tá, mas quando você se concentra pra chamar mesmo aí... Às vezes, a juventude entra na 'brincadeira' do Torém como se tivesse entrando em outra coisa, sabe? E aí... quando você faz isso. Se você entra concentrado a coisa chega. Torém [é pra] se proteger (...). Fazer uma coisa concentrada em outra você não consegue fazer.

Identidade étnica Tremembé e o espaço escolar.

Quando falamos de política estamos falando de uma afirmação identitária. Quando falamos em espiritualidade estamos nos reportando a um elemento essencial na formação e demarcação da identidade Tremembé que se afirma no diálogo com a tradição. Acreditamos que é pela experiência/vivência, pelo diálogo com o mundo e com os outros que nos percebemos como indivíduos e criamos nossas identidades individuais e coletivas, destaca-se a relação efetiva entre espiritualidade Tremembé, formação, identidade étnica, educação e escola.

Falar em identidade não é tarefa fácil, uma vez que vivemos num período de identidades fragmentadas conforme sugere Stuart Hall (2011). No caso em questão, ao mesmo tempo em que eles se reconhecem como Tremembé e reafirmam constantemente essa identidade de forma a singularizá-la, eles também se percebem como indígenas iguais aos outros e partícipes da mesma luta, se reconhecem como cearenses, brasileiros, homens, mulheres, professores, professoras, lideranças... Sendo essas identidades evocadas de acordo com a situação. Como dissemos, são os momentos de encontro/confronto que fazem que uma identidade ou outra venha a emergir.

Nesse sentido observamos a relevância do papel da identidade fortalecida na resistência dos grupos populares diante das imposições de distorções interpretativas sobre a história, cultura, existência de um povo formulada pelos de fora.

Por que chamar índio, não povo Tremembé? Índio, cada um faz o índio do jeito que quer. E povo é diferente, existem muitos povos, os povos são diferentes. (...) Porque não nos chamar de povo? (...) Índio é o desenho da escola, quem faz mais feio, eles dizem que aquele está bom, esse é o índio. (...) Nós somos um povo. (...) Somos índios vivos. Como podem dizer que não parecemos com índio. As pessoas não veem índio, elas veem o povo Tremembé, Guarani, Xavante, Ianomâmi, Tupiniquim, tudo é povo, o nome não é índios. (...) Índio é uma máscara que colocaram na cara de cada um (pajé Luiz Caboclo, em depoimento durante o curso).

Pelo discurso do pajé podemos observar o grau de maturação que o discurso identitário Tremembé goza na atualidade. Identidade que, podemos ver, está calcada sobre a sua espiritualidade, que aqui já buscamos apresentar, sobre traços culturais como o Torém, a aranha, a relação com a Natureza e o Universo dos Encantados, sobre a perspectiva de um futuro comum e um passado coletivo evocado muitas vezes, com base em documentos oficiais que são incorporados por essa população não como símbolo do processo de colonialidade pelo qual passaram, mas como símbolo da resistência, como a relação dos Tremembé com o 'marco' da Igreja incorporado como elemento documental da legitimação da presença dos índios naquela localidade e não como símbolo da colonialização. Isso pode ser bem evidenciado quando se percebe que eles são bastantes críticos em se tratando da relação Igreja católica e povos indígenas.

Os pajé Tremembé, quando os padres jesuítas começaram a catequizar os índios, para se apossar das terras, tomar as terras, começa a dizer que eles estavam atentados, era atentação. (...) e quando a gente vai ver é a igreja querendo puxar dinheiro. (...) Os pajés não aceitaram [os costumes brancos]. Os pajés era os sabidos da aldeia. Os pajé são [vistos como] diabólicos, satanás [os branco diziam]... Para tirar o defensor do povo pra cobra poder vir e comer todo mundo (Pajé Luiz Caboclo em depoimento durante o curso).

A relação dos Tremembé com o marco da Igreja tende a ser mais significativa na medida em que pensamos que existe uma documentação oficial, registrada em cartório, na qual aquela igreja era doada

aos índios, que se encontravam aldeados na região de Almofala pela princesa Isabel. Documento de grande relevância quando pensamos numa comunidade que está em larga medida reafirmando sua indianidade para os setores locais e lutando pela demarcação de suas terras. Observemos o conselho do cacique João Venâncio aos alunos do MITS e como ele pensa a questão dos registros:

O que eles [os cursandos] aprenderam tem que ficar registrado para o resto da vida deles, pra eles não perder de vista, Né?. Porque a gente de repente... Eles perdem a gente. E depois que tá registrado pra eles não tem como perder. (João Venâncio, em depoimento durante o curso).

É... É muito bom o registro, porque você vê eu tenho me deparado assim com coisas, que prá mim, no meu tempo de menino, que às vezes a gente nem se lembra, né? E quando da fé, o registro tá apresentando, tá mostrando.

Eu tenho um filme, um vídeo Tremembé, da minha vó quando ela tava já quase nos final de si e hoje passa é o retrato, é a imagem, é a pessoa. Se não tivesse registrado tinha se acabado. Então o registro é muito bom, muito significativo o registro, a questão de registrar, porque você tira aí por quantos cantores famosos já morreu num tem mais nem osso e tá, a música tá saindo aí, no dia a dia. Por quê? Porque o registro, foi registrado (João Venâncio em depoimento durante o curso).

Notamos claramente a função que o cacique delega aos cursandos do MITS, a de porta vozes da memória e da história dessa comunidade, devendo eles registrar para que não se perca seu modo de vida e conhecimentos ancestrais, num contexto em que o contato com o externo à aldeia se faz cada vez mais constante, com a assimilação de novas tecnologias como uso de aparelhos de som e televisores, internet, GPS etc.

Falar sobre identidade Tremembé, atualmente, exige compreender a função da Escola diferenciada indígena Tremembé e do MITS, que vem com a proposta de partir do conhecimento local, adquirido com a experiência, o saber de experiência feito (FREIRE, 1983), conduzir ao conhecimento rigoroso metodicamente sistematizado, o conhecimento criticamente elaborado. O espaço escolar nessa proposta está voltado para uma prática educacional libertadora (op. Cit) que parta da curiosidade ingênua para a curiosidade epistêmica, que parta do local para o global, numa perspectiva intercultural crítica, na promoção da autonomia desses educandos(as). A escola, nesse sentido, se caracteriza como um espaço de politização e fortalecimento da formação identitária desse povo, um espaço no qual as vivências se tornam experiências, os saberes ancestrais e as demandas da comunidade se fazem presentes. Afinal, como nos coloca Freire: “Não é possível à escola (...) alhear-se das condições sociais, culturais, econômica de seus alunos, de suas famílias, de seus vizinhos” (FREIRE, 1996; p. 63).

Nesse sentido é que a discussão em torno dos compromissos dos discentes/docentes com o movimento político dos Tremembé foi uma constante durante a disciplina. Como colocou o pajé: “(...) Professor Tremembé têm que conhecer os direitos e valores Tremembé. Pois nós somos um povo. Temos que defender nosso povo.” E uma das formas de defender esse povo é pela educação, uma educação libertadora, que respeite e fortaleça a identidade e as práticas culturais do educando, que proponha e não imponha uma forma de existência. Como bem nos coloca Freire (1996; P.64):

Não é possível respeitar aos educandos, a sua dignidade, o seu ser formando-se, a sua identidade fazendo-se, se não se levam em consideração às condições em que ele vem existindo, se não se reconhece à importância dos 'conhecimentos de experiência feito' com que chegam à escola.

Na disciplina que acompanhamos como pesquisadores(as), observamos que foi exatamente a partir desse 'conhecimentos de experiência feitos' que as aulas se desenvolveram, foram as condições de existência a que estiveram submetidos que foram debatidas como caminho para se alcançar a libertação da condição de oprimido por intermédio da ação consciente. Os seus costumes, suas crenças, são rituais presentes no fortalecimento da identidade e da luta política desse povo, com destaque aqui para o Torém, várias vezes realizado durante a disciplina e que também tem espaço dentro do ensino básico.

O que observamos nesse período, em que estivemos na pesquisa de campo, foi o caminhar, passos que estão sendo dados pelo povo Tremembé para sua emancipação das amarras colonializantes. Caminhada feita com base na organização política, no reforço de suas tradições ancestrais sem que isso queira significar imobilismo, mas sim 'reinvenção criativa' de si mesmos e de sua presença no mundo, com o mundo e com os(as) outros(as).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Marta e SOIHET, Raquel (orgs). **Ensino de história: Conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (coleção leituras).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1974/13 ed., 1983.

FIGUEIREDO, João B. A. Educação Ambiental Dialógica e Colonialidade da Natureza Ambiental. In: **Educação, direitos humanos e inclusão social: currículo, formação docente e diversidade sociocultural**. João Pessoa - Pb : Editora Universitária da UFPB, 2009.

_____. Epistemologias Populares e a Descolonialidade do saber no contexto das Políticas Públicas In: **Anais da 33a. Reunião Anual da ANPED**, 2010, Caxambu/ Rio de Janeiro: ANPED, 2010.

FONTELES FILHO, José Mendes. **Subjetivação e educação indígena** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará em maio de 2003.

GOMES, Alexandre Oliveira. O torém entre o folclore e a antropologia: pesquisa de campo e escrito da história entre os Tremembés de Almofala (1940-1955). Trabalho apresentado no Simpósio Temático "Os Índios e o Atlântico", **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guarira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Etnicidade e diálogos políticos: A emergência Tremembé**. Dissertação de Mestrado apresentada a faculdade de filosofia e ciências humanas da Universidade Federal da Bahia em janeiro de 1995.

OLIVEIRA Junior, Gerson Augusto de. **Torém: Brincadeira dos índios velhos**. São Paulo: Annablume: Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desportos, 1998.

RATTS, Alex. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do ceará: Secult, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**.

THOMPSON, Edward p. Folclore, antropologia e história social. In: A.L. Negro e S.Silva(org). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular Tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Autora:

Vanessa José da Rocha

Doutoranda do Programa de Pós
Graduação de Sociologia da
Universidade Federal da Paraíba**Palavras-Chave:**

Poder, Estigma, Saber, Controle.

Keywords:

Power, Stigma, Knowledge, Control.

Artigo recebido em:

Setembro de 2012.

Artigo aceito em:

Outubro de 2012.

ARTIGO ORIGINAL**O PODER DA EXCLUSÃO E DO
CONTROLE NA MODERNIDADE:
CONFLUÊNCIAS ENTRE NORBERT
ELIAS E MICHEL FOUCAULT****RESUMO**

Elias defendeu que relações de poder instalam figurações sociais de dominação de um grupo 'estabelecido' sobre outro por ele definido de *outsider* e Foucault defende que as práticas sociais geram saberes e novos sujeitos de conhecimento que atuam nas relações de poder vigentes. Assim, o objetivo do presente artigo foi promover um diálogo entre as teorias de poder de Norbert Elias e Michel Foucault, buscando relações conceituais entre os autores. O método utilizado foi a análise teórica e crítica das obras *Os Estabelecidos e os outsiders* de Norbert Elias e *Jhon Scotson* e *A Verdade e as Formas Jurídicas* de Michel Foucault.

INTRODUÇÃO

As relações de poder recebem atenção por parte de vários sociólogos e cientistas sociais das diferentes áreas visto que elas revelam as estruturas e formas de organização entre os indivíduos ou grupos sociais. Estas relações construídas socialmente estão permeadas de uma constante interação entre a estrutura social e a internalização e atuação por parte dos indivíduos, dado que estes ao mesmo tempo sofrem e exercem influências sobre a estrutura ou a figuração social (conforme Elias), na qual estão inseridos.

Na mesma ótica de não separar indivíduo e sociedade, Michel Foucault buscou deslocar a centralidade do indivíduo na reflexão teórica sobre a sociedade, cuja importância na modernidade se deu muito em parte pela contribuição da psicanálise de Freud, segundo Foucault. Ao analisar o mito de Édipo na obra *A Verdade e as Formas Jurídicas*, publicada pela primeira vez em 1996, Foucault analisou como se deu a busca pela verdade no mito de Édipo Rei, bem como os costumes e as hierarquias sociais da Idade Média influenciaram os julgamentos e o estabelecimento do que era considerado verdadeiro e de conhecimento válido ou

científico e percebeu as relações de poder e saber que se davam e como estas influenciaram os ordenamentos jurídicos de suas épocas.

Estas análises, com efeito, serviram para refletir como se dão os processos de formação de normas jurídicas ou de conduta e, sobretudo, de como a estrutura de poder influencia o modo de vida dos indivíduos, retirando a centralidade destes da reflexão sobre a sociedade, demonstrando a relação mútua entre indivíduo e sociedade, permeada pelas relações de poder que constroem o saber social.

Na obra *Os Estabelecidos e os outsiders* Norbert Elias e John Scotson, dentro de sua perspectiva processual ao analisar uma comunidade inglesa, defendem que em todas as 'figurações sociais' existe uma relação de poder, baseada no poder separatista e hierárquico de um grupo sobre outro. Em sua perspectiva, o elemento fundamental de hierarquização social não reside nas relações de raça, gênero, economia ou política, especificamente, mas todas estas são fruto de relações de poder que se expressam nessas e outras formas de diferenciação social cujo regulador específico irá variar de acordo com figuração social, respeitando sua história e tipo de relação de poder estabelecida.

Analisando a origem de índices de delinquência Elias percebeu existia uma relação desigual entre dois grupos internos daquela comunidade onde um estabeleceu uma relação de superioridade sobre o outro, prevalecendo assim relações sociais de poder entre os indivíduos membros daquela comunidade.

Dessa maneira, partindo da análise das duas obras citadas de Foucault e Elias, respectivamente, o presente artigo buscará as relações de semelhanças sobre as teorias de poder de cada um, se pautando por seus principais conceitos, bem como de outros autores como Bourdieu, Giddens e Bauman.

O trabalho está dividido em duas sessões onde a primeira trata de como as relações de poder geram a construção do estigma e da exclusão, a partir dos conceitos de 'estabelecidos e outsiders' de Elias e do poder de vigilância e controle, segundo Foucault, buscando vislumbrar as proximidades conceituais entre os autores. A segunda sessão buscará tratar sobre como se deu a formação do sistema judiciário moderno e sua relação a partir do conceito de 'poder-saber' de Foucault, abordando o conceito de poder dos estabelecidos de Elias.

1. OS OUTSIDERS E O ESTIGMA DA EXCLUSÃO

Por meio de uma pesquisa etnográfica da comunidade de nome fictício de Winston Parva, localizada numa zona industrial da Inglaterra, a primeira preocupação de Norbert Elias e Jhon Scotson era o índice de delinquência apontado pelos próprios moradores que, segundo eles, ocorria em um determinado bairro daquela comunidade cujo grau de delinquência seria maior nele que nos demais, tido assim, como um bairro de baixo nível. Já a partir desta concepção dos moradores podemos perceber uma hierarquização entre zonas de maior ou menor nível o que denota, já de início, uma separação e uma concepção excludente dentro de uma mesma comunidade que nos provoca, no mínimo, uma curiosidade sociológica sobre tal diferenciação.

Ao avançar na pesquisa, Elias deslocou a questão da delinquência para as diferenças das características entre as três zonas existentes, a partir de uma perspectiva microsociológica,

observando comparativos ou regularidades com a sociedade como um todo. Assim, Elias passou a buscar entender por que alguns grupos tinham mais poder que outros dentro daquela comunidade.

Elias percebeu que Winston Parva era dividida entre três zonas: na primeira, e mais antiga já residiam os primeiros moradores da área há três gerações que ao longo de 80 anos se uniu à segunda zona. Juntas, comportavam quase 80% da população local que se denominou de 'aldeia'. A terceira zona, formada por um 'loteamento', de imigrantes oriundos da crise de Munique e ainda de habitantes de Londres, atraídos, sobretudo, pelos postos de trabalho das indústrias locais, compunha cerca de 20% da população (portanto, minoria), mas esta havia começado a habitar a área por apenas 20 anos e, portanto, considerada pelos aldeões, como pessoas “de fora”.

Apesar de toda a população apresentar uma relativa homogeneidade no que tange à religião, renda, educação, ocupação, grau de instrução ou língua, percebeu-se que havia um fato crucial de diferença entre a aldeia e o loteamento. Uma diferença que refletia em separações de cargos mais importantes dentro da comunidade, nos gostos e preferências que delimitavam a 'distinção' e o 'habitus' daquela localidade, bem ao modo de Bourdieu¹ e, sobretudo, na estigmatização da delinquência e inferioridade.

Elias e Scotson perceberam que ali se instalou uma relação de poder onde os aldeões se colocavam como superiores aos loteados e esta diferença que não estava no tipo de trabalho, nem na renda, na língua ou na religião se revelava apenas pelo tempo de moradia naquela localidade, de maneira que os aldeões, por serem mais antigos, se identificaram como os *estabelecidos*, por terem chegado mais cedo e desenvolvido uma figuração social própria por dominarem a área muito antes; e por sua vez, os moradores do loteamento eram os 'de fora', os *outsiders*, segundo a percepção de Elias e naquele caso se revelava em função do tempo de moradia no local, da antiguidade.

Elias defende que esta figuração microssociológica identificada em Winston Parva, se repete em escalas sociais maiores e se consagra como um forte processo de estigmatização que se reproduz de maneira universal quando afirma que

A atribuição de falhas — e também de qualidades positivas — a indivíduos que pessoalmente nada fizeram para merecê-las, pelo simples fato de pertencerem a um grupo julgado digno delas, é um fenômeno universal. (...) aqueles que são objeto do ataque não conseguem revidar porque, apesar de pessoalmente inocentes das acusações ou censuras, não conseguem livrar-se, nem sequer em pensamento, da identificação com o grupo estigmatizado. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 131).

Em consonância com a percepção de Foucault a despeito do tipo de conhecimento e de sujeito que as relações de poder estabelecem, o enraizamento dos valores dos grupos estabelecidos é tamanho, que os próprios outsiders absorvem os sentimentos de inferioridade impetrados pelos estabelecidos, revelando assim, a profunda 'eficiência' do processo de estigmatização que de um lado reforça e mantém a hegemonia dos estabelecidos e por outro, introjeta a convicção de inferioridade nos próprios outsiders não só de Winston Parva, mas na sociedade moderna como um todo, segundo Elias que

ênfatiza

(...) O exemplo das pessoas do loteamento, em Winston Parva, mostrou em miniatura a que ponto o destino dos indivíduos, através da identificação feita por terceiros e por eles mesmos, pode ser dependente do caráter e da situação de seus grupos, mesmo nas sociedades contemporâneas. (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 132)

Na aldeia, tudo o que era considerado positivo, honroso e bondoso, feito ou desempenhado por algum aldeão, era enaltecido ou glorificado em nome da tradição e dos bons costumes por eles cultivados ao passo que qualquer erro ou 'desvio de comportamento' realizado por algum membro do loteamento era imediatamente apontado e reforçado como erro. Portanto, nasce da relação de poder entre as duas zonas, sendo a aldeia dominante e o loteamento dominado, num sentido bastante marxista de se observar, o processo de estigmatização da imagem de delinquência, violência e inferioridade sobre moradores do loteamento.

Este fenômeno de estigmatização foi observado por Elias como “as fofocas depreciativas referentes, sobretudo a pessoas de fora, e as fofocas elogiosas, que traziam fama para o próprio indivíduo e seu grupo (...)” (ELIAS e SCOTSON, 2000 p. 122). Esta observação deixa bastante nítida a função da fofoca bastante praticada na aldeia que funcionava como um mecanismo para reforçar os estigmas de negatividade dos outsiders e por sua vez, de superioridade dos estabelecidos.

A partir dos relatos de Elias e Scotson podemos compreender como as práticas sociais daquela comunidade, dividiam socialmente entre os mais antigos e os mais recentes moradores, desenvolveram suas crenças, costumes e distinções que figuravam o *modus operandi*, daquela comunidade, envolvida numa relação de poder onde

Os primeiros fundavam a sua distinção e o seu poder em um princípio de antigüidade: moravam em Winston Parva muito antes do que os outros, encarnando os valores da tradição e da boa sociedade. Os outros viviam estigmatizados por todos os atributos associados com a anomia, como a delinquência, a violência e a desintegração. (ELIAS e SCOTSON, 2000 p. 122).

A pesquisa sobre Winston Parva demonstrou um princípio regulador das práticas sociais daquela comunidade, que fundamentava a relação de poder estabelecida entre os dois bairros que, naquele caso específico, centrava-se de forma definitiva na antigüidade. Tal princípio regulador que delineava os bons costumes e os bons cidadãos, diferenciando-os dos delinquentes e inferiores do 'beco dos ratos' estava revelado e disseminava perfis de cidadãos e conceitos simbólicos e valores por meio de práticas sociais que reproduziam saberes específicos e constante vigilância sobre os indivíduos, sendo estas práticas muito bem investigadas por Foucault em *Verdade e as Formas Jurídicas* onde ele afirma que:

as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. (FOUCAULT, 2002, P. 8)

Dessa maneira, o controle e a vigilância são instrumentos vitais para o entendimento e o saber que definem o que, quando, como e por que devemos agir, entendimento tal que circunscreve e fomenta a origem e desenvolvimento das normas sociais desde a antiguidade até a modernidade.

Talvez tenha sido por esta lógica que Giddens afirmaria, por exemplo, que as instituições de vigilância são a “base do crescimento maciço da força organizacional associado com o surgimento da vida social moderna” (GIDDENS, 2002, p. 21) e Foucault tão preocupado com a questão do controle e da vigilância, teria se inspirado no Panóptico de Bentham em Vigiar e Punir para explicar a origem da prisão e que tão bem representa o tipo de vigilância 'invisível' da modernidade, onde indivíduos não se enxergam bem entre si, mas o vigia no alto da torre a tudo vê. (FOUCAULT, 1987).

A diferença de método adotado nas duas obras, tendo Elias desenvolvido um estudo etnográfico e Foucault um estudo mais bibliográfico, não fez com que os dois autores se distanciassem muito da importância dada às relações de poder.

Assim, do mesmo modo que Elias, desfocando as condições econômicas das relações de poder, Foucault considera que a visão marxista de analisar a sociedade a partir das condições econômicas de existência era um erro, pois esta perspectiva pode levar à conclusão de que o sujeito seria, de certo modo, previamente dado e que as condições econômicas viriam tão somente a depositar ou imprimir elementos sobre o sujeito pré-concebido.

Ao buscar a explicação de como se formou um tipo de saber, a individualidade e a normalidade no século XIX, Foucault foi muito além da perspectiva econômica – embora nunca a perdesse de vista – para demonstrar como as práticas sociais e de poder, desde a antiguidade, levaram a um tipo de saber que criou os conceitos de indivíduo, de normal e anormal, da regra, da verdade e do saber. Tais conceitos desenvolveram, segundo Foucault, uma trajetória neste caso semelhante à perspectiva elisiana no que concerne à processualidade da construção social, onde as relações de poder – e não apenas aquelas concernentes às condições econômicas – são primordiais para a compreensão da construção social, pois são a partir delas que se formam objetos, conceitos, conteúdos, técnicas e também, os sujeitos. Aí residem algumas das semelhanças entre o pensamento de Foucault e Elias, onde práticas sociais, objetos e sujeitos são construídos processualmente, dentro de uma perspectiva histórica e permeados pelas condições sociais da sociedade. Esta concepção, a meu ver, parece ser comum aos dois autores.

Do mesmo modo que Foucault vê nas relações de poder vigentes a produção do saber e das normas jurídicas e por consequência, a verdade em a Verdade e as Formas Jurídicas, Elias também enxerga na relação de poder entre Estabelecidos e Outsiders o poder de um determinado grupo como

gerador da superioridade daquele que domina e do estigma daquele que é dominado. Por isto conclui que

Os tabus compartilhados e o comedimento característico reforçam os laços que unem a rede de "melhores famílias". A adesão ao código comum funciona, para seus membros, como uma insígnia social. Reforça o sentimento de inserção grupal conjunta em relação aos "inferiores", que tendem a exibir menor controle nas situações em que os "superiores" o exigem. As pessoas "inferiores" tendem a romper tabus que as "superiores" são treinadas a respeitar desde a infância. O desrespeito a esses tabus, portanto, é um sinal de inferioridade social. Com frequência, fere profundamente o sentimento de bom gosto, decência e moral das pessoas "superiores" — em suma, seu sentimento dos valores afetivamente arraigados. Desperta nos grupos "superiores", conforme as circunstâncias, raiva, hostilidade, repulsa ou desdém; enquanto a adesão a um código comum facilita a comunicação, infringi-lo cria barreiras. (ELIAS e Scotson, 2000, p.171).

É com base na punição pelo desrespeito às regras ou tabus sociais estabelecidos que se constroem e se desenvolvem as formas e mecanismos de controle que visam evitar ou punir as infrações ou infringências às regras estipuladas pelos estabelecidos, que geram, na forma de códigos e leis, que delineiam as maneiras ou procedimentos de se apurar a 'verdade' dos fatos, e sobretudo, os 'culpados' daqueles que não respeitaram a decência e a moral daqueles indivíduos considerados superiores. A eles cabe a prerrogativa de estabelecer as regras de conduta e de julgamento, restando aos outsiders se enquadrarem para não sofrerem as duras penas estabelecidas. Eis aí, na minha opinião a mais forte e profunda proximidade entre Elias e Foucault. Dessa maneira, é este processo de formação das formas jurídicas, brilhantemente investigado por Foucault, que receberá especial atenção na próxima sessão.

2. A INVENÇÃO DO CONHECIMENTO E DA JUSTIÇA: PUNIÇÃO E CONTROLE NA MODERNIDADE

As visões de Elias e Foucault se aproximam ainda mais na perspectiva de que as relações sociais, de um modo geral, são concebidas e estão alicerçadas em relações de poder. Quando Foucault, por exemplo, discorre sobre a origem e formação do conhecimento enquanto saber, se pautando pelas idéias de Nietzsche que afirmou que o conhecimento foi tão somente inventado, Foucault parte do pressuposto de que o sistema de poder vigente é que estabelece os atributos e características do que se admite como conhecimento e mais ainda, que produz tipos específicos de sujeitos e modos de pensar e conceber a verdade e o conhecimento. Para Foucault

Temos antes que admitir que o poder produz saber (...); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem

saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. (FOUCAULT, 1987, p. 24)

Portanto, para Foucault e forma semelhante ao pensamento de Elias, o poder produz determinados tipos de saberes cujos detentores estabelecem regras e condutas ditadoras das leis e valores, excluindo aqueles que deles não partilhem, sendo a partir desta ortopedia social (termo utilizado por Foucault), que se dão os modos de agir, pensar e se dar o conhecimento considerado útil e universal aos indivíduos que reproduzem o que é delimitado pelos *estabelecidos e os outsiders* do *poder-saber* instituído.

Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (FOUCAULT, 2002, p. 24)

Nesta mesma linha, Elias defendeu, por exemplo, que o fator da antiguidade era o mecanismo utilizado pelos aldeões, enquanto primeiros moradores de Winston Parva, para estabelecer os valores, a conduta e um determinado tipo de saber necessário aos moradores para que desfrutassem da vida comum e assim, ganhassem o respeito social 'merecido'. Aqueles que não partilhavam as mesmas informações, conduta social e seus valores estavam excluídos do convívio comum e portanto, excluídos da imagem de dignos e respeitáveis

Os primeiros, solidamente estabelecidos em todos os postos principais da organização comunitária e desfrutando da intimidade de sua vida associativa, procuravam excluir os estranhos que não partilhavam de seu credo comunitário e que, sob muitos aspectos, ofendiam seu senso de valores. Uma análise da composição e da liderança de algumas das associações locais dá uma idéia dos métodos de exclusão. (ELIAS e Scotson, 2000, p.106)

Podemos aqui, encontrar mais uma confluência entre Elias e Foucault que parece se aproximar à idéia de que o tipo de poder estabelecido gera não só idéias e normas, mas sobretudo novos sujeitos e novos tipos de conhecimento e portanto, novos tipos de sociedade que desenvolvem sua forma de inclusão e exclusão social partir da ordem estabelecida. No caso de Elias é este processo que produz as figurações sociais que analogamente a Foucault se daria por meio do que ele chamou de poder-saber que se desenvolveu ao longo da formação social e histórica da sociedade ocidental cuja desobediência

resultaria em punição.

Assim, em *a Verdade e as Formas Jurídicas*, primeiramente o autor discorre sobre o mito de Édipo Rei e apresentou sua crítica à visão freudiana sobre o indivíduo, demonstrando que aquela tragédia se tratava de uma expressão do tipo de poder estabelecido na antiguidade e não sobre a origem da consciência do indivíduo como sugeria a psicanálise. Após elucidar sobre o contexto histórico-social em que se desenrolou a história, Foucault nos lembra que a separação entre o poder executivo, legislativo e judiciário só se deu a partir da proposição de Montesquieu no século XVIII, de maneira que até a Alta Idade Média, a liquidação de litígios era feita entre os indivíduos que recorriam aos soberanos “não que fizesse justiça, mas que constatasse, em função de seus poderes políticos, mágicos e religiosos, a regularidade do procedimento” (FOUCAULT, 2002, p. 65).

Ao afirmar que “o sistema da prova judiciária feudal tratava-se não da pesquisa ou alcance da verdade, mas de um jogo de estrutura binária” (FOUCAULT, 2002, p.61), o autor nos dá indícios que já na Idade Média, o sistema jurídico estava muito mais preocupado com o cumprimento das regras do jogo do poder estabelecido na época para provar a culpa ou não, que efetivamente chegar à verdade, como propunha a experiência de Édipo na antiguidade. Investigando as práticas normativas desde a antiguidade até o século XIX, Foucault esforça-se para demonstrar que as formas jurídicas são, acima de tudo, fruto de um tipo de conhecimento igualmente gerado pela história de poder sempre presente nas relações sociais da humanidade de maneira que na modernidade não seria diferente.

Bauman ao argumentar que “o Holocausto não foi simplesmente um problema judeu nem fato da história judaica apenas” (BAUMAN, 1998, p. 12) também tentou demonstrar que existe uma regularidade no que tange às regras de violência social na história da humanidade chamando a atenção para que

o Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura. (BAUMAN, 1998, p. 12)

Assim, a desmistificação de que o Holocausto foi um fato isolado da história da humanidade, onde um poder estabelecido imprimiu seu domínio e força sobre um povo considerado *outsider*, só corrobora com as idéias de poder defendidas por Elias e só fortalece a queda do mito de Édipo enquanto representação do indivíduo moderno ou os julgamentos da Idade Média que estavam recheados dos valores e regras defendidos pelos poderosos e quase nunca dos subjugados, tão brilhantemente discutidos por Foucault.

Já no Império Romano, percebeu-se que as contestações judiciárias levavam à circulação de bens e controlar estas decisões levavam à acumulação de riquezas, de modo que no século XII o poder

judiciário já se encontrava concentrado nas mãos dos detentores das riquezas e das armas e não mais dos indivíduos. A consagração desta concentração se deu com o surgimento da figura do 'procurador', “como representante do soberano, do rei ou do senhor” (FOUCAULT, 2002, p. 66) e da noção da 'infração' que deslocou o litígio gerado pelo dano entre dois indivíduos para um dano gerado para todo o Estado ou o soberano este, aliás, considerado por Foucault, uma invenção diabólica que além de exercer o poder de julgar o dano e os indivíduos, iria cobrar-lhes a reparação.

A consolidação deste tipo de forma jurídica, se deu com a instituição do procedimento de inquérito, reunindo pessoas, acusados e os representantes do soberano, método já utilizado pelo Império Carolíngio, mas retomado pela Igreja no período feudal por meio da inquisição. Assim, para Foucault, o inquérito é antes de tudo um processo de governo, um instrumento administrativo e uma forma de exercer o poder, derivado de “um certo tipo de relações de poder, de uma maneira de exercer o poder. Ele se introduz no direito a partir da Igreja e, conseqüentemente, é impregnado de categorias religiosas” (FOUCAULT, 2002, p. 73).

Assim, o inquérito se inscreveu como forma geral de saber para alcançar a verdade e a justiça se traduzindo com uma forma política e de gestão do exercício do poder na cultura ocidental. Se transformou como mecanismo principal da instituição judiciária para alcançar e autenticar a verdade que se desdobrou nas mais diversas instâncias da sociedade. Foi por meio deste processo, que segundo Foucault, a civilização ocidental desenvolveu e instituiu o que ele chamou de *sociedade disciplinar*.

Gostaria aqui de retomar a teoria de poder de Elias, traçando um paralelo entre as regras instituídas pelos estabelecidos e os valores e costumes que constroem as leis dos homens. Se observarmos, por exemplo as leis tributárias, percebemos, sem muita dificuldade, que sonegar impostos teria o mesmo sentido que lesar o soberano ou se nos ativermos na questão da criminalização do aborto cujas bases jurídicas estão amplamente influenciadas pela questão moral e religiosa, perceberemos a forte influência dos poderes *estabelecidos* na concepção e formulação das leis ocidentais modernas.

A origem de tais regras se pautou, sobretudo, pela força de imposição dos soberanos em garantir a obrigação dos indivíduos de lhes entregar parte de sua produção e riqueza (tendo-a ou não), e pela supremacia da Igreja em impor sua visão de respeito e proteção à vida. Podemos dizer que estes são apenas alguns exemplos de como os *estabelecidos* conseguem impor suas regras de conduta aos *outsiders* que permanecem sob constante vigilância e estigma de inferioridade como iminentes desordeiros, e claro, estigmatizados ao descumprirem tais regras, tendo neste caso, o poder judiciário como instrumento de regulação.

É nesta perspectiva que Foucault chegou à conclusão de que a sociedade moderna é

essencialmente disciplinar, ou seja, é pautada por regras de controle e regulação dos indivíduos buscando discipliná-los para o 'certo' e 'normal'. Segundo ele, a partir do final do século XVIII, a lei penal começa a ser pautada pela noção de crime que passou a ser desvinculado da falta moral ou religiosa e se torna “algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda a sociedade. (...) o criminoso é aquele que danifica, perturba a sociedade. O criminoso é o inimigo social” (FOUCAULT, 2002, p. 81). O criminoso assim, é o outsider da lei e da norma, o habitante do loteamento, portanto, delinquente que não respeita a ordem dada pelos estabelecidos. Eis aí mais uma confluência entre Foucault e Elias.

No sistema penal moderno, a maior punição para um criminoso é a prisão e sob a constante ameaça e iminência de ser preso e ser banido do convívio social, o indivíduo sofre o prévio controle do sistema judiciário onde

Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer.
(FOUCAULT, 2002, p. 85)

É nesta percepção de que o controle passa a ser o grande regulador do comportamento da sociedade moderna que Foucault a define como *disciplinar* regulada por uma forma de poder que é exercido pelo controle social de uma sociedade de constante vigilância sobre os indivíduos cuja melhor representação seria, segundo Foucault, o panoptismo de Bentham, já citado anteriormente, que se produz não pelo inquérito, mas pela vigilância e exame constantes. O dever do cidadão de estar sempre em dia com todas as suas obrigações eleitorais, financeiras, tributárias, de trânsito, sexuais, médicos e todos os tipos de controle.

As mais diversas formas de controle se desenvolveram no século XIX pelas representações sociais do poder da família, do poder militar, do poder econômico por meio das companhias e instituições comerciais, por exemplo. Estas representações foram chamadas por Foucault de instituições de seqüestro.

Ao simular, por exemplo, a regulação econômica pela descrição de uma instituição que impunha todo um sistema de ordem e funcionamento sobre 400 indivíduos que nela atuavam e revelando que tal instituição nada mais era que uma fábrica, Foucault revela, com precisão e maestria, como a produção adestrou e modelou a sociedade moderna por meio do poder econômico que tendo o berço das regras na instituição religiosa ou pelas mãos do Estado, adestrou o tempo e o corpo do indivíduo para o trabalho e a produção, transformando “o corpo em força de trabalho” e “o tempo em

tempo de trabalho” (FOUCAULT, 2002, p. 119).

Este é o poder moderno que o autor chamou de grande panoptismo social cuja função é a “transformação dos homens em força produtiva” onde se dá um poder de extrair dos indivíduos e ao mesmo tempo sobre eles, que estão submetidos ao olhar e já controlados pelos saberes vigentes. É aí que se revela o poder-saber da modernidade defendido por Foucault, um poder-saber que nasce da observação, classificação e registro dos comportamentos cuja investigação resulta no poder-saber da observação como a psiquiatria ou a pedagogia modernas que nada mais são que desdobramentos das regras de adestramento do 'poder dos estabelecidos', como defenderia Elias.

Para finalizar esta tentativa de relação entre as idéias de Foucault e Elias, gostaria de lembrar que se de fato, toda figuração social está inserida numa relação de poder entre um grupo estabelecido sobre outro que está fora daquele sistema de regras, ou seja, outsiders, conforme observou Elias, o sistema jurídico moderno é um dos grandes aparelhos que ampara e alimenta o poder estabelecido pela ordem vigente da modernidade, o controle pelo e para o trabalho produtivo submetido à manutenção da ordem vigente onde os detentores das riquezas ainda são os estabelecidos e os trabalhadores continuam sendo os outsiders.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998.

ELIAS, N. e SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Ed. NAU, 3.^a Ed força de trabalho., Rio de Janeiro, 2002.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1987.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Ed. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2002.

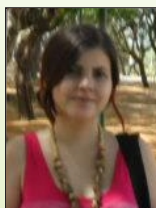
NOTAS

¹ Ver o Poder Simbólico de 1989 e a Distinção crítica social do julgamento, traduzida no Brasil em 2007.



Autora:

Ryanne Freire Monteiro Bahia

Doutoranda do Programa de Pós
Graduação de Sociologia da
Universidade Federal do Ceará**Palavras-Chave:**

Negritude, Raça, Discurso científico.

Keywords:

Negritude, Breed, Scientific discourse.

Artigo recebido em:

Setembro de 2012.

Artigo aceito em:

Outubro de 2012.

ARTIGO ORIGINAL**O DISCURSO RACIOLÓGICO NO
BRASIL PRESENTE EM O CORTIÇO,
DE ALUÍSIO AZEVEDO****RESUMO:**

O objetivo desse artigo é produzir uma reflexão acerca da imagem construída do negro em 1890 a partir da obra naturalista *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo. Neste intento é pertinente observar a influência do discurso raciológico na construção da obra em lide. O questionamento que guia nossa problemática é pensar de que forma o negro é retratado na literatura brasileira? Apresentamos a discursividade acerca da negritude brasileira. Situamos o leitor a respeito do discurso racial que perpassava as ações políticas à época, e a matriz de pensamento mais comum nas classes abastadas. Outrossim, convivendo com essa interpretação que versava sobre uma inferioridade do negro e do mestiço, havia a perspectiva destes como criaturas edênicas, em especial no que tange ao mulato.

Palavras-Chave: Negritude, Raça, Discurso científico.

INTRODUÇÃO

O Cortiço foi o primeiro romance brasileiro a dar protagonismo a tantos personagens marginalizados pela sociedade brasileira: mendigos, trabalhadores informais, “capoeiras”¹, prostitutas, imigrantes etc. (ROCHA, 2009) A referida obra é um convite a atmosfera fervilhante de 1890. Quando nos deparamos com fontes produzidas oficialmente no período, os negros pobres surgem retratados pelas autoridades públicas tão-somente como um problema, que não possuem nome, sentimentos trajetórias que lhe relegaram a vida que possuem. É essa lacuna que a obra de Aluísio preenche. Nos voltaremos nesse artigo para a condição do negro, que também pobre, era percebido pelo discurso da época como ser inferior, mas conseguia por vezes inverter as simetrias da desigualdade por meio de práticas como a sedução exercida pelo mestiço para com o português.

Neste trabalho, tivemos como objetivo ler um texto literário buscando realizar com ele uma crítica do documento histórico e

social, ler um texto interrogando-o por elementos que estão para além da dimensão estética.

CONSIDERAÇÕES REFERENTES AO USO DO CONCEITO DE RAÇA

Antes de nos determos para iniciarmos nossa análise, abriremos um espaço para explicar o porquê de adotarmos o termo “raça” nesse trabalho. Sabemos que devido às trágicas consequências da Segunda Guerra Mundial, (período em que as raças foram utilizadas para justificar a dominação e até a aniquilação de povos), buscou-se abolir o conceito “raça” do discurso científico. Algumas das áreas do conhecimento que trabalhavam diretamente com o termo eram a Biologia e a Sociologia/Antropologia. A Biologia passou a adotar a palavra população para substituir raça uma vez que o conceito fora descartado.

O que significa a não existência de raças humanas para a biologia? Significa que as diferenças internas, digamos aquelas relativas às populações africanas, não são maiores do que as diferenças externas, aquelas existentes entre populações africanas e populações europeias, por exemplo. Ou seja, é impossível definir geneticamente raças humanas que correspondam às fronteiras edificadas pela noção vulgar, nativa, de raça. (GUIMARÃES, 2008, p. 65)

Nas Ciências Sociais, raça aparece como categoria êmica, ou seja, nomenclatura própria do campo e empregada como categoria de análise. Conforme dito anteriormente, o conceito de raça deixou de figurar no discurso científico, mas foi ressuscitado pelas reivindicações de movimentos sociais tais como o Movimento Negro Unificado (MNU). Todavia, a superação do termo raça como categoria analítica já teria ocorrido nos anos trinta com a obra de Gilberto Freyre, quando o autor concentra seu eixo analítico no conceito de cultura. Para Antonio Sergio Alfredo Guimarães (2008), o termo nativo raça foi adotado como tentativa de “justificar” o lugar do negro para o colonizador: a escravidão. Dessa forma, os africanos aqui trazidos pelo tráfico negreiro, de diferentes nacionalidades, foram, digamos desterritorializados, destituídos de identidade, reduzidos ao rótulo simplório e utilitário: negro/escravo. Ainda segundo o mesmo autor, foi devido à crescente quantidade de libertos e descendentes destes que o termo “cor” passou a ser mais utilizado que o termo raça.

Embora cientes do desuso do termo raça, como categoria explicativa para as sociedades humanas, é imprescindível fazer uso deste no texto que segue. Isso porque o processo que conduz a superação do termo raça ainda não havia ocorrido na época abordada pela obra de Aluísio Azevedo. *O Cortiço* está impregnado pela atmosfera intelectual e política de sua época e a perspectiva raciológica está evidenciada na obra. Por esse motivo, utilizá-la-emos. Concordamos com Guimarães (2008) quando este ressalta:

Os conceitos só fazem sentido num mundo teórico determinado, não faz sentido sair daqui para aplicar ali este discurso teórico sem referências concretas, porque faltaria história, e esses [sic] conceitos se articulam numa determinada história e numa determinada teoria. (GUIMARÃES, 2008, p. 65)

ALUÍZIO AZEVEDO E O CAMPO LITERÁRIO

Aluísio Tancredo Gonçalves de Azevedo trabalhou como romancista, caricaturista, jornalista, tendo ao final de sua carreira de escritor tornado-se diplomata. Nasceu em São Luís, no Maranhão, em 14 de abril de 1857, e faleceu em Buenos Aires, Argentina, em 21 de janeiro de 1913. É o fundador da Cadeira n. 4 da Academia Brasileira de Letras.

Quase todos os jornais da época tinham folhetins, e foi num deles que Aluísio passou a publicar seus romances. A princípio, eram obras menores, escritas apenas para garantir a sobrevivência. Depois, surgiu nova preocupação no universo de Aluísio: a observação e análise dos agrupamentos humanos, a degradação das casas de pensão e sua exploração pelo imigrante, principalmente o português. Dessa preocupação resultariam duas de suas melhores obras: *Casa de pensão* (1884) e *O cortiço* (1890). (Fonte: www.academia.org.br)

O autor de *O Cortiço* realizava verdadeiros trabalhos de campo, no sentido em que partia para conhecer as pessoas, os tipos humanos que inspiravam seus romances. Foi um crítico dos costumes da burguesia e polêmico em suas obras. Apreciava retratar o cotidiano das classes populares e dos grupos subalternos. O que realizou em *O Mulato*, onde denuncia em plena campanha abolicionista, o preconceito racial no Maranhão, sua terra natal.

Sua obra se divide em duas partes: a primeira é a fase romântica, mais ao gosto da época em que escrevia e o que propiciou seu sustento durante a juventude. A fase seguinte foi a naturalista, que o tornou um clássico da literatura brasileira. Influenciada pelas obras de Émile Zola e Eça de Queirós. Sua obra mais marcante desse gênero é *O Cortiço*. No intuito de situar o leitor, apresentaremos brevemente algumas características do naturalismo em âmbito universal e nacional.

Segundo o naturalismo é na natureza onde o homem deve procurar respostas. Portanto, valoriza as leis científicas, em detrimento das explicações religiosas. “Em literatura é a teoria de que a arte deve conformar-se com a natureza, utilizando-se de métodos científicos de observações e experimentação no tratamento dos fatos e das personagens.” (COUTINHO, 2004, p. 188)

O naturalismo em sua vertente literária originou-se na França durante a metade do século XIX. Recebeu fortes influências das concepções científicas da época, a saber: o darwinismo e o determinismo. As teorias evolucionistas de Spencer estão igualmente presentes no pensamento naturalista francês.

Na literatura e no teatro, o naturalismo adotou uma postura crítica focada nos problemas sociais. Para Zola (1995), principal expoente do naturalismo europeu, mesmo a escrita literária sob a óptica naturalista deveria por princípio adotar uma atitude científica, descrevendo problemas reais, tipos humanos reais através da ficção, assim como ele o faz em sua obra *Germinal*. Para Émile Zola, “o autor tem de fazer personagens reais em um meio real, dar ao leitor um fragmento da vida humana”. O autor expõe sua postura, de certa forma positivista, ao destacar que para o naturalista “o senso do real é sentir a natureza e representá-la como ela é.” (ZOLA, 1995, p. 26)

O naturalismo segue a tendência de fazer dos romances um instrumento de luta contra valores, instituições, e o *status quo*. É freqüente a crítica contra a hipocrisia, o casamento, a igreja e a burguesia. O objetivo era abandonar o caráter apenas lúdico, de entretenimento e fazer parte de uma “provocação”

contra o poder opressor.

No Brasil, foi nas últimas décadas do século XIX, em meio a um contexto histórico turbulento onde estão situadas a Abolição da escravatura e a Proclamação da República, que as escolas naturalistas e realistas abriram caminho. José Veríssimo (1998) ressalta que o naturalismo chegava ao Brasil quando na França já se encontrava em franco declínio. O naturalismo brasileiro apresentou características próprias, como a valorização dos aspectos tipicamente brasileiros, afastando-se da matriz européia comprometida com a representação das relações de poder. Antonio Candido (1987) afirma que Aluísio Azevedo foi um dos poucos escritores que optaram por seguir o modelo semelhante ao original francês, comprometido com a problematização da exploração, das desigualdades sociais e do racismo.

Fazem parte da fase naturalista de Azevedo: *O mulato*, no qual em meio à campanha abolicionista desvela o racismo na sociedade maranhense, da qual o autor fazia parte; *Casa de Pensão*, onde produz uma crítica aos costumes burgueses, e *O Cortiço*, sua mais célebre obra na qual nos deteremos mais adiante. Ficaria no limbo das classificações literárias o romance *O homem*, que para alguns autores teria um viés naturalista, e para outros autores, esta penderia mais para a produção folhetinesca.

Autores como Alfredo Bossi (2006) interpretam que *O Cortiço* fornece uma visão panorâmica da sociedade, o social tem predomínio sobre o individual. No referido romance, o personagem principal é o Cortiço. Livros anteriores do autor como *Casa de Pensão* e *O mulato* receberam críticas quanto à presença de traços românticos, no caso de *O mulato*, e excessos resultantes da influência de Zola, mas a obra *O Cortiço* foi um grande sucesso de crítica, sendo considerada a mais importante obra do naturalismo brasileiro.

Conforme a abordagem naturalista, o homem é visto dentro de sua animalidade, sendo um produto do meio social no qual está inserido. No caso do cortiço, as personagens expostas a um ambiente hostil desenvolvem comportamento violento, bem como expõem sua sexualidade de forma aberta. O homem é dominado por seus instintos como bem revela o excerto a seguir: “Sentia-se naquela fermentação sangüínea, naquela gula viçosa de plantas rasteiras que mergulham os pés vigorosos na lama preta e nutriente da vida, o prazer animal de existir, a triunfante satisfação de respirar sobre a terra.” (AZEVEDO, 1995, p. 17)

E naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer, um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvas no esterco. (AZEVEDO, 1995, p. 27)

Durante sua narrativa, Aluísio de Azevedo (1995) compara o cortiço a um organismo vivo. E seus personagens moradores do cortiço são retratados pelo viés biológico e social, sendo estas duas esferas inseparáveis. Está explícita a visão do homem como espécie. E o próprio planejamento em relação ao cortiço se faz com base nesse parâmetro. Não por acaso, João Romão constrói o mínimo de latrinas, uso comunitário das pias etc. Não há conforto, há somente o suficiente para seres vivos

sobreviverem, atenderem suas necessidades enquanto seres meramente biológicos.

RAÇA NO DISCURSO CIENTÍFICO BRASILEIRO

Renato Ortiz (1994) define como “sincretismo científico”, as teorias raciais do século XIX. Os intelectuais representantes dessa corrente de pensamento foram Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Os autores citados não constituíram uma “escola”, posto que cada um se apropriou de termo “raça” com olhares diferentes. As influências marcantes da intelectualidade brasileira no início do século foram o darwinismo social, o positivismo de Comte em sua primeira fase e o evolucionismo de Spencer. Produziram-se interpretações da história brasileira sob a perspectiva determinista, como é o caso da análise de Euclides da Cunha, onde o meio e a raça são fatores que formam o homem. Isso fica patente em sua obra mais clássica, *Os Sertões*, através de sua própria divisão: *A terra*, *O homem* e *A luta*. Conforme Ortiz (1994) no discurso científico adotado como paradigma pela *intelligentsia* brasileira, o atraso do país estaria vinculado ao clima e a raça.

A interpretação do Brasil como nação mestiça, o deslocamento da análise da perspectiva da raça para a da cultura, e a miscigenação como um construto positivo são aspectos relativamente recentes, tendo como seu grande expoente Gilberto Freyre, o qual, foi notoriamente influenciado por Franz Boas. Casa-grande & Senzala, segundo Ortiz (1994), constitui-se em uma “carteira de identidade nacional”, assegurando uma positividade da mestiçagem. Porém a incorporação do conceito de mestiçagem já fora anteriormente utilizada por intelectuais brasileiros e visitantes estrangeiros. Lília Moritz Schwarcz (1993) esclarece que no segundo metade o século XIX era lugar-comum os discursos que identificavam o Brasil como um país mestiço. Contudo, a mestiçagem era observada como um elemento negativo e para alguns pensadores, transitório. João Batista Lacerda, na época diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, pronunciou-se no I Congresso Internacional das Raças, no qual defendeu o argumento de que o Brasil até então mestiço acabaria por torna-se branco, encaminhando com isso a solução dos problemas relativos ao atraso da nação. Acerca dessa declaração de Lacerda, Schwarcz (1993) elucida:

O autor reconstruía, por meio de imagens, não só com argumentos como perspectivas de época. O país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco. (Schwarcz, 1993, p. 12)

Ressalta Schwarcz (1993) que era freqüente a presença de naturalistas, visitantes de outros países que, vinham em busca dos elementos exóticos, flora e fauna tropical e deparavam-se, não sem algum assombro, com a “mistura das raças”. Tal mistura foi interpretada como uma anomalia, contribuindo para a fraqueza do corpo e da alma do brasileiro. Schwarcz (1993) cita o depoimento de Louis Agassiz, norte-americano que levava a sua terra natal, o que para ele seria um “fiel depoimento da degradação das raças”, perante a miscigenação:

Que qualquer um que divide dos males da mistura das raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (AGASSIZ, 1868, p. 71 apud SCHWARCZ, 1993, p. 13)

Ao intitularmos esse capítulo de “O discurso raciológico no Brasil”, é preciso deixar claro: discurso de quem? Mencionamos a presença de viajantes estrangeiros e intelectuais brasileiros, e sobre esses últimos teceremos algumas considerações. Schwarcz (1993) aponta que a Antropologia e a Etnologia ganharam espaço nas publicações do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no qual se reunia parte da elite intelectual brasileira nos oitocentos. As disciplinas supracitadas foram conquistando uma área de atuação diferente das demais, tais como História e Geografia. Sua proposta foi a de incluir grupos sociais por ora relegados a um segundo plano nas disciplinas tradicionais. Em outras palavras, grupos como os negros e indígenas foram objetos de estudo do IHGB, mas sob o prisma conservador. Aos indígenas, foi conferido o papel de representante das origens brasileiras. Contudo, para este haveria “salvação”, contanto que fosse catequizado pelos jesuítas e/ou civilizado. “Poder-se-ia então promover a instrução desses míseros filhos das florestas, avezando-os igualmente ao doce julgo do trabalho [...]” (SCHWARCZ, 1993, p. 111). O índio era descrito com um ser dócil, pronto para torna-se “útil ao país”, passível de ser “civilizado”; já ao negro eram atribuídas as piores críticas: “Os negros representam um exemplo de grupo incivilizável, afirmava um artigo publicado em 1891; “As populações negras vivem no estado mais baixo de civilização humana”. (SCHWARCZ, 1993, p. 111).

Esse discurso ganhava apoio no próprio IHGB. Em 1844, a referida instituição realizou um concurso, cujo título era: Como escrever a história do Brasil. O vencedor foi o alemão, correspondente e também sócio do IHGB, Karl Friedrich Philip Von Martius. Sua tese versava sobre a miscigenação e trazia em caráter conclusivo a idéia de que os primeiros homens a habitarem o planeta foram negros, depois vermelhos e por fim, os brancos; com a evolução dos tempos, o negro seria o primeiro tipo humano a desaparecer, depois o vermelho (o que supomos, sejam os indígenas) e o branco reinaria soberano. Schwarcz (1993) afirma que para Von Martius:

Ao branco, cabia representar o papel do elemento civilizador. Ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização. Ao negro, [...] restava o espaço da detração, uma vez que era entendido como fator de impedimento ao progresso da nação: 'Não há dúvida que o Brasil teria tido, diz Von Martius, 'uma evolução muito diferente sem a introdução dos míseros escravos negros'. (SCHWARCZ, 1993, p. 112)

O trecho supracitado expressa a percepção que a “elite intelectual” tinha sobre as raças, vendo-as de forma hierarquizada, com papéis diferentes na sociedade brasileira. As ideologias que pregavam a inferioridade do negro encontram registro na obra de Azevedo através de Bertoleza.

Ele propôs- lhe morarem juntos, e ela concordou de braços abertos, feliz em meter-se de novo com um português, por que, como toda a cafuza, Bertoleza não queria sujeitar- se a negros e

procurava instintivamente o homem numa raça superior à sua. (AZEVEDO, 2001, p. 17)

Tem-se um caso de violência simbólica, a qual a vítima incorpora o racismo contra si. O discurso raciológico estava tão presente na sociedade brasileira no período em que a obra foi escrita, que na descrição dos personagens de *O Cortiço*, há recorrentemente uma referência à negritude do personagem. Vejamos os exemplos a seguir:

a) primeira descrição de Bertoleza:

“Bertoleza, **crioula** trintona, escrava de um velho cego residente em Juiz de Fora e amigada com um português que tinha uma carroça de mão e fazia fretes na cidade.” (AZEVEDO, 2001, p. 15)

b) Marciana - moradora do cortiço e lavadeira:

“Marciana que, com o seu tipo de **mulata** velha, um cachimbo ao canto da boca, cantava toadas monótonas do sertão.” (AZEVEDO, 1995, p. 48).

c) Os empregados do Miranda:

A criadagem da família do Miranda compunha-se de Isaura, **mulata** ainda moça, moleirona e tola, que gastava todo vintenzinho que pilhava em comprar capilé na venda de João Romão; uma **negrinha** virgem, chamada Leonor, muito ligeira e viva, lisa e seca como um moleque, conhecendo de orelha a vasta tecnologia da obscenidade, e dizendo, sempre que os caixeiros ou fregueses da taverna, só para mexer com ela, lhe davam atrações: “Óia, que eu me queixo ao juiz do orfe!” e finalmente o tal Valentim, **filho de escrava** que foi de D. Estela e a quem esta havia alforriado. (AZEVEDO, 2001, p. 31).

Nas descrições dos personagens, observemos que, após o nome, surge alguma palavra que indique a cor da pele e, logo após, uma característica psicológica relacionada à mesma ou a associação de algum hábito supostamente comum a estes tipos humanos. Exemplo: mulata velha com cachimbo na boca; crioula escrava; mulata moleirona e tola. Em alguns casos, temos a narração de situações mais comuns a esses personagens: é o caso de Leonor, que era freqüentemente assediada verbalmente e que por isso conhecia de ouvido “toda a tecnologia da obscenidade”; o que deveria ser relativamente comum: uma moça virgem, mas pobre e negra escutava comentários indecentes, e ninguém levava a sério suas ameaças: Óia, que eu me queixo (queixo) ao juiz do orfe (órfã)!”

Um detalhe que não deve ser ignorado pelo leitor é que quando um personagem é identificado enquanto crioulo ou cafuzo, isto não significa que eles o sejam propriamente. Um mesmo personagem é concomitantemente vislumbrado como negro, cafuzo e crioulo. Apreende-se apenas que tais personagens são de pele escura. E provavelmente, foi uma maneira de Aluísio retratar o desconhecimento dos próprios sujeitos a respeito dessas classificações. Como pessoas simples, pobres e sem instrução (salvo raras exceções), os personagens não diferem as classificações: negro, mulato, cafuzo, caboclo, ou nas nomeações pejorativas, crioulo.

Bertoleza : A condição de mulher pobre, negra e escrava

Na obra *O cortiço*, há uma personagem que perpassa toda a trama, desde as primeiras páginas até o momento mais tenso do final da narrativa, esta é Bertoleza. É definida psicologicamente por dois aspectos: a lealdade a João Romão e a disposição para o trabalho.

Bertoleza representava agora ao lado de João Romão o papel tríplice de caixeiro, de criada e de amante. Mourejava a valer, mas de cara alegre, às quatro da madrugada estava já na faina de todos os dias, aviando o café para os fregueses e depois preparando o almoço para os trabalhadores de uma pedreira [...] Varria a casa, cozinhava, vendia ao balcão na taverna, quando o amigo andava ocupado lá por fora; fazia a sua quitanda durante o dia no intervalo de outros serviços, e à noite passava-se para a porta da venda, e, defronte de um fogareiro de barro, fritava fígado e frigia sardinhas [...]. E o demônio da mulher ainda encontrava tempo para lavar e consertar a roupa de seu homem. (AZEVEDO, 2001, p. 17- 18)

O comportamento de Bertoleza coaduna-se com a visão de Rufino dos Santos (2000), segundo a qual o negro na sociedade brasileira para “se classificar” deveria trabalhar de forma implacável para provar que não era vagabundo, ou delinqüente, estando o negro pobre freqüentemente sob tal suspeita. Caberia esforçar-se mais que o branco pobre para conseguir alguma consideração. Freyre (1961) aponta para a estrutura que alicerçou o estigma do negro como inferior: a sociedade escravista.

Durante os séculos XVIII e XIX, teriam convivido duas teorias acerca da negritude: uma se fundamentava na superioridade da raça ariana como assinala Schwarcz (1993) e outra defendia “a livre incorporação dos negros e mulatos à sociedade brasileira, sua ascensão às responsabilidades políticas e intelectuais. “(FREYRE, 1961, p. 28). Do mesmo modo que os intelectuais divergiam a respeito do papel de negros e mestiços entre seres passivos e ativos, a perspectiva desses atores também variava. Freyre (1961) relata o caso de um bacharel e advogado negro que em 1834 revoltara-se com as oportunidades negadas aos seus irmãos de cor: “[sic] querem que um pobre de cor não passe de um simples artista; querem dar-lhes uma esmola do que franquear-lhe aquellas condecorações, e lucros, que por direito lhe pertencem” (FREYRE, 1961, p. 28). Estava no cerne da aristocracia delegar os ofícios mais degradantes aos negros e mulatos; Gilberto Freyre (1961) ilustra seu ensaio *Sobrados e Mucambos* com um exemplo emblemático. Um capitão—mor antes de assumir o referido cargo “era negro”, agora que atingiu tão grandiosa patente não mais era identificado com tal, tendo em vista a impossibilidade de um negro na sociedade imperial alcançar tamanho prestígio e poder.

Em *O Cortiço*, Bertoleza vivia esse sentimento de ambigüidade em relação à sua condição de escrava: “Seu dono comia-lhe a pele do corpo! Não era brinquedo para uma pobre mulher ter de escapar pr’ali todos os meses, vinte- mil réia em dinheiro!” (AZEVEDO, 2001, p. 15-16). Incomodava-lhe o fato de ter que ser explorada pelo dono e ainda trabalhar durante o descanso para outras pessoas em busca de amealhar alguma quantia para comprar sua alforria. No entanto, ao ser informada sobre a suposta morte de seu dono, exclama: “— Coitado! A gente se queixa é da sorte! Ele, como meu senhor, exigia o que era seu!” (AZEVEDO, 2001, p. 17). Os sentimentos da personagem são contraditórios, porém compreensíveis, pois, por um lado, demonstra a infelicidade sobre sua condição, através de um

desabafo, mas, por outro lado, ao aceitar que o dono “só exigia o que era seu”, expressa o conformismo, calcado na desesperança em uma mudança social.

A certeza da personagem de que seu futuro dependia de seu esforço extremo foi moldando sua relação com João Romão: “Bertoleza, sempre suja e tismada sempre sem domingo nem dia santo, lá estava ao fogão, mexendo as panelas e enchendo pratos.” (AZEVEDO, 1995, p. 61). Toda a sua dedicação assentava-se na fé de que o patrão e amante a recompensaria com um amparo na velhice. Freyre (1961) nos informa que as relações nas casas patriarcais eram bastante diversas das que ocorriam nas casas-grandes.

Os senhores dos sobrados e os negros libertos, ou fugidos, moradores dos mucambos, foram se tornando extremos antagônicos, bem diversas, as relações entre eles, das que haviam se desenvolvido, entre senhores das casas-grandes e negros de senzala, sob o longo patriarcado rural. (FREYRE, 1961, p. 30)

O escravo configurava-se no real instrumento para medir a fortuna do setor agrário, posto que exigia-se uma significativa quantia de crédito para adquiri-lo. Nesse sentido, cabia ao senhor da casa-grande zelar pela durabilidade de seu mais precioso bem, do ponto de vista econômico (FAORO, 2000). Essa relação “protecionista”, no sentido de proporcionar uma maior vida útil, a qual se converteria em trabalho e riqueza para o dono, inexistia no caso do negro libertado ou fugido, na medida em que este estava responsável por sua própria sorte, estando sujeito a não ter um teto e nem como se alimentar, condições mínimas disponibilizadas pelo escravocrata, embora que ao escravo impingiam-se inúmeros infortúnios degradantes.

[...] chorava em segredo, sem ânimo de reclamar os seus direitos. Na sua obscura condição de animal de trabalho, já não era amor o que a mísera desejava, era somente confiança no amparo de sua velhice, quando lhe faltassem as forças para ganhar a vida. E contentava-se em suspirar no meio de grandes silêncios durante o serviço de todo o dia, covarde e resignada, como seus pais que a deixaram nascer e crescer no cativoiro. (AZEVEDO, 1995, p. 188).

A relação entre Bertoleza (em sua suposta condição de mulher livre) e João Romão revelou-se de caráter utilitário. Mesmo “livre”, foi coisificada, tal como um objeto que perdeu a utilidade; Bertoleza decaiu de seu antigo *status* de amiga e amante, passando a ser adjetivada como estorvo.

[...] surgiu-lhe nítida ao espírito a compreensão do estorvo que o diabo daquela negra seria para seu casamento.

[...] Ainda bem que não tinham filhos! Abençoadas drogas que a Bruxa dera à Bertoleza nas duas vezes em que esta se sentiu grávida! Mas, afinal, de que modo se veria livre daquele trombolho?

[...] E se ela morresse?... (AZEVEDO, 1995, p. 151).

Comparemos o trecho acima com a descrição de Gilberto Freyre (1961), concernente às relações entre portugueses e mulheres negras: “Português geralmente considerado porcalhão e

sumítico amigado com negra que trabalhava servilmente para ele e a quem às vezes o “marinheiro” abandonava depois de tê-la explorado duramente.” (FREYRE, 1961, p. 462). É precisamente esse o quadro exposto em *O Cortiço*.

Quando não almejava uma posição de prestígio dentro da sociedade carioca, João Romão não se importava em dormir e morar com uma negra. Bertoleza de início fora excelente para seus negócios: um braço trabalhador, mulher sem luxos e de poucos gastos, sem perfumarias e roupas bonitas ou pinturas, agrados que seriam exigidos por mulheres de uma camada economicamente mais elevada. Tampouco precisava Romão despendar dinheiro com enfeites para si. Suas “qualidades” de homem branco e português eram o bastante para impor amor e respeito por parte da companheira. Graças a essa rígida economia, foi possível produzir poupança e fazer fortuna para si. Com dinheiro no bolso, veio-lhe a mente o desejo de torna-se um homem “respeitável”. Para tanto, deveria incorporar os valores da elite, a começar pela negação de Bertoleza como igual. Logo, a imagem da pobreza e desleixo que outrora era cena comum, despertava-lhe agora terrores:

E tinha de estira-se ali, ao lado daquela preta fedorenta a cozinha e bodum de peixe! Pois, tão cheiroso e radiante como se sentia, havia de pôr a cabeça naquele mesmo travesseiro sujo em que se enterrava a hedionda carapinha da crioula! (AZEVEDO, 1995, p. 150).

A autocensura vinha de uma incorporação da censura do grupo social ao qual crescia o ímpeto de pertencer. Na figuração social específica que fora o Brasil nos oitocentos, especialmente o Rio de Janeiro, era desabonador viver de forma igualitária² com alguém considerado de raça inferior. “-É um filho da mãe! [...] É de muita força! Pena é estar metido com a peste daquela crioula! Nem sei como um homem tão esperto caiu em semelhante asneira!” (AZEVEDO, 1995, p. 184). A pressão do grupo dominante se dava de forma objetiva através do não consentimento do matrimônio com Zulmirinha, filha do rico comerciante Miranda até que o pretenso noivo se livrasse da companheira negra.

E a crioula? Como haveria de ser?
Era isto justamente o que, tanto o Barão como o Botelho, morriam para que lhe dissessem. Sim por que aquela boa casa que se estava fazendo, e os ricos móveis encomendados, e mais as pratas e as porcelanas que haviam de vir, não seriam decerto para os beijos da negra velha! (AZEVEDO, 1995, p. 188).

O mestiço

Na sociedade brasileira, o mestiço encontrou como principais veículos de ascensão social os cargos militares e a atividade bacharelesca. Ao definir os tipos humanos no Brasil imperial, Freyre (1961) os divide da seguinte forma:

Um tipo de senhor, outro de escravo. Mas havia um meio- termo: o mulato que vinha aos poucos desabrochando em bacharel, em padre, em doutor, o diploma acadêmico ou o título de capitão de milícias servindo-lhe de carta de branquidade. (FREYRE, 1961, p. 430)

Raymundo Faoro (2001) em *Os donos do poder* disserta acerca da participação de mulatos e

negros nos cargos de milícia, o que acabou por desabonar ao longo do tempo tais profissões que outrora eram privilégio das famílias tradicionais e abastadas. Essa mesma temática é contemplada por Gilberto Freyre (1961). Contudo, o autor fornece considerável destaque a outro modo de ascensão: a sedução. “Pela beleza física e pela atração sexual exercida sobre o branco do sexo oposto é que, grande número de casos, se elevou socialmente o tipo mulato em nosso meio.” (FREYRE, 1961, p. 732). Freyre (1961) assinala que ocorriam com frequência enlances matrimoniais entre brancos e negros. Na obra azevediana, temos o caso de Augusta: “Meu marido é pobre e é de cor, mas eu sou feliz, por que casei por meu gosto!” (AZEVEDO, 1995, p. 75).

Constantemente aliada aos encantos estéticos, estava a carta de bacharel. Deteremo-nos, todavia, no tocante à inclusão por meio do enlace amoroso ou sexual, pois é este o aspecto destacado na obra de Aluísio Azevedo, haja vista sua orientação naturalista.

Devemos notar a presença em *O cortiço*, da ideologia do “vigor do híbrido”. Nesta, os mulatos jovens são mencionados como criaturas detentoras de um carisma especial; parecem emanar um espírito de aventura e visões edênicas. Vejamos a relato de Rita Baiana:

A lua destoldara-se nesse momento, envolvendo-a na sua como de prata, a cujo refulgir os meneiros da mestiça melhor se acentuavam, cheios de uma graça irresistível, simples, primitiva, feita toda de pecado, toda de paraíso, com muito de serpente e muito de mulher. (AZEVEDO, 1995, p. 77).

A mulata é caracterizada pela sensualidade, vigor corporal e pelo cuidado de si. A descrição estética de Azevedo distancia-se da mais utilizada pelos baluartes do discurso raciológico brasileiro, entoado também por não brasileiros como o conde Arthur de Gobineau, francês residido no Rio de Janeiro por um ano e três meses, nos quais concluiu: “Trata-se de uma população mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia.” (RAEDERS, 1988, p. 96 apud SCHWARCZ 1993, p. 13)

E toda ela respirava o asseio das plantas brasileiras e um odor sensual de trevos e plantas aromáticas. Irrequieta, saracoteando o atrevido e rijo quadril baiano, respondia para a direita e para a esquerda, pondo à mostra um fio de dentes claros e brilhantes que enriqueciam a sua fisionomia com um realce fascinador. (AZEVEDO, 1995, p. 61).

Além dos atributos físicos ressaltados, percebemos que a personagem Rita Baiana é louvada por seus cuidados com a higiene pessoal, estando limpa e cheirosa, observação essa que se opõe enfaticamente à personagem Piedade, portuguesa, branca e esposa de Jerônimo, a qual exalava um odor desagradável por não tomar banhos com frequência, costume que trouxe consigo de Portugal devido ao clima frio em sua terra de origem.

Outra descrição bastante condizente com a pesquisa bibliográfica referente ao período histórico é a de Firmo, antigo amante de Rita.

Firmo [...] era um mulato pachola, delgado de corpo e ágil como um cabrito; capadócio de marca, pernóstico, só de maçadas, e todo ele se quebrando nos seus movimentos de capoeira. Teria seus trinta e tantos anos, mas não parecia ter mais de vinte e poucos. Pernas e braços finos, pescoço estreito, porém forte; não tinha músculos, tinha nervos. A respeito da barba, nada mais do que um bigodinho crespo, petulante, onde reluzia cheirosa a brilhantina do barbeiro; grande cabeleira encaracolada, negra e bem negra, dividida ao meio [...]. (AZEVEDO, 1995, p. 66).

Para além do cuidado com o corpo, o mulato é representado como símbolo da intrepidez; nada o amedronta, exceto o temor de perder a honra, nesse caso, sendo essa mensurada pela valentia. Na ausência de um capital financeiro para resguardar, sobrou-lhe o simbólico.

A perspectiva de raça permeava o ambiente em que a obra *O Cortiço* foi escrita. É interessante notar o desfecho da trama em relação a duas personagens femininas que disputaram o mesmo homem: Rita Baiana e mulata nordestina e Piedade, portuguesa, mulher branca. Rita Baiana, nunca ascendeu socialmente, não se casou, valores caros à moral burguesa, por outro lado, sempre foi dona de sua vontade, suas relações amorosas são geridas pelo desejo e não por normas sociais. Continuou com seus pagodes, suas danças, suas farras, não houve homem que a moldasse. Por sua vez, Piedade vivenciou uma melancólica trajetória marcada pela decadência e perda dos vínculos sociais.

Pobre mulher! Chegara ao extremo dos extremos, coitada! Já não causava dó, causava repugnância e nojo. A pagaram-se-lhe os últimos vestígios de brio; vivia andrajosa, sem nenhum trato e sempre ébria, dessa embriaguez sombria e mórbida que não dissipa nunca. O seu quarto era mais imundo e pior de toda a estalagem; homens malvados abusavam dela, muitos de uma vez, aproveitando-se da quase completa inconsciência da infeliz. (AZEVEDO, 1995, p. 219)

O desfecho reservado a Piedade, mulher branca, que figurava no discurso em voga como raça superior, foi provavelmente a interpretação de Azevedo de que os sujeitos se tornam o que são mais em virtude das condições sociais em que vivem do que por seus genes. Rita viveu feliz por que sempre soube viver para si, ao passo que Piedade só vivia para a família; no instante em que esta se esfacela, a pobre mulher se vê sem função, sem utilidade, sem sentido e por isso entrega-se a uma sobrevivência errante. Rita, diferentemente de Bertoleza, fora bem sucedida porque não nasceu no cativeiro. Aluísio Azevedo, ao mesmo tempo em que apresenta as visões e representações sobre o negro (favoráveis e desfavoráveis), estabelece uma vitória do meio sobre a raça.

Percebemos que a obra de Azevedo consegue captar os diferentes discursos sobre o negro. Por um lado, vilipendiado pelo pensamento alicerçado na perspectiva do conceito de raça, por outro, exaltado em virtude do vigor físico, sua beleza e habilidades corporais. Simultaneamente, persiste a crítica a não incorporação desse físico vigoroso ao trabalho contínuo e disciplinado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Clifford Geertz (2009) em *Obras e Vidas* expõe uma interpretação de textos etnográficos de autores clássicos como Malinowski, Strauss e Evans-Pritchard, que conquanto a abordagem antropológica, parecem mitigar as barreiras entre o texto acadêmico e a escrita literária. Textos dotados de delicadeza e acuidade estética que, por vezes, confundem-se com prosa. Do mesmo modo, alguns textos literários possuem propriedades que lhe conferem caráter de fonte de informação sócioantropológica. Assim também podemos assinalar a fase naturalista de Azevedo como marco na literatura brasileira e no pioneirismo de sua representação do negro escravo e empobrecido.

O leitor deve ter observado que comparações entre “cenar” do livro e acontecimentos históricos “reais” foram feitos à larga. Contudo, a ficção de Azevedo humaniza esses personagens até então

relegados à condição subalterna. Conduz-nos ao lugar social do negro, suas desventuras e batalhas cotidianas as quais compõem essas artes de fazer que se definem nas práticas em que não se vive como se deve, mas como se pode.

Em *O Cortiço*, Rita Baiana reunia qualidades como beleza e asseio exemplares, bem como a capacidade de dominar seus parceiros. Nessa obra, não é Rita que incorpora ativamente os elementos culturais atribuídos ao homem branco; é a mulata que “coloniza” o português, a mulher que arbitra sobre o homem. Contudo, não aparece na obra nenhum personagem negro letrado, o que revela a dificuldade de acesso desse às escolas de ensino básico e superior.

BIBLIOGRAFIA

ALUÍSIO Azevedo: vida e obra. Disponível em : <<http://www.academia.org.br>> Acesso em: 6jun. 2011.

AZEVEDO, Aluísio. **O Cortiço**. 36. ed. São Paulo: Ática, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética**: A teoria do romance. São Paulo: EDUNESP/HUCITEC, 1993.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 38. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

CÂNDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

_____. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. 2ed. São Paulo: Companhia Nacional, 2000.

CHALHOUN, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **A história contada**: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 15. ed. São Paulo: Globo, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Fortaleza: Academia Cearense de Letras, 1961.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 2009.

GOLDMANN, Lucien (Org.) **Sociologia da Literatura**. São Paulo: Mandacaru, 1989.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos. In: SANSONE, Lívio, PINHO, Osmundo Araújo. **Raças**: novas perspectivas antropológicas. 2ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008. p. 63- 82.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 1999.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RUFINO DOS SANTOS, Joel. Os pobres. In: _____. **Épuras do social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004.p. 23-75.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZOLA, Émile. **Do Romance**: Stendhal, Flaubert e os Gouncourt. São Paulo: Ed. EDUSP, 1995.

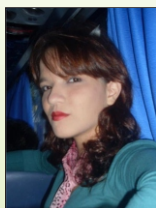
NOTAS

¹Aqui a palavra surge com a dupla conotação, a de jogador de capoeira e a de marginal.

²A relação de igualdade na convivência entre os dois se dava na medida em que os dois economizavam em absolutamente tudo, evitavam custos com prazeres “fúteis” como roupas, calçados, perfumes, mobília luxuosa etc, to do o dinheiro seria economizado, tanto João Romão quanto Bertoleza trabalhavam à exaustão. No entanto, as economias focavam sempre com Romão e nunca com Bertoleza. Portanto, a igualdade não era absoluta, mas chocava a “boa sociedade”; o fato de viver nas mesmas condições que estas sendo possuidor de fortuna e de cor branca.

Autora:

Yana Azevedo

Graduanda do Curso de Licenciatura
em História da Universidade Federal do
Ceará**Palavras-Chave:**Cotidiano escolar, Nacionalismo, Militarismo,
Colégio Militar do Ceará.**Keywords:**

Daily school, Nationalism, Militarism.

Artigo recebido em:

Agosto de 2012.

Artigo aceito em:

Outubro de 2012.

ARTIGO ORIGINAL**EXPRESSÕES DO IDEÁRIO
REPUBLICANO NACIONAL NO
COTIDIANO ESCOLAR: O ACERVO
FOTOGRAFICO DO COLÉGIO
MILITAR DO CEARÁ (1919-1938)****RESUMO**

O presente trabalho visa demonstrar que os aspectos da relação existente entre elementos do ideário republicano, tais como nacionalismo e militarismo, perpassavam pela dimensão da prática da atividade física enquanto fundamento para a constituição de corpos saudáveis e aptos para o exercício pleno da civilidade. A partir da investigação das formas de expressão no cotidiano escolar e da análise de um acervo fotográfico, buscou-se compreender de que forma estes elementos se faziam presentes na cultura escolar no estado do Ceará, especialmente nas escolas militares, a exemplo do Colégio Militar do Ceará, fundado em Fortaleza em 1919. A escassez de estudos sobre as expressões do nacionalismo a partir de aspectos da cultura escolar no Estado do Ceará constituem a justificativa do presente estudo. Nesse ínterim, o Acervo Fotográfico do Colégio Militar do Ceará constitui-se enquanto objeto que possibilita o estudo das relações entre a educação e o pensamento militar nos anos iniciais da república.

**CIVILIZAÇÃO E PROGRESSO: PRÁTICAS CORPORAIS E
O PROJETO POLÍTICO-CULTURAL REPUBLICANO**

Em um primeiro momento, faz-se necessário definir os conceitos que serão trabalhados no decurso da escrita. Segundo Hobsbawm (1992), o conceito de nacionalismo expressa-se através de um sentimento que surge entre grupos e indivíduos e caracteriza-se pela devoção política enquanto obrigação pública do indivíduo perante a nação. A definição de nacionalismo enquanto elemento relacionado ao conceito de cultura política possibilita a compreensão da ligação existente entre as práticas que visavam à valorização da nação, tais como eram preconizadas pela doutrina militar, e a educação, tendo em vista que a cultura política compõe-

se de um conjunto de código formalizados no interior das instituições de modo geral, e, de modo particular, no Exército e nas escolas militares.

O conceito de cultura escolar também se apresenta enquanto importante subsídio teórico para a abordagem e desenvolvimento do tema. Juliá (2001) compreende cultura escolar como

[...] um conjunto de “normas” que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de “práticas” que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos; normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (2001, p. 10).

A cultura escolar, portanto, não pode ser estudada sem a análise precisa das relações conflituosas que ela mantém com o conjunto das culturas que lhe são contemporâneas, dentre elas a cultura política e a cultura popular.

Pesavento (2004, p. 43) propõe que o “imaginário é um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo”. A partir deste conceito, reafirma-se a prerrogativa da existência de elementos comuns à doutrina militar e ao pensamento pedagógico em voga ao longo da primeira metade do século XX. Para a comprovação dessa hipótese, pretende-se demonstrar a interação dos discursos produzidos pelo Exército e apropriado pelas escolas, as quais se expressam mediante práticas sociais que instituem representações coletivas. Esta apropriação e ressignificação de determinados elementos do discurso militar por parte da escola permite constatar as similaridades entre a visão de mundo da caserna e da escola.

Nas últimas décadas do século XIX, a educação foi considerada como o elemento propulsor do progresso e da civilização. No discurso daqueles que implantaram, no Brasil, o novo regime político em 1889, era preciso construir uma nação em sintonia com os parâmetros de modernidade preconizados pela elite intelectual europeia. Neste íterim, caberia à educação republicana o dever de moldar a consciência da população para viver em um Brasil moderno pautado em uma racionalidade que previa a atividade física nas escolas como elemento que proveria o bem-estar social, a maior aptidão ao trabalho e a formação física de caráter integral.

Desta forma, é possível afirmar que, nas décadas iniciais do século XX, o ambiente escolar era tido essencialmente como espaço onde vieram a se consolidar as práticas relacionadas ao projeto político-cultural do início da República, o qual tinha por base os valores morais e cívicos. Desta forma, a escola, a partir da ideologia patriótica e das práticas cotidianas de caráter cívico-militar, tornar-se-ia o baluarte da construção da identidade nacional.

Era, portanto, no espaço escolar que deveria ocorrer a educação integral do aluno, compreendida por sua formação física e intelectual. Neste íterim, o militarismo teve um papel relevante na política brasileira durante a Primeira República, tendo em vista que a transposição de estruturas de quartéis militares para as escolas fundamenta-se na ideia de que o comprometimento escolar com a formação do aluno concentra-se na hierarquização e na adoção de modelos compatíveis

XIX e nas décadas iniciais do século XX, desenvolveram-se novas possibilidades de circulação da cultura humana, dentre elas a fotografia. Considerada, a partir da renovação da historiografia ocidental proposta pela Escola dos Annales, enquanto um instrumento que possibilita o registro da vida humana em sociedade, a fotografia tornou-se fonte para a construção do conhecimento histórico, tendo em vista que “toda a produção imagética constitui um patrimônio cultural que permite conhecer as singularidades dos grupos retratados e da própria sociedade” (CANABARRO, 2005, p. 39).

Pierre Nora observa que, a partir dos anos 70 do século XX, o texto visual, principalmente a fotografia, passa a fazer parte da escrita da história. O autor salienta que a necessidade de se trabalhar a partir de um conjunto diferenciado de abordagens e corpus documental visando compreender outras dimensões da experiência humana a partir da emergência da História Cultural, possibilitou a valorização das fontes imagéticas. Nesta perspectiva, Chartier (1990) observa que a imagem passou a ser apreendida como documento histórico, ou seja, as propriedades técnicas, estilísticas e iconográficas estão relacionadas a um modo particular de percepção dos fatos, moldada a partir de uma experiência social.

Contudo, as imagens devem ser compreendidas enquanto produtos das sociedades que as fabricaram segundo relações de força e também como tentativas de auto-representação de um determinado grupo social. Sabe-se, no entanto, que as imagens são passíveis de múltiplas interpretações. Por esse motivo, faz-se necessária a análise do caráter de representação da fotografia, bem como a discussão acerca dos aportes teóricos e metodológicos com o intuito de que a dimensão propriamente visual do real possa vir a ser integrada à pesquisa histórica.

As fontes imagéticas permitem ir muito além das meras descrições, justamente porque aportam expressões de realidades vividas. A partir da leitura dos elementos que a compõem, é possível compreender o caráter simbólico expresso a partir de diversos sistemas e códigos de conduta relacionadas às representações sociais.

De acordo com Canabarro (2005, p. 26)

No conjunto de imagens que traduzem o mundo, a fotografia pode servir como uma alternativa a mais de leitura da realidade. Enquanto produto cultural, é uma construção feita por um sujeito mediador, o fotógrafo, que seleciona pessoas e elementos e os enquadra na bidimensionalidade de um espaço a ser recortado. Entre este sujeito e o retratado está a tecnologia, que permite a fixação da cena escolhida. Visto a fotografia ser um produto cultural, a sua construção faz parte de um determinado contexto histórico, que influencia na construção do olhar do fotógrafo, nas representações sociais impressas e no equipamento tecnológico empregado para a tomada da imagem.

Em suma, Mauad conclui que:

Nessa perspectiva, a fotografia é interpretada como resultado de um trabalho social de

produção de sentido, pautado sobre códigos convencionalizados culturalmente. É uma mensagem, que se processa através do tempo, cujas unidades constituintes são culturais, mas assumem funções sógnicas diferenciadas, de acordo tanto com o contexto no qual a mensagem é veiculada, quanto com o local que ocupam no interior da própria mensagem. Estabelecem-se, assim, não apenas uma relação sintagmática, à medida em que veicula um significado organizado, segundo as regras da produção de sentido nas linguagens não-verbais, mas também uma relação paradigmática, pois a representação final é sempre uma escolha realizada num conjunto de escolhas possíveis. Na qualidade de texto, que pressupõe competências para sua produção e leitura, a fotografia deve ser concebida como uma mensagem que se organiza a partir de dois segmentos: expressão e conteúdo. O primeiro envolve escolhas técnicas e estéticas, tais como enquadramento, iluminação, definição da imagem, contraste, cor etc. Já o segundo é determinado pelo conjunto de pessoas, objetos, lugares e vivências que compõem a fotografia. (MAUAD, 1996. p. 79)

Considerando os pressupostos que permeiam a relação entre História e Fotografia, é possível analisar alguns aspectos concernentes à relação entre militarismo e nacionalismo, tais como a prática de esportes e de exercícios militares. Alguns desses registros fotográficos possibilitam a observação de agrupamentos, os quais poderiam ser eminentemente associados a um fator de coesão interna e à configuração de uma identidade particular, a de aluno ou “cadete”. Nas escolas militares, os uniformes, os hinos, os gestos e práticas corporais atuam como elementos que auxiliam na configuração de uma identidade, especialmente no caso dos alunos recém-ingressos. O fato de esses alunos apresentarem-se quase sempre em grupo ao invés de isoladamente nos levam à suposição de que a coletividade deveria suplantar a individualidade, sendo possível ainda inferir que a nação ou o sentimento de amor pela pátria deveria estar acima das vontades individuais.

Como foi dito, a fotografia constitui-se enquanto tentativa de autorepresentação por parte de um grupo social. Nesse ínterim, o que pode ser inferido a partir da análise do acervo fotográfico do Colégio Militar do Ceará é que as imagens visavam às demonstrações de ordem, disciplina, força física, destreza e habilidade por parte dos alunos e que tais aspectos eram considerados pela sociedade que tinham acesso às mesmas como a prova cabal de que a instituição era capaz de manter o controle sobre os corpos, dotando-os de capacidades físicas, técnicas e intelectuais, atendendo à perspectiva da “Mens Sana in Corpore Sano”.

É válido ressaltar, contudo, que as imagens relacionadas às práticas esportivas, ao exercício da Ginástica e da Educação Física, as quais estão associadas às demonstrações de controle e disciplina dos corpos podem ser contrastadas com as informações presentes nas fontes primárias, a saber os boletins internos. Estes registros do cotidiano escolar permitem entrever as estratégias adotadas pelos alunos na tentativa de burlar o rígido modelo de controle baseado em um sistema disciplinar que previa severas punições aos atos de indisciplina. Contudo, a prática da atividade física não possuía a mesma importância para todos os alunos. Através da leitura dos boletins é possível constatar que eram

frequentemente punidos com isolamento os alunos que não compareciam aos exercícios militares.

Cabe ainda diferenciar as práticas consideradas como exercícios de ginástica, tais como lançamento de dardo, salto em distância e altura, voleyball, dentre outras, das práticas consideradas marginais, tais como as danças e o futebol, cuja prática era proibida “devido aos inconvenientes que como a prática demonstrou, trazia ao aproveitamento nos estudos”, levando em consideração que eram frequentes as contusões e lesões graves decorrentes da prática do referido esporte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A utilização de um acervo fotográfico para a compreensão das representações do ideário republicano nacional perpassa pela compreensão de que, em primeiro lugar, a fotografia é um produto social que revela as demandas de um grupo social específico, a saber, os membros integrantes do comando do Colégio Militar do Ceará. É válido ressaltar que este grupo pode ter se utilizado da fotografia para divulgar e legitimar o seu poder, buscando implantar matrizes para as práticas sociais, através das quais se torna possível inferir quais eram os instrumentos adotados pelo Exército para engendrar a construção de modelos ideais de comportamento, bem como fomentar sentimentos de coesão e de identidade nos alunos da referida instituição.

Deve-se ainda considerar o padrão de circulação das fotografias que compõem o Acervo Fotográfico do Colégio Militar do Ceará no período de 1919 a 1938, tendo em vista que estas eram publicadas na Revista Anual da referida instituição e possuíam larga difusão entre os estudantes e seus familiares, os quais se reconheciam como componentes da emergente elite cearense e como elementos que promoviam o progresso intelectual da cidade.

É válido ressaltar, portanto, que as fotografias apresentam as formas de pensamento de uma época, constituindo a sua auto-representação, tendo em vista que o que fica marcado sobre o papel é quase sempre aquilo que a sociedade deseja mostrar de si mesma. A imagem abre espaço para as interpretações, permitindo ao pesquisador visualizar a auto-imagem de uma época, de um grupo, de um governo. Permanece, portanto, para a posteridade, somente aquilo que foi selecionado, especialmente na década de 1920, quando os custos com as fotografias ainda eram bastante elevados e necessitava-se de profissionais para que o trabalho fosse executado.

Através da análise das fotografias do Acervo Fotográfico do Colégio Militar de Fortaleza concernentes ao período de funcionamento do Colégio Militar do Ceará, entre os anos de 1919 e 1938 é possível perceber que as práticas cívico-militares atendiam a múltiplos propósitos, tais como a perpetuação da memória histórica institucional, a exibição das virtudes morais e cívicas inscritas na obra formativa escolar, a ação educadora da escola para o conjunto da sociedade ou a expressão do imaginário sociopolítico da República. As práticas de militarização da infância perceptíveis através da análise das fotografias dos alunos no momento da prática dos exercícios de ginástica demonstram, portanto, como os regimentos internos buscavam aliar a educação moral e cívica às políticas do corpo.

Apesar de este artigo ter por objetivo a realização de um estudo pontual sobre imagens de uma instituição escolar específica, pode-se, a partir delas, inferir sobre características do ideário

republicano nacional, no que tange às instituições e às práticas escolares. É válido ainda ressaltar que o discurso militarizante tal como era perceptível a partir da sua expressão nos regimentos internos e nas normas educacionais, foi implementado por meio de práticas educacionais dos professores e oficiais nas escolas militares, sendo constantemente ressignificado pelas práticas cotidianas dos alunos. Todavia, algumas das ideias que perpassam a escola, as teorias educacionais e a doutrina militar são comuns. Os ideais de racionalidade, homogeneidade, disciplina social, civismo e nacionalismo, estão presentes em larga escala no cotidiano das escolas militares.

Na educação dos corpos encontra-se um dos pontos que permitem perceber as similaridades entre a escola e a caserna. Sem dúvida, a prática da Educação Física relacionada à militarização da educação demonstrou que a introdução e institucionalização da mesma, na primeira metade do século XX, nos estabelecimentos de ensino civis e militares no Brasil está diretamente vinculada às iniciativas militares e relaciona-se à concepção de defesa nacional. Uma questão para ser discutida, portanto, diz respeito à presença militar na educação via ginástica, educação física e práticas de educação do corpo. Nessa medida, uma das hipóteses aqui sustentadas é de que o Colégio Militar do Ceará constituiu-se como um canal de difusão de valores e práticas militares estritamente associados à cultura política nacionalista no Estado do Ceará.

Em suma, através da análise das relações entre os vestígios da cultura material escolar presentes nas fotografias e o cotidiano dos alunos no Colégio Militar do Ceará (1919 – 1938), é possível demonstrar a interação dos discursos produzidos pelo Exército apropriados pela escola, os quais se expressam mediante práticas sociais e institucionais a partir das representações de caráter coletivo presentes nas fotografias e perceber a prática da Educação Física no Colégio Militar do Ceará como estando relacionada ao processo de militarização da educação ocorrido no Brasil na primeira metade do século XX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANABARRO, Ivo. **Fotografia, história e cultura fotográfica: aproximações**. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v.XXXI, n. 2, p. 23-39, dez., 2005.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

JULIÁ, Dominique. **A cultura escolar como objeto histórico**. Revista Brasileira de História da Educação. Campinas: Sociedade Brasileira de História da Educação; Autores Associados, n. 1, jan./jun. 2001.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1989.

MARQUES, Janote Pires; FILHO, Luciano Klein. **O Casarão do Outeiro: Memórias e Ilustrações**. Fortaleza: ABC Editora, 2007.

MARQUES, Janote Pires. **Rememorações: Eduardo Hugo Frota e suas memórias dos tempos do Colégio Militar do Ceará (1931-1936)**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

MAUAD, Ana Maria. **Através da Imagem: Fotografia e História – Interfaces**. Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º 2, 1996, p. 73-98.

NETO, Amarílio Ferreira. **A Pedagogia no Exército e na Escola: a Educação Física brasileira (1880-1950)**. Aracruz, ES: Faculdade de Ciências Humanas de Aracruz, 1999.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SOUZA, Rosa Fátima. **A militarização da infância: expressões do nacionalismo na cultura brasileira**. Caderno Cedes. Campinas. Nº 52, nov. de 2000.

FONTES

Revista “A Defesa Nacional”

CARLOS, M. **Instrução militar nas escolas**. *A Defesa Nacional*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 89, p. 138-139, nov. 1920.

SOMBRA, S. **Pedagogia no exercito**. *A Defesa Nacional*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 279, p. 252-258, 1937.

RESUMOS HISTÓRICOS

RESUMO HISTÓRICO DO COLÉGIO MILITAR DO CEARÁ (março de 1919 a dezembro de 1938). Colégio Militar de Fortaleza, 1982.

ÁLBUM FOTOGRÁFICO

ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS. Colégio Militar do Ceará. 1924.





Autor:

Pedro Arturo Rojas Arenas



Palavras-Chave:

Keywords:

Artigo recebido em:

Setembro de 2012.

Artigo aceito em:

Outubro de 2012.

*Texto presentado en el XI Congreso Mundial de Sociología, realizado en Nueva Delhi, del 18 al 22 de agosto de 1986. Publicado en la Revista Economía y Cultura No. 3 Fusader, Bucaramanga, Colombia, julio de 1986 y en la Revista de la Universidad de Córdoba, No. 4. Montería, Colombia, febrero de 1988. También fue presentado en la XV Conferencia de la Federación Mundial de Estudios del Futuro, WFSF, realizado en Brisbane, Australia entre el 27 de setiembre y el 03 de octubre de 1997.

LA TIERRA ES UN SOLO PAÍS Y LA HUMANIDAD SUS CIUDADANOS*

“Solo en occidente han nacido ciertos fenómenos culturales, que parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez. Solo en occidente hay ciencia en aquella fase de su evolución que reconocemos como válida actualmente”¹

Esta afirmación de Max Weber, en cuanto sostiene que el desarrollo de la razón y de la ciencia solo alcanza su plenitud en Occidente, expresa una visión euro-centrista de la historia del mundo. Ello se explica, en cierta medida, por el hecho que la historia de la humanidad, en los últimos siglos, ha girado en torno a Europa. Sin embargo, esto no corresponde a la situación de hoy.

Ciertamente, el mundo al final del siglo XX presenta nuevos desafíos para la humanidad. Nuevos problemas que corresponden, también, a nuevas necesidades de los cuales apenas se percibía su grande complejidad. Esta nueva situación, aún carece de una conceptualización adecuada para su divulgación general, entre los científicos sociales. Se trata de la cuestión del surgimiento de un nuevo orden internacional.

Algunos indicios señalan el nuevo camino que la humanidad recorrerá en su incesante proceso de desarrollo y renovación. Proceso en el cual el Estado Nacional, sin desaparecer, será enmarcado en un contexto más amplio: El Estado de todas las naciones.

Así como la cuestión del Estado Nacional, aparece como una necesidad en la Europa del Renacimiento y se materializa de forma progresiva en diversos proyectos de estados nacionales, tales como: Inglaterra, Francia, Alemania. -otros estados nacionales, en los siglos subsecuentes, fueron delineándose en todos los continentes- hoy, la humanidad apenas intuye, vislumbra con dificultad, en esa cadena de progreso permanente, la necesidad de una comunidad de naciones autónomas, con un idioma auxiliar común y un sistema administrativo, judicial y ejecutivo global.

El avance de la ciencia y la tecnología, el avance de las

comunicaciones, el diverso desarrollo de las economías nacionales y el mayor grado de interdependencia de la economía mundial, la constitución de organismos culturales y políticos supranacionales, la conformación de comunidades o bloques regionales de naciones y, en particular, la conformación de la Organización de las Naciones Unidas -ONU- constituyen expresión de este singular proceso, de esta maravillosa y revolucionaria época en que vivimos; tan grandiosa como el Renacimiento, tan nueva como prometedora.

La percepción de esta nueva situación, recorre un camino de reflexión que va más allá de la ortodoxia del materialismo histórico. Percepción, a partir de la cual es posible aprehender un nuevo enfoque en la comprensión del desarrollo de la sociedad, en donde la historia económica, política y militar de las naciones y del mundo, es considerada como parte integrante de una historia general del desarrollo del espíritu humano, de la cultura y de sus creencias religiosas.

No se pretende con ello desconocer la importancia del desarrollo material de los pueblos, sino alcanzar una diferente y más compleja visión de unidad con relación al desenvolvimiento de la religión, la ética y demás aspectos de la cultura. De otra parte, este nuevo enfoque de la historia de la humanidad, presupone la adopción de una perspectiva más amplia que supera la interpretación nacional dominante, contribuyendo de esta forma a sentar las bases para que el ser humano alcance ese nuevo nivel de conciencia que implica el concepto de ciudadanía mundial.

Constituyen los más grandes obstáculos a este proceso: el racismo, el nacionalismo exaltado, la excesiva desigualdad económica y social entre las clases y las naciones, la falta de comunicación y de un idioma auxiliar universal, el dogmatismo religioso, el atraso cultural y el preconceito contra la mujer. Sin embargo, en medio de estas grandes dificultades, el siglo XX esboza la aurora de un nuevo día, el inicio de una nueva era, de un nuevo orden mundial que se desplegará en el futuro. Al finalizar el milenio, tenemos el privilegio de asistir al comienzo de una nueva primavera en la historia del mundo.

La cuestión de un nuevo orden internacional, aparece como una tendencia del desarrollo de la humanidad y el principio de soberanía nacional, tal como lo conciben algunos estados, constituye un serio obstáculo en este proceso de construcción de un Estado Mundial Confederado, expresión de una nueva razón, de una novísima lógica que emerge como necesidad en el mundo de hoy.

El paradigma dual, Ciencia-Estado, que ha fundamentado todo el desarrollo del capitalismo y del socialismo contemporáneo, comienza a ser inapropiado al desarrollo de la cultura y del espíritu humano. Este modelo constituyó y aún constituye, en algunas regiones del planeta, un elemento revolucionario.

La unificación de diversas regiones en un solo territorio con un idioma, una cultura y normas jurídicas propias, sobre la base de una economía nacional, representa un hecho extraordinario de incalculable valor en una perspectiva de medio milenio. Promotores indiscutibles de este grandioso proceso han sido la burguesía y el proletariado en todo el mundo.

El desarrollo de la ciencia y la tecnología a un nivel jamás imaginado, ha sido el fundamento de un progreso material sin precedentes que permitiría garantizar la cabal satisfacción de las necesidades de la raza humana. Al mismo tiempo, ha posibilitado a través del avance de las comunicaciones, transformar el planeta en un vecindario.



No obstante, la racionalidad del capital y la racionalidad del estado, han llegado a un extremo de hipertrofia alarmante. Como resultado de esta situación, todos los pueblos de la tierra sometidos a la voracidad insaciable del capital financiero internacional y a la conocida dictadura del proletariado, soportan la más diversas formas de una inaudita violencia. En particular, es el hombre común de los grandes centros urbanos, quien padece el ejercicio directo o sutil de esta terrible violencia, en todos los aspectos de su vida cotidiana.

Aunque el modelo Ciencia-Estado, ha constituido el eje central de toda una época que hoy termina, no se puede afirmar por ello que ha perdido toda su significación, sino que tales cuestiones, han de ser colocadas en una nueva perspectiva.

Así por ejemplo, es evidente que el asunto del desarrollo de la ciencia y la tecnología, no puede continuar basado en el único criterio de rentabilidad económica y utilidad militar, sino que debe considerar otros aspectos fundamentales como el derecho al trabajo y la preservación del sistema ecológico mundial.

Al finalizar esta reflexión, es preciso señalar que la unidad de todos los pueblos de la tierra, constituye el único fundamento sólido para alcanzar una paz duradera. *“El bienestar de la humanidad, su paz y seguridad, son inalcanzables a menos que se establezca firmemente su unidad”².*

NOTAS

¹ Weber, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1967.

² Pasajes de los escritos de Bahá u lláh, p. 190

BIBLIOGRAFIA

BAHA U LLAH. Pasajes de los escritos de Bahá u lláh. Barcelona: Bahaí, 1982.

BERNAL, John. Historia social de la ciencia, Tomo I, Parte IV, Capítulo VII-VIII. Barcelona: Península, 1979

BLOCH, Marc. Introducción a la historia. México: FCE, 1952

CASA UNIVERSAL DE JUSTICIA, La promesa de la paz mundial -una declaración- Bogotá: Nur, 1985.

EFFENDI, Shogui. El desenvolvimiento de la civilización mundial. Buenos Aires: Bahaí, 1972.

KING, Alexander. The first global revolution. New York: Pantheon Books, 1991.

KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARQUEZ Y UTRILLAS, J. L. Perspectivas de un nuevo orden mundial. Barcelona: Bahaí, 1982.

MARX, K. ENGELS, F. Manifiesto do partido comunista. São Paulo: Global, 1988.

MEADOWS, Dennis. Límites do crescimento. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SCHAEFER, Udo. El dominio imperecedero. Barcelona: Bahaí, 1988.

THOMAS Hugh. Una historia del mundo. Barcelona: Grijalbo, 1982.

TOFFLER, Alvin. A terceira onda. Rio de Janeiro: Record, 1980.

WARE, Carolina. Historia de la humanidad, El siglo XX. Vol. 10-12 Barcelona; Planeta, 1982.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1967.

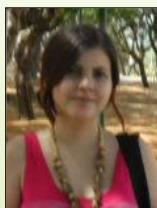




Autora:

Ryanne Freire Monteiro Bahia

Doutoranda do Programa de Pós
Graduação de Sociologia da
Universidade Federal do Ceará



Palavras-Chave:

Keywords:

Resenha recebida em:

Setembro de 2012.

Resenha aceita em:

Outubro de 2012.

RESENHA

PRIMEIRO COMO TRAGÉDIA, DEPOIS COMO FARSA

ZIZEK, SLAVOJ. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*.

Tradução: Maria Beatriz Mendonça. São Paulo: Boitempo, 2011.

A mais recente obra do filósofo e psicanalista Slavoj Zizek, pesquisador do Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana, Eslovênia, editada no Brasil é *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Crítico fervoroso da contemporaneidade, articula em sua análise uma leitura marxista enriquecida pelo olhar lacaniano. A edição brasileira publicada pela editora Boitempo traz um prefácio escrito pelo próprio autor, no qual este expõe de forma sucinta algumas das problemáticas a serem desenvolvidas na introdução e nos dois capítulos seguintes de sua obra. Tal como o faz Mézáros em *O desafio e o fardo do tempo histórico*, Zizek (2011) critica o que denomina de o tempo do capital, que seria o do eterno presente, que se contrapõe ao tempo histórico marxista que é o das transformações, do movimento. Outra crítica central se dá sobre a naturalização da ideologia hegemônica capitalista, a qual mascara decisões de caráter político, sendo, porém, apresentadas tecnicamente como questões de pura necessidade econômica.

A obra de Zizek (2011), apesar de densa, realiza uma transposição didática entre a visão marxista e a realidade imediata de seus leitores. São abundantes as alusões do autor a produções cinematográficas dos mais diversos gêneros, tais como ficção científica, *western* e animação. Essa técnica de produção textual já fora bem sucedida em outra obra do autor: *Como ler Lacan*, onde há uma nítida tentativa de trazer para o entendimento de um público não especializado os conceitos centrais lacanianos. Os temas abordados em *Primeiro como tragédia, depois como farsa* são pautas presentes nos noticiários contemporâneos, como a política de salvamento de *Wall Street*, a representação política de Berlusconi na Itália, os dilemas da questão ecológica, entre outros.

Além das referências centrais de Marx e Lacan, Zizek movimenta de forma contundente as teorias filosóficas de Immanuel Kant, Hegel e de modo mais discreto Kierkegaard. Hegel, por ter influenciado diretamente Karl Marx, o qual avança a partir dele,

possui papel central na análise de Zizek. Não por acaso, no mesmo ano, publica *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic* (2011) sem tradução brasileira.

O primeiro capítulo denomina-se: *É a ideologia, estúpido!* Sempre polêmico, Zizek (2011) se debruça sobre a ideologia dominante do capital, que prega, como também diria Bauman “Soluções individuais para problemas coletivos”, bem como a ideologia da infinitude do capitalismo, além da justificativa da exploração dos mais fracos para que os fortes sobrevivam às crises do sistema. Outrossim, conceitos marxianos que permeiam a obra, enriquece sua interpretação quando traz a idéia de desejo em Lacan para melhor elucidar a questão do fetiche. Para além da análise da estrutura, produz uma reflexão sobre os sustentáculos subjetivos do capital através desta categoria-chave. “A pressão incessante para escolher envolve não só a ignorância acerca do objeto de escolha, como também, de modo ainda mais radical, a impossibilidade subjetiva de responder à pergunta do desejo.” (ZIZEK, 2011, p. 61)

O livro em sua plenitude defende um posicionamento político; trata-se, como declara o autor, de uma análise engajada. Enfrenta o desafio de propor o comunismo como alternativa ao capitalismo global. Falar em comunismo após a derrocada do “socialismo real” exige coragem e paciência. Por isso, Zizek (2011) ao falar em comunismo não se refere aos acontecimentos da extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), mas “uma volta ao ponto de partida”, ou para fazer referência a Kierkegaard “o processo revolucionário não envolve um progresso gradual, mas um movimento repetitivo, um movimento de *repetir o princípio* várias vezes.” (ZIZEK, 2011, p. 79)

No segundo e último capítulo, Zizek (2011) expõe o que ele denominou de *A hipótese comunista*, e que intitula o capítulo em lide, respondendo Eric Hobsbawn quando rete questiona: “O socialismo fracassou, o capitalismo está falido. O que vem depois?” A resposta do pensador esloveno é direta: o comunismo. E parte de uma premissa básica: o que é comum a todos os seres humanos? Quais os bens e direitos dos quais ninguém deveria estar alijado? Para que todos possuam acesso à boa saúde, educação de qualidade, moradia, alimento, meio ambiente sustentável, é preciso que se pense no comunismo. Pois, tal como foi enunciado por Karl Marx, as condições precípuas do capital são a concorrência, a exploração dos recursos naturais no tempo do capital, que tende a inviabilizar a recuperação destes mesmos recursos. Tudo dentro do capitalismo torna-se mercadoria, e as desigualdades são condição *sine qua non* de sua existência e desenvolvimento *sociometabólico*¹. Para que poucos tenham muito, muitos terão pouco, para que um produto seja valorizado no mercado, ele não deve ser demasiado acessível, tal lógica obstaculariza as condições de pleno gozo de seus direitos, tais como o de ir, vir e permanecer, pois, enquanto alguns vão de ônibus precários, outros irão de carro importado, assim como poucos terão acesso a um capital cultural² que lhes possibilite o ingresso às universidades mais consagradas e aos empregos mais almejados; a maior parte da população terá uma instrução que frequentemente já é precoce na primeira esfera de socialização, a família. Uma vez que o capitalismo orienta seus valores no individualismo, para Zizek (2011) o comunismo, diferentemente do socialismo, pauta-se no “uso público da razão” de Kant.

Para melhor compreendermos do que se trata, expliquemos brevemente o imperativo categórico kantiano. Este de forma simplificada pode ser traduzido como: se você deseja fazer algo,

antes de executá-lo, reflita primeiro: E se todos fizessem o mesmo, isso seria bom para a humanidade? Se não for, não o faça! Ou seja, mesmo dentro da esfera de ação individual, as ações possuem repercussão mundial. O que o imperativo categórico representa é a ideia de responsabilidade planetária, apaixonadamente defendida por sociólogos como Edgar Morin, e, não por acidente, condiciona as discussões ecológicas de Hans Jonas em *O Princípio da Responsabilidade*. Este estudo pode ser lido como uma espécie de tratado de bioética no sentido de ética para a vida, ou mesmo como uma reelaboração do imperativo categórico centrado na questão ambiental. O uso público da razão, categoria kantiana invocada ao longo de toda a obra, embora melhor desenvolvido no segundo capítulo, disserta que as bases de uma sociedade mais justa se dá sob o alicerce de uma consciência comum, que pense nas pessoas, antes de tudo, sob o qualificativo que nos une: os de seres humanos. Antes de sermos brasileiros, franceses ou angolanos, somos igualmente habitantes de um ecossistema mundial. Antes de pensarmos como o Brasil possa elevar o Produto Interno Bruto (PIB) mais que a China, por que não pensarmos em propiciar aos países africanos condições mínimas de um desenvolvimento humano saudável? Conforme Zizek (2011), esta questão é impensável dentro da lógica capitalista. Por isso, o autor propõe o comunismo como caminho a ser trilhado. Mas como instaurar o comunismo? Não negando sua formação filosófica, Zizek (2011) aponta para uma proposição: convida-nos a pensar o tempo em que vivemos e, uma vez mais, recorrendo a Kant, conclama o leitor: Obedeça, mas pense! O pensamento crítico seria um escudo contra as armadilhas ideológicas permeadas pela intolerância e pelo narcisismo das pequenas diferenças. Para Zizek (2011), o totalitarismo e o fundamentalismo são faces da crise interna do capital; tentativas de ordenar o caos, trazer certezas, conferir uma ilusória firmeza em tempos de liquidez.³

Notas:

¹Termo utilizado por Mészáros para se referir à capacidade do capital de crescer, renovar-se, adaptar-se ao social.

²O *capital cultural* envolve um conjunto de saberes, que estão além dos ensinados em ambiente escolar. Entretanto, o capital escolar é importante para que se tenha excelência nesses outros saberes. O *capital escolar* é desigual para os indivíduos, tendo em vista que existe uma esfera de socialização anterior à escola: a família. E esta já possibilitou um ganho de capital cultural, o qual é diferenciado conforme as origens sociais. Assim, uma criança proveniente das classes populares, cujo capital cultural é desprestigiado pelo capital escolar tem menor probabilidade de obter o domínio da norma culta, da etiqueta, da apreciação das artes (ou seja, *competência cultural*), típico do capital cultural das elites do que uma criança proveniente das classes altas. Dessa forma, a aquisição do capital escolar, que depende do capital cultural fornecido primeiramente pela família, é desigual. É sob esse alicerce desigual, que os sujeitos irão ocupar suas posições dentro do campo e construir seu *habitus*.

³Liquidez no sentido adotado por Bauman, que denomina Modernidade Líquida a contemporaneidade, acentuando seu caráter inseguro, veloz e privatizante.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Vida a crédito: conversas com Citlali Roviroso- Madrazo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JONAS, Hans. *O Princípio da Responsabilidade*. [S.l.]: Contraponto Editora, 2006.

MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 3 ed. São Paulo: Cortez; Distrito Federal: UNESCO, 2001.

ZIZEK, SLAVOJ. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução: Maria Beatriz Mendonça. São Paulo: Boitempo, 2011.

KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964.



