



MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

Antonio Vieira da Silva Filho

Arlison dos Santos Gomes

Organizadores

E N S A I O S

I N T E R D I S

C I P L I N A R E S

E M H U M A N I D A D E S



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

José Jackson Coelho Sampaio

VICE-REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

EDITORA DA UECE

Erasmus Miessa Ruiz

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Luciano Pontes	Lucili Grangeiro Cortez
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	Luiz Cruz Lima
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso	Manfredo Ramos
Francisco Horacio da Silva Frota	Marcelo Gurgel Carlos da Silva
Francisco Josénio Camelo Parente	Marcony Silva Cunha
Gisafran Nazareno Mota Jucá	Maria do Socorro Ferreira Osterne
José Ferreira Nunes	Maria Salette Bessa Jorge
Liduína Farias Almeida da Costa	Silvia Maria Nóbrega-Therrien

CONSELHO CONSULTIVO

Antonio Torres Montenegro UFPE	Maria do Socorro Silva de Aragão UFC
Eliane P. Zamith Brito FGV	Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça UNIFOR
Homero Santiago USP	Pierre Salama Universidade de Paris VIII
Ieda Maria Alves USP	Romeu Gomes FIOCRUZ
Manuel Domingos Neto UFF	Túlio Batista Franco UFF

Antonio Vieira da Silva Filho
Arlison dos Santos Gomes
Organizadores

E N S A I O S

I N T E R D I S

C I P L I N A R E S

E M H U M A N I D A D E S



Fortaleza | Ceará
2020

ENSAIOS INTERDISCIPLINARES EM HUMANIDADES III

© 2020 *Copyright by* Antonio Vieira da Silva Filho e Arilson dos Santos Gomes
(ORGS.)

IMPRESSO NO BRASIL / *PRINTED IN BRAZIL*
EFETUADO DEPÓSITO LEGAL NA BIBLIOTECA NACIONAL

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – *Campus* do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel.: (85) 3101-9893 – Fax: (85) 3101-9893
Internet: www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Erasmu Miessa Ruiz

PROJETO GRÁFICO E CAPA
Carlos Alberto Alexandre Dantas
carlosalberto.adantas@gmail.com

REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO
Felipe Aragão de Freitas Carneiro
felipearagaofc@hotmail.com

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Bibliotecária: Lúcia Oliveira CRB - 3/304

E59 Ensaios interdisciplinares em humanidades III [recurso eletrônico] / Antonio Vieira da Silva Filho, Arilson dos Santos Gomes (organizadores). - Fortaleza: EdUECE, 2020.

Livro eletrônico.

338p.

Isbn: 978-65-86445-03-9 (*E-book*).

1. Humanidades - Discursos, ensaios e conferências. I. Silva Filho, Antonio Vieira da. II. Gomes, Arilson dos Santos. III. Título.

CDD: 378

SUMÁRIO

PREFÁCIO • 9

Arilson dos Santos Gomes

Antonio Vieira da Silva Filho

MANIPULAÇÃO IDEOLÓGICA, AFETOS E AGENDA ECONÔMICA: PROPOSTA DE ANÁLISE DO DISCURSO CRÍTICA DA SESSÃO PARLAMENTAR EM VOTAÇÃO AO IMPEACHMENT DA PRESIDENTA DILMA ROUSSEFF • 27

Fábio Paulino de Oliveira

Francisco Vítor Macêdo Pereira

COOPERATIVISMO, UBUNTU-BISOIDADE E UJAMAA COMO CATEGORIAS ANALÍTICAS • 52

Farã Vaz

Bas 'Ilele Malomalo

ESTUDO HISTÓRICO-LEXICAL DE ESCRITURAS DE COMPRA E VENDA DE ESCRAVOS DA PROVÍNCIA CEARENSE DO SÉCULO XIX • 77

Francisca Lisiani da Costa Rodrigues

Expedito Eloísio Ximenes

NEGRITUDE SILENCIADA: REPRESENTAÇÕES SOBRE A POPULAÇÃO AFRODESCENDENTE ENTRE JOVENS DO ENSINO MÉDIO EM CASCAVEL, CEARÁ • 103

Francisco Deoclécio Carvalho Galvão

Edson Holanda Lima Barboza

**LETRAMENTO VISUAL CRÍTICO, DISCURSOS E
PERFORMANCES NA RECONTEXTUALIZAÇÃO EM REDAÇÕES
NOTA MIL DO ENEM • 124**

Francisco Jeimes de Oliveira Paiva

Ana Maria Pereira Lima

**DO TERREIRO AO TEMPLO: COMO ELEMENTOS DAS
PRÁTICAS CULTURAIS DE MATRIZ AFRICANA SÃO
REPRESENTADOS NOS CULTOS PENTECOSTAIS • 151**

Francisco Rejanio de Sousa Silva

José Weyne de Freitas Sousa

**“NO CEARÁ NÃO TEM MAIS ÍNDIOS!”: NOTAS PARA A
COMPREENSÃO DO SUPOSTO “DESAPARECIMENTO” DOS
POVOS INDÍGENAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO
XIX • 173**

George Sousa Cavalcante

Antonio Vieira da Silva Filho

Caroline Farias Leal Mendonça

**A FORMAÇÃO DO ESTADO NACIONAL GUINEENSE E AS
PERCEPÇÕES EM TORNO DE SUAS VIOLÊNCIAS: UMA
LEITURA INTERDISCIPLINAR DAS NARRATIVAS DE ABDULAI
SILA • 199**

Ianes Augusto Cá

Francisco Vítor Macêdo Pereira

**FILOSOFIA DO SAMBA: CRÍTICA IRREVERENTE DE VALORES
E EXPRESSÃO TRÁGICA DE AFETOS • 224**

Ivan Maia de Mello

COMPREENSÃO LEITORA E TEXTO VERBO-IMAGÉTICO • 244

Josélia Cruz da Silva

Mariza Angélica Paiva Brito

O DIABO EUROPEU EM TERRAS AMERÍNDIAS NO SÉCULO XVI: UM ESTUDO A PARTIR DO TEATRO ANCHIETANO • 268

Maycom Cleber Araújo Sousa

Fábio Eduardo Cressoni

NOTAS INICIAIS DE UMA PESQUISA SOBRE RESSONÂNCIAS MOURAS NA MÚSICA DE ELOMAR • 284

Valdinez Claudio Oliveira da Silva

Larissa Oliveira e Gabarra

DISCURSOS E IDEOLOGIAS NOS CONGRESSOS PAN-AFRICANOS DA DIÁSPORA (1900-1945) • 306

Wendel Damasceno Oliveira

Larissa Oliveira e Gabarra

AUTORES • 330



PREFÁCIO

Arilson dos Santos Gomes

Antonio Vieira da Silva Filho

AO ASSUMIRMOS A RESPONSABILIDADE DE PREFACIAR E ORGANIZAR esta obra coletiva, em seu terceiro volume, sentimo-nos instigados a esboçar as ações fundantes para a institucionalização de uma universidade e de um programa de pós-graduação procedente de um propósito inovador. Espaços em que o ser humano, em sua totalidade, principalmente possibilitado pelas ferramentas acadêmicas, tem um destaque incomensurável na resolução dos complexos desafios atinentes às nossas existências em uma sociedade e em um mundo historicamente sobrecarregado de conflitos e contradições.

O projeto de lei da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) foi aprovado na Comissão de Trabalho, Administração e Serviços Públicos da Câmara dos Deputados em Brasília no ano de 2008. Entre as linhas de sua finalidade, destaca-se a ampliação da oferta de ensino superior e, ao mesmo tempo, da geração de conhecimentos científicos e tecnológicos necessários ao desenvolvimento, à prosperidade e ao bem-estar dos brasileiros e das populações envolvidas dos países de Língua Portuguesa, além de contribuir de forma estratégica em defesa e fortalecimento do bloco da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP).

Fundada em 2010, sob o amparo da Lei n. 12.289, dando início às suas atividades acadêmicas em 2011, a Unilab é uma Instituição Federal de Ensino Superior que possui a missão específica de formar quadros para promover e fortalecer a integração internacional solidária entre o Brasil e os demais países membros da CPLP, incluindo o Timor Leste e, em especial, os países africanos, bem como dar impulso ao desenvolvimento regional, notadamente da Região do Maciço de Baturité, promovendo a formação e o intercâmbio cultural, científico e educacional na perspectiva da cooperação Sul-Sul.

A referida instituição está instalada nas cidades de Redenção e Acarape, no Ceará, e em São Francisco do Conde, na Bahia. Seus recursos humanos e materiais foram pensados e estão sendo desenvolvidos e consolidados para formar indivíduos e coletivos no enfrentamento e superação das desigualdades sociais em níveis regional, nacional e internacional. A relação de cooperação solidária com os países africanos de Língua Portuguesa denota um simbolismo histórico na escolha da localização e do nome de seus *campi*. Com sede no interior do Ceará, na cidade de Redenção, a Unilab possui dois *campi*: Liberdade e Aurores; na cidade de Acarape, está localizado o *Campus* dos Palmares; no estado da Bahia, em São Francisco do Conde, encontra-se o *Campus* dos Malês. Como destacam Deolindo de Barros e Silvia Garcia Nogueira (2015), trata-se de uma universidade cheia de simbolismos, já que a cidade de Redenção foi escolhida justamente por ser a primeira cidade brasileira a abolir a escravidão, em 1883. “Tratando ainda de seus simbolismos, o *Campus* dos Malês está situado em

um município que concentra o maior percentual de indivíduos negros no país, conforme dados do IBGE” do ano de 2010 (BARROS; NOGUEIRA, 2015, p. 126). Outro destaque refere-se ao fato de a Unilab surgir em um contexto das políticas de promoção da igualdade racial a partir dos impulsos do movimento negro às ações afirmativas e à educação das relações étnico-raciais.

Diante dos desafios da criação de uma universidade que propunha a interiorização e a internacionalização do conhecimento em regiões historicamente colonizadas, com reflexos culturais, econômicos, políticos e sociais persistentes na contemporaneidade, a pós-graduação na área das Humanidades evidenciou-se como um percurso necessário.

O Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH) teve o seu curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) recomendado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) em 2015, com início dos seus trabalhos a partir de 2016. O mestrado propõe a elaboração de conhecimentos que visam à superação das desigualdades regionais e internacionais, advindos das interações e dos diálogos entre as diferentes disciplinas, respaldadas pelo convívio entre os distintos sujeitos, culturas, nacionalidades e pertencimentos étnico-raciais e de gênero. Nesse escopo, a área de concentração do mestrado – de Estudos Interdisciplinares em Humanidades – assume a finalidade de desenvolver, em nível de pós-graduação, a insigne missão da universidade no que atine à formação omnilateral do ser humano, levando em consideração a sua formação técnica, humanística e científica, comprometida com a pesquisa e/ou docência

de natureza interdisciplinar e intercultural, em consonância com a disposição solidária e progressista de redesenho epistemológico e de compleição ética decoloniais do próprio projeto de interiorização e integração internacional da Unilab.

Por seu caráter internacional, a Unilab tem firmado parcerias e assinado acordos oficiais de cooperação acadêmica com instituições de ensino do Timor Leste e das nações-membro da CPLP, especialmente com a África lusófona. O programa, desse modo, tem a finalidade de dar continuidade à efetivação dessas parcerias através de intercâmbio dos nossos professores e de professores de universidades dos países parceiros – para o desenvolvimento de atividades e a troca de experiências dos/nos diferentes contextos acadêmicos.

O mestrado disponibiliza cotas para negros, indígenas, quilombolas e pessoas trans e reserva ainda vagas para pessoas com deficiência, respeitando a legislação vigente. A metade do total de vagas, a cada entrada, é destinada a candidatos do Timor Leste e dos países africanos parceiros: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Trata-se de política institucional, conforme o Regimento e o Estatuto da Unilab, que se volta para o ingresso de estudantes oriundos dos países parceiros, sejam estes egressos da própria graduação da Unilab e/ou estudantes internacionais residentes nos Estados-membro parceiros da cooperação solidária internacional. A seleção é realizada uma vez por ano, oferecendo a oportunidade para candidatos de São Francisco do Conde e dos países parceiros realizarem todo o processo seletivo em seu lugar de origem. Em

São Francisco do Conde, o processo seletivo é aplicado no *Campus* dos Malês; nos países parceiros, as Embaixadas do Brasil nesses países colaboram para a aplicação das provas. Os candidatos oriundos dessas nações, residentes em seus países de origem, possuem, assim, a mesma oportunidade que os candidatos brasileiros para ingresso no mestrado.

Se, por um lado, a disposição do mestrado se volta para a efetivação e a consolidação da cooperação internacional, por outro lado, essa mesma disposição se volta à minimização das dificuldades e desigualdades regionais, em especial da região do Maciço de Baturité, com a finalidade de mitigação dos efeitos sociais da pobreza, principalmente na formação, em nível de pós-graduação, de professores dos municípios e do estado da federação atuantes na região, assim como na formação de quadros mais qualificados da administração pública em projetos de professores, servidores, agentes públicos e estudantes pertencentes ao mestrado ou em parceria com suas ações junto às comunidades, às escolas do Maciço, às secretarias de educação e de ação social dos municípios da região e ainda de Fortaleza e sua região metropolitana.

A interdisciplinaridade, de maneira abrangente, pode ser definida como a interação e o diálogo entre as disciplinas. Um dos seus objetivos é a crítica universitária do saber de modo a explorar as zonas intermediárias das disciplinas e adequar as atividades universitárias às necessidades socio-profissionais ou econômicas para superar o fosso que ainda separa a universidade da sociedade (BERGER apud JAPIAS-SU, 1976), situação propositiva às ações do programa. Ademais, a interdisciplinaridade não é apenas um conceito teó-

rico, impõe-se como uma prática, portanto o conhecimento e a prática produzidos nesse campo são indissociáveis.

O mestrado possui duas linhas de pesquisa: 1) Educação, Política e Linguagens; e 2) Trabalho, Desenvolvimento e Migrações. Essas linhas de pesquisa não se apresentam dissociadas e estanques, ao contrário, as linhas desenvolvem uma interseccionalidade a partir do diálogo efetivo dos docentes com os estudantes e dos docentes entre si. Por sua vocação interdisciplinar, o mestrado incentiva o diálogo e a transversalidade entre as diferentes áreas do saber. Possui um corpo docente com formação em diferentes áreas das humanidades e, para pôr em prática a transversalidade e o diálogo entre as diferentes áreas, o mestrado oferta disciplinas com dois professores de diferentes áreas, além de incentivar a produção conjunta entre os docentes e discentes. Essa transversalidade se apresenta ainda no compartilhamento de orientação das pesquisas dos estudantes pelos professores da mesma linha e de linhas distintas. Esses compartilhamentos aos professores com formações distintas, de linhas de pesquisa também distintas, propiciam a partilha de concepções, abordagens e visões da realidade em permanente diálogo com os estudantes. Outro aspecto relevante é a formação crítica em relação a alguns aspectos do conhecimento eurocentrado. Os estudantes têm uma formação também voltada para a produção de conhecimentos na América Latina e na África, em especial a África lusófona, o que lhes permite uma inserção formativa em temas e abordagens variados do conhecimento produzido nos Estados Unidos e nos países da Europa. O mestrado tem como premissa, desse modo,

manter um colegiado de docentes com formação disciplinar diversificada, estimulando o reconhecimento das inúmeras cosmovisões de mundo e heterogêneas ferramentas teóricas e metodológicas às pesquisas, elementos motivadores à troca de experiências no campo Interdisciplinar das Humanidades.

Essa troca de experiências e a inserção nas discussões da área interdisciplinar passam também por cooperações e parcerias regionais com outros programas de pós-graduação de universidades do Nordeste, tais como o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (PPGCISH/UERN) e o Mestrado Interdisciplinar em História e Letras da Universidade Estadual do Ceará (MIHL/UECE) e o Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (Universidade Federal da Bahia; Universidade do Estado da Bahia; Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia, Universidade Estadual de Feira de Santana, Laboratório Nacional de Computação Científica, Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial e *Campus* Integrado de Manufatura e Tecnologia).

Essas três pós-graduações parceiras do MIH da Unilab mencionadas acima estão contribuindo com a presente edição dos *Ensaio Interdisciplinares em Humanidades*. Contamos ainda com a cooperação e parceria, mediante desenvolvimento de pesquisas interinstitucionais de docentes e discentes, do Mestrado Acadêmico *Intercampi* em Educação e Ensino (MAIE) da Universidade Estadual do Ceará (UECE), localizado no interior do Ceará, nas Regiões do Vale do Baixo Jaguaribe e do Sertão Central (Faculdade de Filosofia

Dom Aureliano Matos e Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central).

O conhecimento delineado no MIH, envolto ao senso crítico e à práxis, torna-se potencializador contumaz das mudanças e das transformações das mais duras realidades. Nesse sentido, a superação das fronteiras disciplinares e o reconhecimento dos distintos saberes, com a contribuição do campo interdisciplinar, constituem-se, de fato, como um recurso indispensável para uma formação que resiste à fragmentação e alude igualmente à horizontalidade dos saberes, conforme Boaventura Sousa Santos (2009), com a contribuição das variadas disciplinas humanas e sociais, rumo a um caminho de igualdade para o desenvolvimento.

Há de se destacar que, desde a sua origem, em consonância com as diretrizes da Unilab, o mestrado contribui para a formação de dezenas de profissionais que atuam em áreas sociais no Brasil e no exterior, sobretudo em Países Africanos de Língua Portuguesa (Palop), a saber: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Os egressos do mestrado atuam em setores como Ensinos Básico, Fundamental, Médio e Superior, Administração, Assistência Social, Saúde, Educação, Gestão Escolar, Gestão Cultural e Artes.

Os estudos a serem apresentados nesta coleção de ensaios são frutos de ações coletivas de pesquisadores vinculados ao mestrado – estudantes e docentes – e de convidados de outras pós-graduações interdisciplinares, que contribuem, através das variadas narrativas desenvolvidas com arcabouços teóricos e metodológicos diversos, para a interpretação real do mundo em que vivemos, nas quais os

pontos de vista, com a intersecção e transversalidade entre as disciplinas, faz brotar a interdisciplinaridade.

O primeiro capítulo, intitulado “Manipulação ideológica, afetos e agenda econômica proposta de análise de discurso crítica da sessão parlamentar em votação ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff”, de autoria de Fábio Paulino de Oliveira e Francisco Vítor Macêdo Pereira, apresenta um texto instigante ao processo democrático representativo. Nele são problematizados os pronunciamentos dos votos favoráveis à admissibilidade da denúncia de crime de responsabilidade da Presidenta da República, emitidos na Sessão Plenária da Câmara dos Deputados de 17 de abril de 2016. O objetivo do texto se volta à investigação da relação entre a manipulação discursiva de afetos sociais e a disputa de agendas econômicas, encerrada nas justificativas desses votos parlamentares associados a grupos constituintes de determinado espectro político de um *éthos* conservador.

Com o título de “Cooperativismo, ubuntu-bisoidade e ujamaa como categorias analíticas”, os pesquisadores Farã Vaz e Bas’Ilele Malomalo, por meio da perspectiva africana, analisam a crise planetária (desigualdade e depredação ambiental) causada pelo capitalismo e desenvolvimento extrativista econômico, exigindo que se pensem as alternativas para a construção de uma nova sociedade, fundada nos valores ancestrais. O texto tem por escopo problematizar as diferentes concepções de cooperativismo com base na filosofia do pensamento coletivo africano. Faz uma análise histórica e conceitual do cooperativismo desde o seu surgimento na Europa e interpreta as noções de filosofia de

ubuntu, bisoidade e ujamaa, destacando a sua relação com a filosofia cooperativista ocidental. Destaca que a solidariedade africana aponta para a construção de uma sociedade assente na ética biocêntrica, que requer o cuidado recíproco entre as três comunidades de vida precitadas.

Francisca Lisiani da Costa Rodrigues e Expedito Eloísio Ximenes, em “Estudo Histórico-Lexical de escrituras de compra e venda de escravos da província cearense do século XIX”, realizam uma pesquisa que consiste da análise linguística e histórica de documentos oitocentistas do Ceará referentes à escravidão, especificamente à transação comercial envolvendo as pessoas escravizadas. Os pesquisadores fundamentam a proposta na Filologia, na Lexicologia, na Cultura e na História Social. Os resultados das pesquisas apontam que o léxico é capaz de conservar ou modificar seu sentido de acordo com as concepções ideológicas e culturais vigentes na sociedade no momento em que é registrado. Para os pesquisadores, esses aspectos ajudaram a compreender um pouco da história da nossa língua e da história do Ceará nos Oitocentos no que se refere à escravização de negros.

Em “Negritude silenciada: representações sobre a população afrodescendente entre jovens do ensino médio em Cascavel, Ceará”, Francisco Deoclécio Carvalho Galvão e Edson Holanda Lima Barboza evidenciam que, apesar das lutas do movimento negro, permanece nos discursos oficiais a ideologia da miscigenação e da convivência harmoniosa entre povos e culturas. Para os autores, no âmbito educacional, somente a partir da Lei n. 10.639/2003, buscou-se problematizar as questões raciais, positivando a história e a cultura africana e afrodescendente, além de compreender

como jovens desse nível de ensino percebiam a população negra brasileira e suas relações com o mundo do trabalho e com a mídia televisiva. Assim, o texto divulga o resultado de uma pesquisa realizada com estudantes durante uma feira de ciências do ensino médio realizada em duas escolas da rede pública estadual localizadas no município de Cascavel, Ceará.

O quinto capítulo, intitulado “Letramento visual crítico, discursos e *performances* na recontextualização em redações nota mil do ENEM”, Francisco Jeimes de Oliveira Paiva e Ana Maria Pereira Lima identificam e analisam as estratégias de recontextualização na compreensão multimodal de textos verbo-visuais usados pelos/as participantes para a produção de sentidos em redações nota mil do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Os resultados comprovaram que a composição multimodal da proposta de redação (2016) se estrutura de forma relativamente estável, demandando dos/as participantes uma análise visual crítica das informações/fatos e opiniões para o desenvolvimento de argumentos produtivos, geralmente recontextualizados por rearranjo e adição.

Em “Do terreiro ao templo: como elementos das práticas culturais de matriz africana são representados nos cultos pentecostais”, Francisco Rejanio de Sousa Silva e José Weyne de Freitas Sousa têm como objetivo fazer uma leitura das formas de representação de elementos culturais de religiões de matriz africana nas práticas culturais das igrejas pentecostais. A pesquisa desenvolveu-se principalmente a partir da observação de celebrações de algumas igrejas pentecostais independentes – além da Igreja Uni-

versal do Reino de Deus, neopentecostal – e das celebrações da umbanda e do candomblé, de matriz afro, nos municípios de Maracanaú e Fortaleza, no Ceará, e nos municípios da região metropolitana de Salvador, na Bahia, além da análise de documentos sobre a história do protestantismo brasileiro e da cultura africana no Brasil e seus respectivos desdobramentos.

O sétimo capítulo, intitulado “‘No Ceará não tem índios!’: notas para a compreensão do suposto ‘desaparecimento’ dos povos indígenas na segunda metade do século XIX”, George Sousa Cavalcante, Antonio Vieira da Silva Filho e Caroline Leal Farias Mendonça analisam a resistência, permanência e continuidade histórica (no sentido de luta política) dos índios cearenses diante da invisibilidade produzida pelas instituições científicas e políticas cearenses. Para os pesquisadores, esse processo de invisibilidade produziu prejuízos que ainda hoje repercutem no reconhecimento de sua identidade e do seu direito à posse da terra. Neste capítulo, os autores apresentam um ponto de vista acerca do histórico de construção dessa contestação da presença indígena em solo alencarino a partir de uma perspectiva interdisciplinar, que põe em diálogo a História, a Filosofia e a Antropologia.

O oitavo capítulo, denominado “A formação do Estado nacional guineense e as percepções em torno de suas violências: uma leitura interdisciplinar das narrativas de Abdulai Sila”, Ianes Augusto Cá e Francisco Vítor Macêdo Pereira descortinam nas narrativas do escritor guineense Abdulai Sila o potencial de uma investigação extensiva e totalizante – a propósito das atualizações da violência na formação do Estado nacional guineense. O objetivo do estudo traduz-se

como leitura interdisciplinar: em torno das representações dessas violências na formação do que ora se concebe como a nacionalidade ou a identidade nacional guineense. Nas linhas teóricas dos Estudos Culturais, dos Estudos Pós-Coloniais/Decoloniais e dos Estudos Africanos, as narrativas de Abdulai Sila assinalam as diversas faces de violências, em suas múltiplas dimensões políticas, culturais e sociais.

Em “Filosofia do samba: crítica irreverente de valores e expressão trágica de afetos”, Ivan Maia de Mello, na perspectiva trágica de Friedrich Nietzsche, realiza uma análise do discurso poético de algumas letras de sambas nacionais, de modo a elucidar como os sambistas expressam uma compreensão crítica dos valores predominantes na sociedade brasileira e uma afirmação trágica da experiência afetiva de relação com os acontecimentos da existência. O autor conclui que o samba constituiu-se como território existencial subjetivo que realiza uma crítica irreverente dos valores da sociedade burguesa brasileira e toda uma expressão trágica de afetos que são transmutados em seu valor e definem uma estética da existência. A heterogeneidade estilística corresponde à riqueza de experiências de tais processos de subjetivação, em que os sambistas se constituem a si mesmos como sujeitos.

Sob o título de “Compreensão leitora e texto verbo-imagético”, Josélia Cruz da Silva e Mariza Angélica Paiva Brito interpretam o ambiente escolar como um espaço instigador de ideias e ressignificações de sentido no campo textual. A leitura dentro do cerne comunicativo proporciona ao aluno não somente a formação crítica, mas inclui em suas incumbências um delinear de diferentes estratégias

cognitivas para se alcançar a compreensão leitora através de textos verbo-imagéticos. Nesse sentido, a pesquisa tem como objetivo investigar, por meio da pesquisa-ação, a contribuição da composição textual verbo-imagética como elemento de suporte também enunciativo e fomentador para a compreensão leitora do aluno.

No décimo primeiro capítulo, “O diabo europeu em terras ameríndias no século XVI: um estudo a partir do teatro anchietano”, Maycom Cleber Araújo Sousa e Fábio Eduardo Cressoni investigam como, em pleno século XVI, a ferramenta do teatro foi utilizada pela Companhia de Jesus na tentativa de se promover a conversão de povos indígenas que habitavam a América portuguesa. No texto, os autores analisam como a ordem concebia o outro a partir desse instrumento, assim como discutem, a partir do *Auto da Festa de São Lourenço* (1583), texto teatral redigido por José de Anchieta, sobre a retórica da alteridade jesuítica. Os pesquisadores consideram que, pela tradução do outro, a Companhia de Jesus buscava a salvação não apenas dos povos indígenas expostos à obrigatoriedade do projeto de catequese e conversão, mas a sua própria salvação.

Em “Notas iniciais de uma pesquisa sobre ressonâncias mouras na música de Elomar”, Valdinez Claudio Oliveira da Silva e Larissa Oliveira e Gabarra, em seus estudos, propõem-se a traçar considerações iniciais de uma pesquisa que procura estabelecer um diálogo entre os aspectos literários, historiográficos e estéticos da obra musical de Elomar Figueira Mello. No texto, o processo histórico ocidental pode ser apontado como uma das consequências do silenciamento da influência da cultura moura sobre a obra

em análise. A cultura moura pode ser compreendida como um amálgama cultural de origem negra do Norte da África, dos berberes, que chega ao Nordeste brasileiro por meio da presença europeia, principalmente ibérica. A pesquisa se desenvolve a partir da perspectiva de que a obra do compositor Elomar está inserida numa teia de práticas, representações, expressões e circulações de elementos temáticos do sertão nordestino e do mundo mouro.

Por fim, é apresentado o texto de Wendel Damasceno Oliveira e Larissa Oliveira e Gabarra, intitulado “Discursos e ideologias nos Congressos Pan-Africanos da Diáspora (1900-1945)”. O texto destaca que o Pan-Africanismo foi uma das principais ideologias políticas que esteve presente nos debates em torno dos caminhos tomados pelos movimentos de libertação nacional no continente africano e nas lutas pela emancipação dos descendentes de africanos na diáspora. O trabalho possui como objeto de estudo a emergência do discurso pan-africanista entre os anos de 1900 e 1945. A periodização se justifica na medida em que o ano de 1900 marca um momento de inflexão na tomada de consciência da necessidade de formação de um movimento político organizado que objetivasse a emancipação e a libertação do continente africano e dos afrodescendentes.

Destarte, a obra *Ensaios Interdisciplinares em Humanidades III*, extensão do MIH/Unilab, propiciará, além da divulgação das pesquisas elaboradas em seus espaços, práticas que sirvam de inspiração àqueles e àquelas que insistem horridamente em acreditar em uma sociedade diversa e em uma universidade plural e verdadeiramente democrática.

Ótima leitura!

Referências

BARROS, D.; NOGUEIRA, S. G. Cooperação educacional internacional Brasil/África: do Programa Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G) à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). *Revista de Estudos Internacionais*, João Pessoa, v. 6, n. 2, p. 2236-4811, 2015.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei n. 12.289, de 20 de julho de 2010. Dispõe sobre a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 jul. 2010.

JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009.

SEAD – Superintendência de Educação a Distância da Universidade Federal da Bahia. 2017. Disponível em: <<https://sead.ufba.br/sao-francisco-do-conde>>. Acesso em: 17 out. 2019.

UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. *Estatuto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira*. Aprovado pela Resolução 42/2016 e alterado pelas Resoluções 33/2017 e 34/2017 do Conselho Universitário. Redenção: Unilab, 2017.



MANIPULAÇÃO IDEOLÓGICA, AFETOS E AGENDA ECONÔMICA: PROPOSTA DE ANÁLISE DO DISCURSO CRÍTICA DA SESSÃO PARLAMENTAR EM VOTAÇÃO AO *IMPEACHMENT* DA PRESIDENTA DILMA ROUSSEFF

Fábio Paulino de Oliveira

Francisco Vítor Macêdo Pereira

Introdução

Buscar a real identidade na aparente diferenciação e contradição e procurar a substancial diversidade sob a aparente identidade é a mais delicada, incompreendida e, contudo, essencial virtude do crítico das ideias e do historiador do desenvolvimento histórico. (GRAMSCI, 1975, Q1, 43, p. 33-34).

COMO NINGUÉM SE DEIXA EXPLORAR DE MODO DIRETO E VIOLENTO sem reação, os altos custos empregados na eficácia de curto prazo e no advento de novas tecnologias proporcionaram informação globalizada e instantânea a serviço da reinvenção dos métodos e técnicas de controle sobre o outro. Do ponto de vista dos envolvidos diretamente nos conflitos e batalhas globais, as duas grandes guerras do último século apontaram para uma clara falência do modelo de dominação – baseado unicamente na violência material e no controle direto sobre os corpos. Abandoná-lo, enfim, seria uma op-

ção viável se se oferecem alternativas otimizadas de redução de seus ônus.

Segundo o sociólogo Souza (2016, p. 19): “[...] no mundo moderno, quem quiser se apropriar, por meio de instrumentos de mercado e de estado, da riqueza e do produto do trabalho alheio tem, antes, de convencer os espoliados de que a dominação que os explora e subordina é para o seu próprio bem”. A hegemonia cultural da globalização técnica e econômica acrescentaria uma promessa a esse desafio: arregimentar voluntários para o exercício de uma violência simbólica sobre os grupos dominados, mantendo-se o bônus do consentimento de sua submissão.

Consoante Eagleton (1997, p. 107, grifos do autor):

[...] podemos definir a hegemonia como um espectro inteiro de estratégias práticas pelas quais um poder dominante obtém o consentimento ao seu domínio daqueles que subjuga. Conquistar a hegemonia, no parecer de Gramsci, é estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria ‘visão de mundo’ pelo tecido da sociedade como um todo, igualando, assim, o próprio interesse com o da sociedade em geral.

Sobre essas considerações do autor, algumas perguntas de antemão se nos afiguram: como convencer alguém de que uma ação que efetivamente o prejudica lhe é, ao menos aparentemente, diversa e benéfica? Seria possível convencer esse alguém a adotar e apoiar no presente ações declaradamente contrárias a seus interesses, com promessas de benefícios futuros? Como turvar o seu discernimento para que não perceba ações que afrontam e ameaçam diretamente seus direitos, garantias, interesses e mesmo suas ambições

e preferências? Que proposições formais e temáticas operam para a consecução de uma manipulação tão complexa da percepção crítica e do tirocínio? Como essas proposições se articulam entre si para a produção de sentidos que encubram os verdadeiros interesses pretendidos pelos grupos e instituições – produtores de compulsões narrativas e de urgências determinadas no tempo presente?

Entendemos que processos de dominação desse tipo se exercem antes pela formulação subjetiva, pelo controle das mentes das pessoas e pela emulação de seus medos e sentimentos, ou seja, pela manipulação afetiva de suas crenças, valores e conhecimentos. Não noutra sentido, a presente crise política nacional, cujo ponto alto talvez tenha sido o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, associado a outros tantos episódios que precederam e sucederam a sua deposição, não pode ter seu sentido completamente apreendido de modo desconexo ao contexto de articuladas proposições discursivas: que simbolicamente a imbricam em meio ao torvelinho de diversas demandas e urgências históricas na atualidade. Mascaro (2018, locais do Kindle 309-313) nos aponta que:

O sentido da crise brasileira só pode ser compreendido quando iluminado pela crítica das formas determinantes da sociabilidade capitalista. Não se trata de uma crise restrita ao golpe que tira Dilma Rousseff e põe em seu lugar Michel Temer; não se trata de uma crise limitada à seletividade de Sergio Moro e da justiça brasileira, que inclina a política e as instituições à direita; trata-se de uma crise do capitalismo, de raiz econômica, que necessariamente se desdobra em contradições do Estado e do direito e se anela ao substrato da formação social pátria. As

bases e os sentidos da crise brasileira são apenas mais um caso da longa história do capitalismo e sua sociabilidade de crises.

Na apreensão de toda a extensão dessa crise, inclinamo-nos aqui às pesquisas do estudioso crítico do discurso van Dijk (2003, 2017a, 2017b), que é considerado o fundador e principal representante da perspectiva cognitivista dos Estudos Críticos do Discurso (ECD). A análise crítica de Estruturas Ideológicas do Discurso (EID) contidas, com efeito, nos pronunciamentos dos votos parlamentares favoráveis à admissibilidade da denúncia de crime de responsabilidade da presidenta da república (emitidos na sessão do plenário da Câmara dos Deputados de 17 de abril de 2016) pode – imediatamente – apontar para um projeto muito maior: de manipulação e articulação cognitiva da política nacional à manutenção da atual agenda econômica de hegemonia do capitalismo global.

Com base nessa hipótese, o nosso objetivo aqui se volta a: I) investigar como estas EID operam na manipulação cognitiva de diversos afetos sociais: como medo, esperança e ódio – então sistemática e estrategicamente veiculados por plataformas corporativas, políticas e midiáticas; II) entender que função essas EID exercem – especificamente no contexto de tensão ou de ameaça entre distintas agendas econômicas: concorrentemente imbricadas em meio *ao conjunto da obra* do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff.

EID e anúncio à compreensão do golpe jurídico-midiático parlamentar de 2016

Na perspectiva das EID, estabelecem-se, com ênfase, diversos feixes de práticas e dispositivos de dominação: caracterizados, sobretudo, pelo exercício do controle das vontades e dos interesses de uns sobre outros sujeitos, normalmente por meio de emulações e manipulações da ordem discursiva – em que diferentes posições, valores e opiniões se assentam. Tais práticas de caráter comunicativo e interacional foram justamente intituladas por van Dijk (2017b) como *manipulação*. Conforme o autor:

A manipulação envolve não apenas poder, mas especificamente *abuso* de poder, ou seja, *dominação*. Mais especificamente, a manipulação implica o exercício de uma forma de poder *deslegitimada* por meio do discurso: os manipuladores fazem os outros acreditarem ou fazerem coisas que são do interesse do manipulador, e contra os interesses dos manipulados. (VAN DIJK, 2017b, p. 234, grifos do autor).

Buscamos precisamente relacionar a compreensão desse fenômeno a um evento que se afigura entre os principais acontecimentos políticos dos últimos anos no Brasil, mais especificamente às justificativas dos votos dos deputados federais favoráveis à admissibilidade da denúncia de crime de responsabilidade supostamente cometido pela então presidenta da república – emitidos na sessão plenária deliberativa instituída para esse fim pela Câmara dos Deputados da república no dia 17 de abril de 2016.

A relevância desse evento se dá por diversas razões, mas crucialmente por ele ter representado o primeiro episó-

dio institucional deliberativo, de ampla repercussão social e midiática, de um processo que culminaria, com ânimo definitivo, na destituição de uma agenda política e econômica: então destoante dos interesses históricos de grupos e instituições tradicionalmente dominantes no país. Referimo-nos à agenda de desenvolvimento social, mais diretamente voltada ao combate e à erradicação da pobreza, que acabara de vencer, pela quarta vez consecutiva, a sua poderosa agenda rival – conservadora e elitista (SOUZA, 2016).

Como dissemos, o entendimento do processo no qual resulta esta sessão não prescinde, contudo, da compreensão de um contexto maior – que provavelmente tem como estopim a crise financeira internacional de 2008 e a sua pronta receita: baseada em políticas fiscais de austeridade, em contingenciamento de gastos/investimentos públicos e em programática irresponsabilidade social dos governos, blindando completamente o ator principal da crise: as instituições de intermediação financeira do capital internacional, que lucram com programas de concessões e privatizações, com o desmonte da indústria de base de economias emergentes e com o pagamento escorçante de juros de suas dívidas públicas (DOWBOR, 2017).

Não se pode, por conseguinte, dispensar – para a compreensão mais ampla do que moveu este último ataque à nossa frágil democracia – um juízo crítico local e adequado acerca do atual cenário de desnacionalização dos setores produtivos estratégicos e de reprimarização produtiva da economia brasileira. De fato, para além da evidência dos efeitos da política externa brasileira – então contrária ao realinhamento com a hegemonia estadunidense (MARIN-

GONI, 2018) –, a crise política instaurada em nossa história mais recente nos remete ao início de uma grande orquestração internacional: de oposição ao protagonismo do país no redesenho dos cenários geopolíticos e macroeconômicos do século XXI, em especial no que concerne à sua articulação no bloco dos BRICS¹.

¹ O acrônimo BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) foi utilizado pela primeira vez em 2001 e apenas se efetivou como agrupamento diplomático, político e econômico na reunião dos chanceleres dos quatro primeiros sócios durante a 61ª Assembleia Geral das Nações Unidas, em setembro de 2006. Juntos, os atuais cinco países governam quase metade da população mundial (cerca de 3 bilhões de pessoas), e seu crescimento econômico representou 65% da expansão do Produto Interno Bruto (PIB) mundial entre os anos de 2003 e 2007. O PIB conjunto dos cinco países respondeu por 14% do PIB mundial em 2009 e, considerando-se a paridade do poder de compra, que já supera o dos Estados Unidos e o da União Europeia, respondeu por 25% do PIB mundial em 2010 (FIORI et al., 2013). O *impeachment* mitigou a participação do Brasil no bloco dos BRICS, na medida em que elevou a sua subordinação à hegemonia estadunidense “[...] a um patamar que nem mesmo os governos de Eurico Gaspar Dutra (1946-51) e de Castelo Branco (1964-67) lograram fazer” (MARINGONI, 2018, p. 18). Em dois anos de ações pós-*impeachment* e de operações da Lava Jato, constatou-se um processo aterrador de desnacionalização de setores vitais da economia brasileira, como a indústria da construção civil, naval, petrolífera, de energia elétrica, de carnes e derivados, bem como da indústria de aviação. Tudo isso mediante o reflexo do rápido solapamento da atuação do país no Mercado Comum do Sul (Mercosul) e na União de Nações Sul-Americanas (Unasul) e principalmente da perda de seu protagonismo junto aos BRICS. Em suma, “[...] a destinação do Brasil a um papel cada vez mais irrelevante na cena mundial forma as linhas mestras da atual política externa, de um país em acelerado retrocesso democrático, social e com forte reprimarização de sua economia” (MARINGONI, 2018, p. 27). O *impeachment*, capitaneado pelo bloco partidário formado pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e principalmente alavancado pela operação Lava Jato, reconfigura, de fato, a participação do Brasil no cenário mundial, relegando o país novamente à tutela dos Estados Unidos, mantendo-o como quintal empobrecido e mercado interno colonizado. O pré-sal e a Petrobras eram a carta na manga dos governos progressistas – para uma inserção internacional menos dependente da hegemonia estadunidense no século XXI, e esse foi o verdadeiro

Portanto, com suas bases erigidas a partir do estrangulamento da acumulação do capital internacional (MASCARRO, 2018), o complexo de crises que arrebatou o país a partir de meados de 2013 – e que só agora começa a demonstrar os sinais de sua própria crise interna (SOUZA, 2016)² – remonta tanto à dinâmica do posicionamento do Brasil em relação ao novo eixo de poder geopolítico (estabelecido pelo bloco dos BRICS) quanto aos efeitos galopantes da crise financeira de 2008: ainda sensíveis, mesmo transcorridos dez anos de sua eclosão (DOWBOR, 2017).

Há a assimilação desse indício ante a singular trajetória das convulsões políticas, instaladas desde o final do primeiro mandato da presidenta Dilma Rousseff e compreendidas emblematicamente a partir das manifestações efusivas de junho de 2013 em todo o país. Para Souza (2016, p. 87), há uma nítida linha de continuidade entre as manifestações sociais de junho de 2013 e o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff: “[...] as manifestações de junho de 2013 marcam o ponto de virada da hegemonia ideológica, até então dominante, e das altas taxas de aprovação aos presidentes dos governos petistas”.

A observação do autor de *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato* (2017) acerca da dimensão paradigmática

alvo da agenda econômica institucionalizada decisivamente com o golpe de 2016 (SOUZA, 2017).

² Atualmente impactados pelo vazamento de conversas evidenciadoras de acordos espúrios e ilegais entre procuradores e juizes, alguns dos protagonistas dessas mesmas crises ora enfrentam *sua própria crise interna* – na expressão do jornalista Glenn Greenwald, no episódio intitulado *Vaza Jato*, publicado na página do *The Intercept Brasil*. Ver série de reportagens intitulada *As mensagens secretas da Lava Jato* no *site* da referida página (TIB, 2019).

desses protestos se justifica, porque, apenas nas três primeiras semanas de junho de 2013 (período que coincide com as manifestações), a presidenta caiu 27 pontos percentuais na taxa de aprovação de seu governo. Esse dado é ainda mais curioso se considerarmos outros dois aspectos: por um lado, a natureza local, de foco em políticas municipais, que marcaram o início dos protestos; por outro, a intensa e incessante investida contra a imagem pública do governo, que não cessaria até a confirmação de seu impedimento (SOUZA, 2016).

Das manifestações de junho de 2013 parece então ter-se estabelecido um movimento complexo – paulatinamente ressignificado, redimensionado e reorientado pelas principais agências da mídia nacional –, que se traduziu como sentimento de crescente rejeição popular ao governo do Partido dos Trabalhadores (PT) e aos demais partidos e movimentos de esquerda do país (SOUZA, 2016). Desde então, verificou-se o acirramento massivo e enfático de diversas frentes e discursos de ódio, com incontroverso viés ideológico, de afetos elitistas e manipuladores dos interesses populares: até o clímax trilógico: I) de total insensatez da campanha eleitoral de 2014; II) do *lawfare* da operação Lava Jato; e III) dos sistemáticos esquemas de vazamentos seletivos e denúncias de corrupção – contra a base do governo e os diversos setores produtivos e estratégicos de nossa economia. Uma verdadeira orquestração político-jurídico-midiática – como *um tríplex!* –, empreendida pela elite brasileira e pelos veículos corporativos de comunicação, que se deu decisivamente a partir da atuação subterrânea dos dois maiores representantes da república após a presidência: os

peemedebistas Michel Temer e Eduardo Cunha, respectivamente, vice-presidente da república e presidente da Câmara dos Deputados.

Considerando esse contexto de golpe e de flagrantes retrocessos políticos e sociais, algumas intrigantes questões se nos apresentam: haveria uma relação necessária entre os períodos históricos marcados por fortes abalos econômicos e o despontar de crises de costumes e valores – normalmente formuladas mediante narrativas sociais mistificadoras, de caráter individualista, excludente, messiânico e violento? O processo de *impeachment* em 2016 no Brasil teria outras motivações não reveladas, além das acusações forjadas contra a então presidenta democraticamente eleita? Haveria relação entre a imposição à população brasileira de uma agenda econômica neoliberal, negada eleitoralmente, e a manipulação discursiva de estruturas político-midiático-ideológicas? Qual é o papel dos atores, grupos e instituições interessados nessa agenda econômica para a construção de discursos que apelam para os sentimentos e as emoções de bases afetivas de ódios e de tendências sociais, consuetudinárias e axiológicas claramente conservadoras? Por fim, que elementos, instrumentos, métodos e técnicas de proposições e enunciados discursivos atribuem significação a essas narrativas e como estes se relacionam para a disseminação/imantação de seus efeitos de exceção aos direitos e garantias da população?

Concepção do procedimento com vistas à análise crítica dos discursos parlamentares em deliberação ao golpe de 2016

Com vistas à abordagem da problemática desta investigação, conforme a perspectiva crítica do campo de estudos do discurso, partimos então do conceito de *manipulação*, tal como desenvolvido por van Dijk (2017b), com o auxílio – em consideração à discussão de nossa hipótese – das ideias de *pathos*, *ethos social* e *visada discursiva*, desenvolvidas por Charaudeau (2010, 2016), semiologista da análise do discurso francesa.

De acordo com van Dijk (2017b), estabelecem-se – nesses campos de *manipulação discursiva* – feixes de práticas e de dispositivos de dominação, os quais se caracterizam, sobretudo, pelo exercício do controle de umas sobre outras mentalidades: normalmente ao arrepio de suas próprias vontades e interesses – e justamente por meio de emulações e manipulações cognitivas. Tais práticas, de caráter comunicativo e interacional, foram precisamente denominadas pelo autor de *manipulação*, na medida em que assumem, segundo ele, o objetivo de exercer “[...] o controle sobre determinadas representações sociais, no tocante ao que fazem e ao que dizem os sujeitos manipulados, durante um período relativamente longo” (VAN DIJK, 2017b, p. 247). Ainda conforme van Dijk (2017b, p. 234, grifos do autor):

A manipulação envolve não apenas poder, mas especificamente *abuso* de poder, ou seja, *dominação*. Mais especificamente, a manipulação implica no exercício de uma forma de poder *deslegitimada* por

meio do discurso: os manipuladores fazem os outros acreditarem ou fazerem coisas que são do interesse do manipulador, e contra os interesses dos manipulados.

Já para Charaudeau (2016, p. 68), a manipulação deriva da *visada discursiva*³ ou da incitação dos manipuladores sobre os manipulados, ou seja, é posta em prática quando o manipulador constata que há a necessidade do consentimento do outro (sujeito, grupo ou instituição a ser manipulado) para a realização de um projeto – sem que possa diretamente obrigá-lo ou dissuadi-lo a tanto. Disso se segue que este outro precisa ser incitado – por meio de estratégias de persuasão e/ou de sedução – a fim de que venha a endossar e/ou compartilhar crenças, valores, posicionamentos e/ou opiniões alheios.

A rigor, não haveria – até aí – nada de repreensível. Porém, para além da incitação à produção de uma opinião ou à sua modificação, o autor considera – no investimento de quem manipula – o acréscimo deliberado de outras proposições as quais são discursivamente abusivas, tais como: I) a ocultação das reais intenções ou projetos pelo manipulador, ou mesmo o seu mascaramento – por intermédio da enunciação de um discurso aparentemente contrário, cuja intenção emulada apresenta-se, todavia, falsamente favorável ao manipulado; II) o favorecimento do manipulador em

³ Charaudeau (2016, p. 68, grifos do autor) irá propor, em sua teoria discursiva, o conceito de *visada*, correspondente “[...] à finalidade pragmática que todo ato de linguagem pressupõe, ou seja, ao tipo de influência que o comunicante pretende exercer sobre seu interlocutor. Pode ser apenas uma visada de informação, para ‘fazer saber’, posto que a visada de incitação, geralmente, é articulada para ‘fazer agir’”.

uma posição de legitimidade ou de superioridade – que, por exemplo, lhe conceda o acesso a postos da burocracia ou da hierarquia organizacional, institucional, etc.; III) a construção, pelo manipulador, de uma imagem para si de sedução ou de ameaça – com potencial suficiente para a paralisação (ou mobilização em seu favor) do manipulado; e IV) a dramatização do discurso, derivada da característica precedente, com o propósito de inquietação ou mesmo de aterrorização do público manipulado, assim:

[...] o manipulado, deixando-se persuadir ou seduzir por essas estratégias de *falsas aparências*, entra no jogo de persuasão do manipulador sem se dar conta. A manipulação é acompanhada, pois, de uma *falsidade*, pelo fato de que há uma interação entre o influenciador-manipulador, que esconde a sua intenção, e o influenciado-manipulado, que a ignora. (CHARAUDEAU, 2016, p. 69, grifos do autor).

Um meio eficaz para o emprego dessas estratégias de manipulação é justamente o recurso a argumentos de ordem moral ou afetiva (medo, ódio, compaixão, esperança), acompanhado geralmente pela enunciação de potenciais sanções positivas (evocação de um futuro melhor) ou negativas (ameaça de desgraças futuras), o que inviabiliza ou turva a reflexão por parte do manipulado. Dado que o autor parte da hipótese de que as emoções se originam de uma *racionalidade subjetiva*, uma vez que surgem de um sujeito o qual se supõe dotado de *intencionalidade*, “[...] estas crenças se apoiam sobre a observação empírica da prática das trocas sociais e fabricam um discurso de justificação que instala um sistema de valores erigido em forma de referenciação moral” (CHARAUDEAU, 2010, p. 241).

Dessa forma, as crenças, os valores e as opiniões discursivamente manipulados imantam-se em meio à desejabilidade de determinado grupo social, de acordo com as suas experiências de sociabilidade e também por uma espécie de metadiscorso – que revela o posicionamento de sua mentalidade geral sobre a realidade. Desse modo, a variação da mediação representacional ocasiona também a variação do efeito emocional. Por exemplo, a morte não tem um efeito patêmico (de padecimento) constante em si mesma e indifferente entre os distintos grupos, o seu efeito varia de acordo com quem a vivencia: médicos, soldados, parentes, amigos, telespectadores.

A partir desta discussão teórica, pretendemos então buscar uma melhor compreensão acerca das seguintes questões, as quais servirão de base à concepção do procedimento de nossa análise: de que forma alguns aspectos da relação – entre a manipulação de afetos sociais e a disputa de agendas econômicas – puderam trazer marcas e representações (cognitivas e sociais) à estruturação das justificativas dos votos dos deputados favoráveis à admissibilidade da denúncia de crime de responsabilidade contra a presidenta da república, notadamente no curso da sessão parlamentar de 17 de abril de 2016? Quais foram os interesses políticos – específicos àquele contexto de golpe/*impeachment* – decisivos para o gerenciamento da produção/manipulação dos discursos dos atores parlamentares envolvidos no evento? Quais foram as condições sociocognitivas consideradas e implicadas para que a estruturação ideológica dos discursos daqueles atores pudesse, então, atingir a eficácia pretendida junto aos afetos da opinião pública – notadamente no que aderissem à

manipulação de crenças e de campanhas antiesquerdistas, midiaticamente difundidas e potencialmente resultantes na exploração do medo e na exaltação do ódio e da hostilidade entre os diversos grupos sociais?

Acreditamos, com ênfase, que a investigação em torno dessas questões se mostra relevante e interessante em sua proposição, precisamente devido à eleição de uma abordagem que, a partir de um duplo enfoque possível de descrição e análise, sociopolítico e sociocognitivo (VAN DIJK, 2017b), intersecciona a relação entre discurso, manipulação e política. Tal abordagem nos enseja, ademais, a possibilidade de conhecermos especificidades – não só das crenças individuais dos atores parlamentares como também da influência de seus interesses imediatos, em meio à imantação dos efeitos de suas falas e posicionamentos no jogo político.

Tratamento dos dados

Como qualiquantitativo, analítico e de vertente crítica, nosso estudo se consolida na perspectiva da análise das 360 justificativas de votos de deputados favoráveis ao prosseguimento do pedido de *impeachment*. Na busca pela definição de categorias as quais subsidiem o posterior tratamento analítico desse *corpus*, identificamos o recorrente modo de operação de uma estrutura sintático-semântico-pragmática específica. Essa estrutura subordinativa – repetida exaustivamente no pronunciamento dos votos dos deputados alinhados ao golpe – se caracteriza, *grosso modo*, por duas proposições enunciativas: I) o compromisso com algo favorável à população brasileira ou em benefício dela –

como consequência da destituição do mandato da presidenta; II) a refutação peremptória de algo desfavorável à população brasileira, que poderia acontecer com a permanência de Dilma Rousseff e do PT na presidência da república.

Seguindo a terminologia de Givón (2009), Reis (2010) classifica proposições desse tipo como *condicional irrealis*. A isso equivale dizer que, em ambas as proposições, não é possível a análise de suas condições de verdade. Ainda segundo Reis (2010, p. 22, grifos nossos):

Essas orações condicionais são chamadas de *irrealis* por Givón (2009) e, segundo o autor, caem sempre sob o escopo da modalidade não fato. Mais do que outras orações ou estruturas *irrealis*, elas não têm valor de verdade, visto que a verdade delas depende da verdade das orações principais associadas a elas, as quais, mais tipicamente, também não têm valor de verdade. *Geralmente, condicionais irrealis têm uma futuridade implicada com a própria oração principal*, algo que aparece frequentemente com um verbo no futuro, ou com um auxiliar modal.

Não sendo possível a análise das condições de verdade dessas sentenças, Reis (2010) aponta a necessidade de julgar o grau de comprometimento do falante ante sua proposição. Esse comprometimento está relacionado com a modalidade da proposição, que, por sua vez, se associa a motivações pragmáticas. A autora, então, distingue duas modalidades básicas (ou julgamentos) no tocante às motivações do falante quanto: I) à sua própria proposição – que, para Givón (2009), é denominada de *modalidade epistêmica* e está mais relacionada aos fatos do mundo circundante de quem fala (verdade, probabilidade, certeza, evidência, crença); e II) à

sua disposição *deôntica*, pela qual o falante se refere àquilo que quer/assume para si ou deseja que os outros façam por ele (desejo, preferência, intenção, obrigação) mediante a sua proposição.

Ante essa distinção, identificamos nas proposições dos deputados alguns operadores argumentativos de finalidade, tais como: *por isso, em nome disso, na esperança de*, os quais indicam a predominância de uma função pragmático-discursiva bicondicional, equivalente à expressão utilizada pela lógica proposicional para a função de verdades do tipo *se e somente se* – simbolizadas graficamente pela expressão $(p \leftrightarrow q)$. Assim sendo, as assertivas construídas dentro dessa disposição proposicional, *condicional irrealis*, atendem a uma condição de verdade (*tabela-verdade*) segundo a qual tanto *p* quanto *q* têm de ser necessariamente verdadeiras⁴.

Analisemos, por exemplo, o pronunciamento do deputado Abel Mesquita Júnior, do Partido Democratas de Roraima (DEM/RR):

Roraima, verás que o filho teu não foge à luta! O povo brasileiro merece respeito! *Por um Brasil com justiça, igualdade social e sem corrupção, por uma Roraima desacorrentada, para que possamos exercer o direito constitucional de ir e vir e por todas as famílias*

⁴ De acordo com Da Silva (1997, p. 75, grifos da autora), “[...] segundo a tradição lógica, as proposições se relacionam com o universo (‘real’ ou ‘discursivo’) a partir de relações de verdade, estabelecendo-se assim diferentes modos de verdade, cada qual com as suas propriedades individuais, isto é: verdade necessária (analítica), verdade fatural (sintética) e verdade possível (condicional). Partindo dessa concepção, Givón encara as modalidades propositivas dos discursos como manifestações do contrato epistêmico que se instaura entre o falante e o ouvinte no ato da comunicação; daí a distinção entre conhecimento não contestado, asserção *realis* e asserção *irrealis*”.

roraimenses, eu voto sim, Sr. Presidente. (BRASIL, 2016, p. 121, grifo nosso).

Note-se que os operadores *por* e *para que* projetam uma proposição *epistêmica* motivada no anúncio de crenças, evidências e/ou certezas – segundo as quais há um porvir para *o povo brasileiro*, admitido/anunciado como *justiça, igualdade social, não corrupção* e concernente a *uma Roraima livre (desacorrentada)*: onde e quando, só então, poderá *exercer-se o direito constitucional de ir e vir*. O deputado finaliza referenciando-se às famílias roraimenses, as quais, como microcosmo das famílias brasileiras e pertencentes à categoria *povo brasileiro*, herdarão, por conseguinte, essa espécie de *terra prometida*. No entanto, esse porvir apenas se concretizará se – e somente se – o obstáculo for extirpado, possibilitando vingar o futuro *profetizado*. Ou seja, ele deve votar *sim*, o que representa pragmaticamente a saída do grupo político que prejudica, dificulta ou mesmo impede – por meio de suas ações – essa suposta e anunciada realização vindoura.

Podemos identificar nessa construção uma proposição bicondicional *irrealis*. Sua bicondicionalidade reside na seguinte exigência necessária: “*p*” (futuro possível) será verdadeiro *se e somente se* “*q*” também o for (saída do grupo opositor ao projeto de futuro por meio do voto *sim*). Entretanto, não é possível atestar a condição de verdade de “*p*”, pois isto se condiciona a “*q*”, o que, por representar também uma ação futura (portanto, um não fato), invalida a expressão $p \leftrightarrow q$, tornando toda a proposição falsa.

A nosso ver, essa relação bicondicional no discurso do deputado de Roraima estabelece potencialmente a mobili-

zação de, ao menos, três afetos: I) o medo de não ser possível acessar esse futuro prometido, continuando a vida à mercê dos obstáculos de *violência, corrupção*, etc.; II) a esperança – recentemente adquirida – por compartilhar da crença na concretização desse futuro e, por extensão, representar a promessa *de emancipação de uma realidade opressora*; e, por fim, III) o ódio – contrário ao grupo que pode sabotar a realização desse futuro promissor, destruindo, assim, a esperança de *uma vida melhor*.

Diante disso, ergue-se a principal dentre as estruturas ideológicas do discurso “encontrada em todos os discursos ideológicos”, intitulada por van Dijk (2017b, p. 253, grifo do autor) de “[...] *quadro* ideológico usual da polarização de um grupo discursivo (consistente em des/enfatizar ou não as coisas boas/más, nossas/deles)”. A estrutura bicondicional da fala do parlamentar aqui considerada evidencia, com efeito, um endogrupo discursivo – que é dotado de valores positivos, tais como: I) atributos familiares (*verás que o filho teu, por todas as famílias roraimenses*); II) coragem (*não foge à luta*), se põe em risco (*luta*) em nome do que se legitima socialmente como *respeito, justiça, igualdade social, combate à corrupção, liberdade*, etc.; e III) visão de futuro, no que o seu voto *sim* encerre melhores chances e condições de vida para todos. Por outro lado, o exogrupo – *da organização criminosa que está no poder* e dos inconsequentes que a apoiam – aparece como destituído de todas essas virtudes, pelo simples e pragmático motivo de ameaçar a realização do projeto afereente aos seus desejos e interesses.

Na prática, o deputado constrói em sua fala uma polarização ideológica entre Nós (virtuosos) e Eles (desprovidos

de virtude). Essa polarização imprime um potencial impulsionador de afetos, como o medo, a esperança e o ódio dos interlocutores do seu discurso. A mobilização desses afetos, por sua vez, traz consigo a expectativa de que os interlocutores afetados/manipulados apoiem ações favoráveis à oposição política – derrotada na quarta eleição presidencial consecutiva e que se mostra contrária aos seus próprios interesses –, considerando-se estruturalmente insustentável a agenda de desenvolvimento social do grupo governista.

Conclusão

Por motivos sempre circunstanciados à explicitação do que se constata ter sido um golpe parlamentar, a sessão plenária em destaque neste estudo chamou a atenção de vários pesquisadores (DIAS DUARTE, 2017; LÖWY, 2016; MATOS; BESSONE; MAMIGONIAN, 2016; PRONER, 2016). De nossa parte, diga-se que, por meio de uma simples análise categorial, é-nos possível demonstrar que apenas 18 das 360 justificativas de votos favoráveis ao prosseguimento do processo de *impeachment* aludiram as suas motivações ao *crime de responsabilidade da presidenta*, o que corresponde a apenas 5% do total de falas/pronunciamentos. Por ter sido essa a condição jurídica única para a existência/admissibilidade formal do próprio processo de impedimento, muitas das justas expectativas dos interlocutores dos discursos parlamentares foram, de plano, malogradas. De resto, parece-nos ainda mais surpreendente a pauta moralista dos motivos os quais foram genericamente evocados em substituição ao juízo sobre se, de fato, a presidenta havia cometido ou não

crime de responsabilidade. Dias Duarte (2017, p. 157), diante disso, constata:

A ênfase relacional, predominante nos votos (*sim*), incluiu a utilização muito frequente de categorias morais externas ao campo estrito da religião, sobre as quais já insisti: esperança, moralidade, ética, honra, honestidade, decência etc. Trata-se da invocação de um universo moral visto como tradicional, coeso e necessitado de preservação, acossado por ameaças de múltipla ordem.

Essa disposição da imensa maioria dos deputados em conjurar proposições de ordem moral como justificativa ideológica de seus votos favoráveis ao *impeachment* faz-nos inferir, por meio da análise crítica dos discursos da sessão plenária da Câmara dos Deputados de 17 de abril de 2016, a constatação de investidas pragmáticas acerca daquilo que van Dijk (2017a, 2017b) descreve como *tentativas de dominação por meio do controle mental*: um fenômeno atinente à *manipulação de estruturas ideológicas discursivas*, o qual requer uma abordagem em três níveis: I) discursivo, pois por meio do discurso é que se manifesta a materialidade das estruturas ideológicas; II) cognitivo, porque manipulam-se crenças que se expressam nas representações mentais socioculturalmente compartilhadas pelos manipulados; e, por fim, III) social, na medida em que a dominação – que se pretende obter como produto da manipulação – é produzida, reproduzida e contestada através da interação social entre atores e grupos sociais.

Subsidiado por esse arcabouço teórico-metodológico, o nosso estudo busca abordar a relação entre a manipulação cognitiva de afetos sociais e a imposição da agenda econômi-

ca derrotada nas últimas eleições – precisamente mediante a análise crítica das estratégias e das estruturas ideológicas contidas nos discursos parlamentares favoráveis à admissão da denúncia que motivou o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff. Esses pronunciamentos expressam, enfim, a predominância de categorias temáticas quase que completamente alheias à expectativa jurídica da acusação e da motivação única do processo em questão: o suposto crime de responsabilidade por alçada da presidenta.

Dentre as conclusões relevantes ora já obtidas, constatamos a existência de um padrão sintático-semântico-pragmático impresso nas proposições dos motivos da grande maioria dos 360 votos parlamentares favoráveis ao impedimento da presidenta. Tal padrão foi acionado/acessado por intermédio de operações discursivas as quais materializaram a principal estratégia de manipulação então empregada: a polarização ideológica entre uma *autoapresentação positiva* – que condiciona a conquista de um futuro pleno de virtudes, quase *paradisiaco* – e outra como exteriorização do mal – encarnado na esquerda e principalmente no PT – a ser extirpado como obstáculo à sua consecução (*outroapresentação negativa*).

Essa polarização ideológica exerceu e tem exercido – na história mais recente da vida política brasileira – o amplo gerenciamento de afetos, a exemplo *do medo, da esperança e do ódio*: como elementos principais à formação de nossa opinião pública. Há, de fato, uma primeira crença projetada na maioria das falas sob nossa análise, a qual remete à existência fundamental e feérica de um tempo futuro: conforme a promessa de que o povo brasileiro herdará uma terra refeita

em justiça, respeito, liberdade e honestidade... e da qual – principalmente – toda a corrupção haverá de ser extirpada! Do seio dessa representação ideológica da pátria e de suas famílias tradicionais haverá sempre um filho que, dotado de coragem, não hesitará em combater todos aqueles que ameacem a conquista dessa terra prometida, ou ainda que ousarem macular de vermelho o nosso pavilhão nacional.

Referências

BARBEIRO, C. L. M. J. P. *As práticas discursivas nas interações verbais em contexto pedagógico*: contributos da sociolinguística interacional para o estudo do discurso na aula de Português. 2017. 480 f. Tese (Doutorado em Estudos Portugueses) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Portugueses, Universidade Aberta, Lisboa, 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Discursos e notas taquigráficas*. 2016. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade...de.../impeachment-da.../sessao-091-de-170416>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

CHARAUDEAU, P. *A conquista da opinião pública*: como o discurso manipula as escolhas políticas. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARAUDEAU, P. Pathos e discurso político. In: MACHADO, I.; MENEZES, W.; MENDES, E. (Org.). *As emoções no discurso*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2010. p. 240-251.

DA SILVA, T. S. A subjetividade aparente dos operadores argumentativos na construção do texto jornalístico. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 72-88, 1997.

DIAS DUARTE, L. F. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de *impeachment*

da Presidente da República. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 145-166, 2017.

DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo*: por que oito famílias têm mais riqueza do que a metade da população do mundo? São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Unesp, 1997.

FIORI, J. L. et al. O Brasil e seu “entorno estratégico” na primeira década do século XXI. In: SADER, E. (Org.). *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Flacso Brasil, 2013. p. 31-52.

FRANCO, B. M. *Mil dias de tormenta*: a crise que derrubou Dilma e deixou Temer por um fio. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

GIVÓN, T. *The genesis of syntactic complexity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2009.

GRAMSCI, A. Quaderni del carcere. *Trans/Form/Ação*, v. 1, p. 33-34, 1975.

IRINEU, L. M. *Representações sociais sobre a latinidade em sites de redes sociais contemporâneas*: uma investigação discursivo-ideológica situada no Orkut. 2011. 211 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

LÖWY, M. Da tragédia à farsa: o golpe de 2016 no Brasil. In: JINKINGS, I.; DORIA, K.; CLETO, M. (Org.). *Por que gritamos golpe?* Para entender o *impeachment* e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 61-68.

MARINGONI, G. Viralatismo em marcha: golpe visa redefinir lugar do Brasil no mundo. In: SOUZA, J.; VALIM, R. (Org.). *Resgatar o Brasil*. São Paulo: Contracorrente: Boitempo, 2018. p. 27-42.

MASCARO, A. L. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MATTOS, H.; BESSONE, T.; MAMIGONIAN, B. G. *Historiadores pela democracia*: o golpe de 2016 e a força do passado. São Paulo: Alameda, 2016.

PRONER, C. et al. *A resistência ao golpe de 2016*. Bauru: Canal 6, 2016.

REIS, D. L. *O uso do futuro do subjuntivo*: um estudo funcionalista sobre verbo e modalidade. 2010. 166 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2010.

SOUZA, J. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, J. *A radiografia do golpe*: entenda como e por que você foi enganado. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

TIB – The Intercept Brasil. *Site oficial do The Intercept Brasil*. Disponível em: <<https://theintercept.com/brasil/>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna*: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VAN DIJK, T. A. *Discurso e contexto*: uma abordagem socio-cognitiva. São Paulo: Contexto, 2017a.

VAN DIJK, T. A. *Discurso e poder*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017b.

VAN DIJK, T. A. *Ideología y discurso*: una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Ariel, 2003.

COOPERATIVISMO, UBUNTU-BISOIDADE E UJAMAA COMO CATEGORIAS ANALÍTICAS

Farã Vaz

Bas 'Ilele Malomalo

Introdução

ESTE TEXTO FAZ PARTE DAS DISCUSSÕES TEÓRICAS QUE TRAVAMOS na dissertação de mestrado que tem como objeto empírico a Cooperativa Agropecuária de Jovens Quadros (COAJQQ), situada na região de Cacheu, no norte de Guiné-Bissau. Ademais, é preciso mencionar que é uma humilde contribuição aos apelos do professor doutor Bas 'Ilele Malomalo (2017, 2018), líder do grupo de pesquisa “África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global”, no sentido de se apropriar das filosofias coletivas africanas, a exemplo de ubuntu-bisoidade e ujamaa, para se pensar um novo modelo de sociedade.

Trata-se de um texto basicamente teórico que tem por objetivo problematizar as diferentes concepções de cooperativismo e filosofias coletivas africanas de ubuntu-bisoidade e ujamaa. Para tanto, o texto se divide em três seções. A primeira e a segunda fazem uma abordagem histórica e conceitual do cooperativismo desde o seu surgimento na Europa. A terceira seção analisa as noções de filosofia de

ubuntu-bisoidade e ujamaa, destacando, quando preciso, a sua relação com a filosofia cooperativista europeia.

Abordagem histórica do cooperativismo

A escrita do cooperativismo como fenômeno social, como nos fazem observar Aguiar e Reis (2002), remete-se às suas origens europeias. Esse voltar no tempo não significa o simples regresso a uma estética metodológica, mas uma forma que busca não centralizar a abordagem somente na definição teórica conceitual do tema ou de sua imputação periódica. Portanto, compreendemos que as teorias e conceitos têm lugar, percurso e histórico. O passado possui a função pedagógica para o presente, assim como para o futuro. A volta à história pode se tornar um ato de autoformação no domínio da história do próprio pesquisador sobre o assunto a estudar. Esse lugar de nascimento da teoria ou doutrina manifesta-se no plano simbólico, físico ou material. O cuidado que temos aqui é o de tentarmos demonstrar que o cooperativismo, como teoria, surgiu na Europa, e que, com a diversidade de pensamento existente à época, não foi logo uma ideologia consolidada em diferentes países. Desse modo, buscou adaptar-se a cada contexto político, econômico, cultural e epistêmico da sociedade que se hegemonizou ou busca tal finalidade.

A proposta de uma organização econômica centrada no indivíduo surgiu em meados do século XVI com o aparecimento do cooperativismo. Embora o associativismo coletivo estivesse presente em outras épocas (AGUIAR; REIS, 2002), a sua concepção contemporânea está além da simples

proteção de trabalhadores, à medida que abrange diversos sentidos e modos de organização e de produção. A percepção que se tem com Aguiar e Reis (2002) é a de que esse modo de associativismo não era fundamentado nos princípios de uma organização administrativa, mas centrava-se nas ideias de:

[...] auxílio mútuo na relação de trabalho e na associação coletiva de pessoas. No período de forte expansão de capitalismo e em resposta deste, emergem novas concepções de resistência, expressas na construção de armazéns, fábricas, empresas rurais e até mesmo na construção das repúblicas. (AGUIAR; REIS, 2002, p. 150).

As primeiras ideias de cooperativismo surgiram na Inglaterra e na França, como principais centros de pulsão de industriais e da economia capitalista da Europa. No seu plano concreto, consoante Aguiar e Reis (2002), Plockboy idealizou a associação semelhante às cooperativas integrais, que mais tarde se organizaram em pequenos grupos sociais e econômicos, como na união de famílias de agricultores, artesãos, marinheiros e professores de artes e ciências.

Conforme Aguiar e Reis (2002), outro pensamento voltado à economia cooperativista foi o do socialista inglês John Bellers (1654-1725). O pensamento de Bellers estava voltado à criação de associação de trabalhadores de todas as indústrias úteis e de agricultura, com formação de colônias cooperativas de trabalho. Estas teriam na sua composição de 300 a 3.000 associados e uma proposta virada para suprir as despesas e os lucros dos intermediários e das indústrias úteis, bem como os honorários de advogados. Assim sendo,

os resultados seriam utilizados para fortalecer a entidade e para serem distribuídos entre os membros da associação, na proporção da participação de cada um.

As propostas de Plockboy e Bellers, de acordo com Aguiar e Reis (2002), ainda eram o ponto inicial de debate no plano das ideias, razão por que não havia experiências que caracterizassem essas propostas, de modo a direcionar o sentido de trabalho e a gestão de seu resultado no plano coletivo com a camada mais vulnerável da sociedade europeia até o transcurso do século XIX.

No tocante ao cooperativismo, para Aguiar e Reis (2002), por ser hoje um movimento social e até doutrina, o seu percurso faz perceber que nasceu de diversidade ideológica e geopolítica. O nascimento desse movimento na Inglaterra estava centrado na justiça e na fraternidade. Os socialistas utópicos ingleses buscavam melhorar o meio socioeconômico através de organizações sociais equitativas, de associações voluntárias, de modificações da organização da produção industrial e do trabalho ou ainda de modificações do regime de trocas.

O marco de referência inicial da busca desse ideal vincula-se a Robert Owen, um dos maiores industriais da Europa, filho de artesãos, profundamente preocupado com o desemprego no entorno da I Revolução Industrial e que publicou duas obras, intituladas *New View of Society* (1812) e *Book of the Moral World* (1820). Considerado o pai do socialismo inglês por vários historiadores do cooperativismo, Owen planejava a ligação direta entre os produtores e os consumidores. Combateu o lucro e a concorrência, responsáveis pelos males e injustiças sociais e pela deturpação do meio social. (AGUIAR; REIS, 2002, p. 153).

A luta de Owen criou mais tarde a concepção teórica conhecida por *owenismo*, um método sistemático de associação e de cooperação desenvolvido por esse filósofo inglês. Robert Owen prescrevia a cessão do lucro de cooperativas. Nesse preceito, segundo Aguiar e Reis (2002), Owen fez reduzir de 14 para 10,5 horas a jornada de trabalho, os menores de idade foram proibidos de trabalhar, promoveu o amparo à velhice, medidas previdenciárias, melhoramento de alimentação e alojamento dos operários, instalação de refeitórios, etc. Esses preceitos, depois do retorno de Owen à Inglaterra, começaram a fundamentar os ideários do seu movimento na solidariedade de esforço e de iniciativa espontânea dos homens. Assim, isolou as fórmulas preestabelecidas ou de criação de novos meios, como as colônias.

O enfrentamento de Owen ao modo de organização e produção do sistema capitalista inerente às indústrias estava centrado na exploração do trabalhador, que se refletia na desigualdade como problema. Para tanto, a sua superação exigia reflexão crítica, o que requeria um repensar de vícios da economia e do modo empregado pela estrutura de produção, que tratava o trabalhador de modo objetificado e comercializável, sendo, portanto, possível descartá-lo em curto tempo de uso.

[...] o lucro [é] um dos vícios mais graves e perniciosos da economia: grave por simbolizar ele a desigualdade social, aumentando-a e perpetuando-a; pernicioso, porque, ao se integrar no preço de custo – justo preço – vai este lucro tornar impossível ao operário a aquisição do produto do seu trabalho, acarretando, em consequência, o subconsumo, que,

para Owen, constitui a principal causa das crises. (AGUIAR; REIS, 2001, p. 155).

O “mundo moral” que Owen esperava viria de associação como modo de organização necessária para a realização de “Novo Mundo Moral” (AGUIAR; REIS, 2002). Sua fundamentação estaria fundada no esforço educacional à classe operária e inspirada na visão de religião convencional com a qual havia rompido. Esse seria o mecanismo que levaria a sociedade capitalista e competitiva a mudar para uma sociedade solidária e diferente daquela com maior enraizamento do individualismo e efetivação da relação de exploração no centro de relação de poder.

Para Aguiar e Reis (2002), a revista *The Cooperator*, que circulou na Grã-Bretanha com a autoria de Willian King de 1828 a 1838, fez desenvolver a teoria de muitos adeptos e motivou a criação de inúmeras cooperativas. A história de cooperativismo na Inglaterra fez desenvolver teorias a partir de debate local com outros autores, como Charles Howarth e James Daly, que deram continuidade à base da teoria filosófica de King. Essa continuidade fez o debate e luta para chegar nos princípios que buscam regulamentar a estrutura organizacional e o funcionamento do cooperativismo.

Eram estes os princípios: adesão livre e espontânea; neutralidade política e religiosa; prática da democracia pura, onde uma pessoa representava apenas um voto; eliminação do lucro mercantil, com a devolução das sobras proporcionalmente às operações de cada um; retribuição ao capital com juros limitados; vendas à vista dos bens de consumo; fomento à educação, para preparar as gerações futuras e garantir a continuidade do sistema (Oliveira, 1979).

A experiência dos Pioneiros de Rochdale transformou-se em símbolo e, conseqüentemente, provocou que o movimento cooperativista se expandisse para outros sistemas, como o de produção, o de crédito, o de educação, o de serviços, enfim, para todos os meios de vida. (AGUIAR; REIS, 2002, p. 156).

Essa é a retrospectiva que nos permite compreender o cooperativismo da Inglaterra na perspectiva histórica. O contexto francês quase é a continuidade.

A experiência de luta e de afirmação dessa ideia no seu embate no contexto da França demarca o período de 1792, com mais peso da noção da economia social. A sua idealização manifestou-se por meio de criação de proposta de cooperativas de consumo – armazéns de abundância, ideia apresentada por L'Ange. A sua proposta buscava alcançar a abundância e o “justo preço” do pão. A teoria de F. M. Charles Fourier também entrou nesse campo de batalha das ideias em busca de alternativas ao sistema capitalista nascido na Europa. Esse autor chegou a propor a criação da associação denominada Comunidade Harmonia. O seu sucessor, Victor, continuou com a ideia que foi conhecida em 1834-1844 como doutrina social. Este preconizava a formação de associações de operários, todos da mesma profissão, autossustentáveis, ou seja, sem intervenção do Estado ou de capitais privados (AGUIAR; REIS, 2002).

Entre diferentes propostas que não cabe apresentarmos aqui, vale a pena citarmos os nomes de P. J. Proudhon, fundador de banco de troca em 1848, com o propósito de eliminar a renda de trabalho, e de Charles Gide, que apresentou em 1886 o programa daquilo que seria proposto no II Congresso das Cooperativas na França, Lyon, e em estudos

posteriores, sistematizando ideias cooperativistas esparsas. O congresso deu resultado por definir as linhas gerais do cooperativismo francês e a formação de uma república cooperativa em substituição ao sistema capitalista.

Para Aguiar e Reis (2002), a Escola de Nimes em 1886 veio a colocar em prática um crescente ponto importante do movimento cooperativista. Esse ponto preconizou a escola a partir da carta de movimento cooperativista em todo o mundo, dando uma sólida virtude de doutrinação moral e social no cooperativismo francês. São também muito conhecidas as 12 virtudes do cooperativismo enumeradas por Gide:

Viver melhor ou conseguir melhor nível de vida, através do auxílio mútuo; pagar em dinheiro, a fim de evitar a dívida, que considera uma das formas de escravidão; poupar sem sofrimento, já que a devolução dos ganhos sob a forma de retorno dos excedentes, proporcionalmente às operações realizadas pelos sócios na cooperativa, lhes permite economizar sem sacrificar a satisfação das necessidades; suprimir os parasitas, ou seja, eliminar os intermediários, de maneira a reduzir ao mínimo os órgãos de transmissão das riquezas do produtor ao consumidor; combater o alcoolismo – finalidade educativa já acentuada pelos Pioneiros de Rochdale; interessar as mulheres nas questões sociais, pois, sendo elas quem cuidam do lar e fazem as compras, devem conhecer os problemas do consumo e das cooperativas de consumo; educar economicamente o povo, tornando-o apto para a autogestão econômica e política; facilitar a todos o acesso à propriedade; reconstituir uma propriedade coletiva através da formação de um patrimônio cooperativo, que é coletivo e está a serviço de um interesse geral e permanente, acima de nossas

existências efêmeras; estabelecer o justo preço, mas remunerando convenientemente todo trabalho consagrado à produção, inclusive o trabalho de direção e os trabalhos intelectuais preparatórios; eliminar o lucro capitalista, criando a preocupação com a satisfação das necessidades dos homens, e não com a obtenção de lucros; e abolir os conflitos – na cooperativa de consumo, o consumidor torna-se seu próprio fornecedor; na cooperativa de produção, o operário torna-se seu próprio patrão; na cooperativa de crédito, o sacado torna-se o seu próprio sacador; na cooperativa de habitação, o locatário torna-se seu próprio locador e assim por diante, de modo que a disputa cessa pela fusão dos inimigos, ou melhor, o combate cessa por falta de combatentes. (PINHO, 1977, p. 176).

A estratégia de aproximação de organização com viés do cooperativismo e da economia solidária veio a acontecer em 1895 no I Congresso Internacional do Cooperativismo, dando nascimento à Aliança Cooperativista Internacional (AIC). Esse evento teve em pauta as propostas de superação de crise, manifestando também o caráter de diversos movimentos intelectuais do mesmo período histórico, determinado na resistência e fundamentado na solidariedade como requisito da centralização da economia no indivíduo, não no mercado imperial e de relação de colonialidade¹.

Nesse estágio de monitoramento, pode-se perceber que o cooperativismo já se fazia expressar como movimen-

¹ Entende-se como a elaboração intelectual do processo de modernidade, que produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado, como as mais ativas determinações (QUIJANO, 2000).

to além das fronteiras dos Estados modernos. Aguiar e Reis (2002, p. 579) percebem que:

[...] a autenticidade do modelo rochdaleano começou a ser codificada e firmada mundialmente pela Aliança Cooperativista Internacional e, com a evolução da realidade socioeconômica dos povos, a necessidade de adequar os princípios às transformações mundiais foi confirmada e expressada no Congresso da Aliança Cooperativa Internacional de 1937, em Viena, onde um Comitê Especial apresentou o resultado de um estudo feito nas cooperativas de todos os países, para saber se os princípios rochdaleanos eram aplicados integralmente.

As alterações resultantes do XX Congresso da Aliança Cooperativa Internacional deram marco à contínua adequação de princípios de cooperativismo em seus estágios na realidade de contextos diferentes (AGUIAR; REIS, 2002). O cooperativismo que nasceu na França e o que nasceu na Inglaterra conjugaram uma relação de proximidade teórico-ideológica que, até os finais do século XX, acabou por consolidar esses princípios ideológicos e de ação nos mesmos princípios anteriores. Como doutrina ideológica em movimento e que produz movimentos sociais, o seu percurso está caracterizado em alternâncias e adequação aos contextos, como se pode perceber no quadro a seguir, que explica essa dinâmica de adequação de princípios.

Quadro 1 – Princípios dos congressos de 1937 e 1966

Congresso de setembro de 1937	Congresso de setembro de 1966
1. Adesão livre.	1. Adesão livre.
2. Gestão democrática.	2. Gestão democrática.

(continua)

3. Juros limitados ao capital.	3. Taxa limitada de juros ao capital.
4. Retorno proporcional às operações.	4. As sobras eventuais pertencem aos cooperados e podem ser distribuídas: ao desenvolvimento da cooperativa; aos serviços comuns ou aos associados, proporcionalmente às suas operações com a cooperativa.
5. Neutralidade política, religiosa e racial.	5. Neutralidade social, política, racial e religiosa.
6. Transação em dinheiro.	6. Ativa cooperação entre as cooperativas, nos planos local, nacional e internacional (integração).
7. Desenvolvimento do ensino em todos os seus graus.	7. Constituição de um fundo para a educação dos cooperados e do público em geral.

Fonte: Aguiar e Reis (2002, p. 179).

Nessa perspectiva, a evolução do pensamento econômico cooperativista tanto na Inglaterra como na França expressa a importância desses precursores para a constituição do movimento cooperativista no mundo inteiro (AGUIAR; REIS, 2002). A expansão fez chegar a ideia do movimento a outros países nos trâmites da geopolítica da colonização e, portanto, do capital. Essa aproximação amadureceu, segundo Aguiar e Reis (2002), os princípios ligados à ideia de justiça, equidade e democracia, resguardadas as condições sociais, políticas e econômicas de cada ambiente em busca de resultados significativos.

O cooperativismo possui na sua concepção a economia solidária. Consoante Singer (2002), mesmo o capitalismo sendo hegemônico, não impede o desenvolvimento de outros modos de produção, por ser capaz de inserir dentro do seu domínio toda a população economicamente ativa. Sendo assim, a economia solidária e comunitária e demais

concepções crescem em função das crises sociais que a competição dos capitais privados ociosos periodicamente promove em cada país.

Abordagem teórico-conceitual do cooperativismo

O ato de cooperar é uma característica comportamental humana. A psicologia piagetiana percebe-a como a fase inicial de manifestação com princípio de igualdade (FACCI, 2004). Este está ancorado na noção de justiça, percebida como fator de igualitarismo, sendo a primeira manifestação da cooperação. Camargo e Becker (2012), teóricos da psicologia na perspectiva de Vygotski, percebem essa relação como resultado da construção cotidiana e social fundada na resistência com valores tradicionais assentes na solidariedade. Para eles, a adesão ao grupo como ato de cooperar se converte em fatores de igualitarismo.

Para uma compreensão da construção de uma sociedade a partir de Paulo Freire (1987), pode-se considerar que o papel do educador do cooperativismo está no âmago de um ato revolucionário de modo mais coletivo, em que o indivíduo toma a consciência da condição histórica para melhor controlar a sua trajetória e conhecer sua potencialidade transformadora do mundo em que se insere. Rodriguez (2002) nos faz pensar que a busca de alternativa perante os efeitos excludentes do capitalismo, a partir de teorias e novas pedagogias de organizações de trabalho, mobilizações e experiências baseadas na associação econômica entre iguais e na propriedade solidária, não é uma tarefa simples.

Para Cornelian (2006), Costa (2007) e Singer (2002), o cooperativismo como doutrina é um movimento social produzido num determinado período do capitalismo, mais precisamente no final do século XVIII e início do século XIX. Esse período foi marcado pelo conflito entre a concepção capitalista dominante e o socialismo ocidental, expresso na luta de trabalhadores. Assim, a condição de dominação da concepção capitalista gerou as péssimas condições de vida da classe trabalhadora e fez homens como Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837), Benjamin Buchez (1796-1865) e Louis Blanc (1812-1882) assumirem o centro do movimento.

A cooperação aparece como atividade humana concreta e, portanto, marca histórica de cada época na qual está inserida (ALMEIDA, 2009). Assim, as formas de práticas diferentes de cooperação decorrem da história, distinta em cada cultura. Essas formas e práticas conservam fundamentos históricos, filosóficos e práticas comuns (ALMEIDA, 2009).

Segundo Costa (2007), a derivação de “cooperação”, “cooperativa” e “cooperativismo” surge do verbo “cooperar”, de origem latina, “*cooperari*” (“*cum*” e “*operari*”), que significa: trabalhar com alguém. São conceitos que têm significados diferentes: cooperação significa ação conjunta com vistas ao mesmo fim; cooperativa diz respeito a um sistema, doutrina ou ideologia; e cooperativa é uma entidade ou instituição em que as pessoas cooperam objetivando o mesmo fim. Essas definições referenciam conceitos da mesma matriz, desse modo:

[...] cooperativismo e cooperativa não são sinônimos: etimologicamente cooperação (do verbo latino *cooperari*, de *cum* e *operari* – operar juntamente

com alguém) significa a prestação de auxílio para um fim comum. E cooperativismo é a doutrina que visa à renovação social através da cooperação. Do ponto de vista sociológico, cooperação é uma forma de integração social e pode ser entendida como ação conjugada em que pessoas se unam, de modo formal ou informal, para alcançar o mesmo objetivo. A cooperação, quando organizada segundo estatutos previamente estabelecidos, dá origem a determinados grupos sociais. Dentre tais grupos as cooperativas representam aqueles que visam, em primeiro lugar, os fins econômicos e educativos. A doutrina que deu base teórica às realizações cooperativistas constitui o cooperativismo. (COSTA, 2007, p. 58).

Os princípios cooperativos são diretrizes segundo as quais as cooperativas colocam seus valores em prática. Para tanto, apresentamos aqui, fundamentando-nos em Schmidt e Perius (2007), os sete princípios que ordenam o funcionamento das cooperativas como uma doutrina definida pela Associação Internacional das Cooperativas na nossa atualidade.

Quadro 2 – Princípios de cooperativismo para a Organização Internacional do Trabalho (OIT)

1º Princípio – Adesão livre e voluntária: cooperativas são organizações voluntárias a todas as pessoas aptas para usarem seus serviços e dispostas a aceitarem suas responsabilidades de sócios, sem discriminação de gênero, social, racial, política ou religiosa.

2º Princípio – Controle democrático pelos sócios: as cooperativas são organizações democráticas controladas pelos seus sócios, os quais participam ativamente no estabelecimento de suas políticas e nas tomadas de decisões. Homens e mulheres eleitos como representantes são responsáveis pelos sócios. Nas cooperativas de primeiro grau (singulares), os sócios têm igualdade de votação (um sócio, um voto); as cooperativas de outros níveis também são organizadas de maneira democrática.

(continua)

3º Princípio – Participação econômica dos sócios: os sócios contribuem equitativamente e controlam democraticamente o capital da sua cooperativa. Parte desse capital é propriedade comum da cooperativa. Eles recebem uma compensação limitada, se houver alguma, sobre o capital subscrito (realizado) como uma condição da sociedade. Os sócios alocam as sobras para os seguintes propósitos: desenvolvimento da cooperativa, possibilitando o estabelecimento de reservas, parte das quais poderá ser indivisível; retorno aos sócios na proporção de suas transações com as cooperativas; e apoio a outras atividades que forem aprovadas pelos sócios.

4º Princípio – Autonomia e independência: as cooperativas são organizações autônomas de ajuda mútua controladas por seus membros. Se elas entrarem em acordo com outras organizações, incluindo governamentais, ou receberem capital de origem externa, devem fazê-lo em termos que assegurem o controle democrático de seus sócios e mantenha sua autonomia.

5º Princípio – Educação, treinamento e informação: as cooperativas oferecem educação e treinamento para seus sócios, representantes eleitos, administradores e funcionários, assim eles podem contribuir efetivamente para seu desenvolvimento. Eles informam o público em geral, particularmente os jovens e os líderes fornecedores de opinião, sobre a natureza e os benefícios da cooperação.

6º Princípio – Cooperação entre as cooperativas a fim de atender a seus sócios efetivamente e fortalecer o movimento cooperativo, trabalhando juntas através de estruturas locais, nacionais, regionais e internacionais.

7º Princípio – Preocupação com a comunidade: a cooperativa trabalha pelo desenvolvimento sustentável de suas comunidades através de políticas aprovadas por seus membros.

Fonte: Schmidt e Perius (2007).

Diante dessas propostas, não nos cabe assumir uma definição, visto que os princípios de cooperativismo dialogam com os modos de organizações existentes, a concepção sociocultural da solidariedade e a noção de um bem. Na mesma linha de pensamento, consideramos as definições de Costa (2007), Pinho (1966) e Schmidt e Perius (2007) e

aquelas que dialogam com a perspectiva de solidariedade na concepção africana fundada na concepção de ubuntu, nós cósmico (MALOMALO, 2017), ser sendo (RAMOSE, 2011).

Ademais, encaramos aqui o sentido e o valor do cooperativismo para além de uma simples ideia de superação de desigualdade e pobreza, senão estaria a ser meramente positivista. Ou seja, interessa-nos apontar o sentido do cooperativismo assente na ideia de construção de relações sociais fundadas nos valores humanos que resistem contra a filosofia burguesa do capital.

Ubuntu como fundamento da solidariedade africana além de modo de organização e produção

Antes de definirmos o que possa ser ubuntu, é considerável explicarmos que esse conceito basilar da filosofia africana possui o seu percurso histórico e é premiado de diferentes concepções, embora essas possam ser demarcadas por contradições epistemológicas e estão além do modo de organização para produção, compreendendo também vidas.

Segundo Kashindi (2003), o ubuntu teve o seu marco a partir do fim do *apartheid* da África do Sul na década de 1990. Esse seu marco não diz respeito à sua criação, mas ao período em que começou a ser instrumento de resistência contra o racismo e ainda utilizado para criar o pensamento humanista sobretudo na luta contra o racismo sul-africano e na aplicação da sua democracia em 1993. Assim, realça Kashindi (2003), “ubuntu” é um termo muito antigo das sociedades da África Subsaariana. Países como a África do Sul, Zimbábue, etc. são marcados nitidamente pelo pen-

samento filosófico com ênfase no ubuntu, visto como uma concepção de alteridade na perspectiva da ética indígena. Nela o ser humano e outros seres do cosmos constituem o “outro”, os quais formam o “nós” constitutivo do ser humano (KASHINDI, 2003).

Para Ramose (2011), ubuntu expressa a ideia de tornar-se. É o “ser sendo” tido como manifestação do “ser em movimento”. A concepção filosófica ubuntu do mundo é que as coisas são mutáveis na Terra, no céu e embaixo d’água. Na esfera ontológica, não há separação estrita e literal ou divisão entre “ubu-” e “-ntu”. “Ubu-” e “-ntu” não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas, ao contrário, são mutuamente fundantes, no sentido de que são dois aspectos do “ser sendo” como “un-idade” indivisível.

Nessa mesma direção, Malomalo (2017) defende que ubuntu é a categoria fundamental, ontológica e epistemológica do pensamento africano dos falantes das línguas bantu que expressa a solidariedade cósmica, isto é, a complementaridade radical entre as entidades que compõem o “ser sendo”: o universo-natureza, o sagrado-ancestral e a humanidade-ummuntu.

Para Kashindi (2003), ubuntu é onde todo o edifício ético filosófico africano é constituído. Nessa perspectiva, ele constitui o sentido da humanidade vivenciada e partilhada com os outros e da humanidade como valor. Ubuntu é um fenómeno global, uma conjugação do global mais o local, e não do global² dominando o local até o seu extermínio. Ubuntu é

² A globalização tem sido um conceito problemático devido ao seu carácter imperial e de reprodução da colonialidade. Ela é ainda uma faca de dois gumes.

a práxis cotidiana local econômica de obrigação (KASHINDI, 2003).

Segundo Malomalo (2017), ubuntu seria uma ideia que significa que, ao olhar pela cultura africana, toda ciência é feita a partir, mediante e para o Ntu, a Vida em suas diversas manifestações. É a pedra angular da filosofia africana, que é biocêntrica, ou seja, centrada na vida cósmica, isto é, para além de um antropocentrismo absoluto.

Para Ntumba (2014), citado por Malomalo (2017), há uma complementaridade radical entre as realidades particulares – participantes do “ser sendo” –, que se dá no que se chama de Solidariedade Cósmica ou Biso Cósmico. Biso (Nós, em lingala) é uma consciência coletiva de muitos povos africanos como seres humanos (bantú, plural do muntu), pertencentes à “Comunidade dos Bantú”; suas vidas só têm sentido porque participam na “Comunidade do Divino Ancestral” e na “Comunidade Natureza Universo”.

Conforme Malomalo (2017), essas Comunidades de Ntu Particulares, interagindo reciprocamente, formam a “Realidade Total” processual, multiforme e global, ou seja, a participação processual solidária da vida. Essa proposta de Ntumba (2014) é chamada de filosofia de bisoidade, pois parte do pressuposto do “Nós/Coletivo” sobre o “Eu/Individual” das culturas africanas. Assim, podemos compreender o sentido de “Nós” coletivo que conjuga a ideia central de cooperação/cooperativismo africano, dada a expansão da modernidade ocidental. Essas perspectivas da vida africana tendem a ser descartadas a partir dos olhares coloniais e racistas sobre a filosofia africana ou modo de ser. É importante ressaltar que o processo de abolição da escravatura negra,

em âmbito mundial, coincide com a ascensão do capitalismo industrial e a necessidade da colonização do continente africano (MALOMALO, 2009).

No final do período colonial e da afirmação de identidade, das independências, o continente africano experimentou o cooperativismo em números consideráveis, como “empresas” de Estado de tendência socialista, como as cooperativas rurais e de crédito (OWUSU, 2016; SINGER, 2002). Estes seriam mecanismos nos quais o africano seria capaz de reestruturar a organização da sua nova sociedade em diálogo com outras civilizações resquícios da colonização. Dada essa perspectiva, as cooperativas que dominavam na África, segundo Owusu (2016), são de tipo comercial, de serviço de crédito, de carregamento e de escoamento de produtos. No entanto, era o modo de unificar os pequenos produtores camponeses e geradores de crédito através dos produtos fabricados pelas famílias ou pequenos produtores em busca do progresso. Esse modo africano de organizar as primeiras empresas em cooperativas ocorreu nos países como Nigéria, Gana, Tanzânia, Quênia, antigas colônias britânicas que combatiam o capitalismo colonial britânico.

Na Tanzânia, o intelectual Júlio Nyerere, no seu trabalho de 1962, foi o marco desse processo, quando anunciou as políticas de nacionalização do “alto comando” da economia. A concepção de Nyerere se assentava no conceito de ujamaa, visto como noção de cooperação e solidariedade em múltiplos propósitos (SINGER, 2002). Nyerere afirmou que as sociedades africanas tinham caráter socialista. A ideia desse intelectual fundamentava-se na filosofia ubuntu, bisoité e ujamaa. Parte-se para repensar os modos de organi-

zação e produção da economia, da sociedade e, portanto, do mercado.

O conceito de ujamaa manifesta a forte preocupação com a solidariedade, uma concepção política comunitária na África em seu renascimento. O ujamaa fundamentava-se nos princípios de igualdade, liberdade e unidade (SCHWEIGMAN, 2001). Esses princípios regulavam os conflitos de interesses que o desenvolvimento podia produzir, por ser uma ambição alta, sendo errado pensar a partir de industrialização por falta de recursos tecnológicos e mão de obra qualificada, antigos desafios dos países africanos depois das independências.

Para Schweigman (2001), a perspectiva e a concepção de desenvolvimento de Nyerere consideravam a agricultura de pequena escala, com autossuficiência em comida e produção de cultura de rendimentos gerais para os agricultores e o Estado, um quadro de relações configurado em solidariedade. Uma corrente que negava a economia de mercado que fornecesse alimento para o centro urbano, com rigorosas políticas de regulação de acesso à terra e de emprego aos “trabalhadores” rurais africanos, extraindo o excedente dos agricultores. Essas políticas de desenvolvimento foram definidas na sua maioria por antigos colonizadores e readaptadas pelos Estados pós-independências posteriormente.

De acordo com Schweigman (2001), nenhuma ideologia socialista foi copiada de Oriente ou Ocidente, mas o socialismo africano foi desenvolvido e considera uma sociedade na qual todos os membros têm direitos e oportunidades. Esses ideários também consideravam uma sociedade em que todos podiam viver em paz e sem ser explorados por

uso de riqueza. O Estado, nessa óptica, tem a responsabilidade de regular para impedir a relação de exploração por meio de capital privado e a sua acumulação de uma forma inconsistente, bem como para impedir a existência de uma sociedade de classe.

Enfim, para Owusu (2010) e Singer (2012), por pertencer ao cooperativismo, o empreendimento dos movimentos sociais deve ser compreendido a partir de seus espaços e contextos políticos, históricos, culturais e econômicos que lhe dão sentido. É nessa condição que no contexto africano esse movimento se aplica com base no conceito ubuntu, bisoidade e ujamaa, não como instituição de produção não exploratória de homem, como pretende o cooperativismo ocidental. A concepção do que possa ser cooperativismo na concepção africana está além de modos de organização para produção, como o leitor pode perceber na concepção de cooperativismo ocidental. No contexto africano, a sua cosmologia está centrada na vida e, portanto, em todas as instâncias de relação ecológica e cósmica. Portanto, aqui a solidariedade não está reduzida a espaço de produção e trabalho; ela está em partes e em um todo.

Assim, podemos pensar e compreender o cooperativismo no domínio da agricultura familiar e sustentabilidade ambiental na África a partir de concepções políticas e filosóficas de seus povos. A construção do conhecimento é resultado de diversas maneiras ou interações, principalmente através de ato de pensar, da ação ou da intuição (PIMENTA, 2013). Pimenta (2013) considera que o conhecimento contém patrimônios comuns aos indivíduos e às comunidades, mas também apresenta um conjunto de especificidades resultan-

tes da idiossincrasia de cada um, das práticas sociais de cada uma delas, das linguagens, dos referenciais simbólicos e dos usos e costumes de cada cultura. É com base nesses ideários de ubuntu, expressados na coletividade e no cuidado com o outro de pensamento africano, que buscamos entender o cooperativismo na Guiné-Bissau deferente ao do Ocidente.

Considerações

O diferencial do cooperativismo com ubuntu-bisoidade e ujamaa está na institucionalização do primeiro e no caráter doutrinário que assumiu durante o período de nascimento e expansão de sistema de organização e produção do capitalismo. Para isso, o cooperativismo no contexto africano não está longe da compreensão da solidariedade com requisito fundante de relação de produção que tem no centro o ser humano e o cosmos. Essa centralização de valores humanos e de vidas não humanas da concepção africana serviu para enraizamento do socialismo, que foi a linha ideológica que mereceu certo diálogo com as teorias de independência dos países africanos de forte raiz intelectual do pan-africanismo.

O cuidado com o outro, que expressa o ato de se colocar no lugar do outro, é a concepção epistemológica antiga de povos africanos. Para tanto, pode-se constatar que nas sociedades africanas a solidariedade, como princípio organizacional de relações sociais e de trabalho, está no âmago da relação cotidiana humana e com o ambiente. E isso não exclui a capacidade racional e científica do ser humano africano pensar a economia e o mundo. Isso por considerar a

solidariedade como princípio fundante da sociedade. Ademais, vista na perspectiva de ubuntu-bisoidade, a solidariedade africana aponta para a construção de uma sociedade assente na ética biocêntrica, que requer o cuidado recíproco entre a “Comunidade do Sagrado Ancestral”, a “Comunidade Universo Natureza” e a “Comunidade de Bantu ou seres humanos”. Quaisquer cooperativismos ou cooperativas que se dizem de inspiração africana para o seu sucesso devem se fundamentar nessa ética do ubuntu-bisoidade.

Referências

AGUIAR, C. S.; REIS, C. N. As origens do cooperativismo e contraponto aos males das metamorfoses do mundo do trabalho. *Revista Sociedade em Debate*, Pelotas, v. 8, p. 149-184, 2002.

ALMEIDA, J. *A construção social de uma nova agricultura: tecnologia agrícola e movimentos sociais no Sul do Brasil*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

CORNELIAN, A. R. *A concepção de economia solidária em Paul Singer: descompassos, contradições e perspectivas*. 2006. 99 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

COSTA, L. S. O cooperativismo: uma breve reflexão teórica. In: SEMINÁRIO DO CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS DE CASCAVEL, 6., 2007, Cascavel. *Anais...* Cascavel: Unioeste, 2007. p. 55-64.

FACCI, M. G. D. A periodização do desenvolvimento psicológico individual na perspectiva de Eeontiev, Elkonin e Vigotski. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 24, n. 62, p. 64-81, 2004.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

KASHINDI, J.-B. K. Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva. *Cadernos Ihuideias*, São Leopoldo, v. 15, n. 254, p. 3-21, 2003.

MACHADO, A. F. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. *Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v. 3, n. 1, p. 1-20, 2014.

MALOMALO, B. Bioepistemologia do *Ntu*: meu(s) diálogo(s) com Dagoberto José Fonseca. In: FONSECA, D. J.; MALOMALO, B.; FERREIRA, S. L. (Org.). *Intelectualidade coletiva negra*: memórias, educação e emancipação. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 69-120.

MALOMALO, B. Estudos africanos ou novos estudos africanos: um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil. *Capoeira*, Salvador, v. 3, n. 2, p. 17-50, 2017.

OWUSU, M. K. Rumo a uma crítica africana da etnografia africana: a utilidade do inútil. In: LAUER, H.; ANYIDHOHO, K. (Org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília, DF: Funag, 2016. p. 187-239.

PIMENTA, C. J. G. *Interdisciplinaridade nas ciências sociais*: manual. Porto: Humus, 2013.

PINHO, D. B. *A doutrina cooperativa nos regimes capitalista e socialista*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1966.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: QUIJANO, A. *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

RAMOSE, M. B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Revista Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-25, 2011.

RODRIGUEZ, C. Introdução: para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 23-77.

SCHMIDT, D.; PERIUS, V. Cooperativismo e cooperativa. In: CATTANI, A. D. (Org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz, 2003. p. 63-71.

SCHWEIGMAN, C. Ujamaa, tem fantasma. *Quest*, c. 15, n. 1-2, p. 135-146, 2001.

SETHI, H. Swadeshi em debate na Índia. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 131-156.

SINGER, P. A recente ressurreição da economia solidária no Brasil. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 81-129.

ESTUDO HISTÓRICO-LEXICAL DE ESCRITURAS DE COMPRA E VENDA DE ESCRAVOS DA PROVÍNCIA CEARENSE DO SÉCULO XIX

Francisca Lisiani da Costa Rodrigues

Expedito Eloísio Ximenes

Introdução

OS DOCUMENTOS ESCRITOS EM QUALQUER ÉPOCA REVELAM DADOS da realidade de seu momento de produção. Dessa forma, podemos nos deparar com as diferentes formas por meio das quais se relaciona a sociedade. Muitos documentos produzidos pela sociedade brasileira se perderam devido às ações do tempo e à má preservação, entretanto muitos outros foram armazenados e preservados em arquivos públicos, que são responsáveis por organizar esses textos e colaborar com o acesso de pesquisadores interessados no conteúdo dos documentos.

O Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) guarda documentos dos períodos colonial e imperial brasileiros, importante acervo de fontes que contam as histórias dos indivíduos e de seus costumes, que ajudam a construir a história social, cultural e linguística do estado do Ceará e do Brasil. Autos, ofícios, editais, portarias, correspondências, relatórios, mapas, processos, escrituras, etc. constituem o acervo do APEC, que servem para estudos diversos. Diante da necessidade de recuperar esses textos para preservar as

memórias da sociedade e a história da nossa língua e da nossa cultura, escolhemos como objeto de análise as *escrituras de compra e venda de escravos* datadas do século XIX, tendo como objeto de estudo o léxico do texto e as relações históricas envolvendo as pessoas escravizadas do ponto de vista da sua comercialização.

Ao explorar documentos antigos numa perspectiva interdisciplinar, o pesquisador se insere em um mundo de linguagem que contribui para compreender os usos da língua em comparação com a atualidade e refletir as vivências e as realidades históricas da sociedade num tempo passado. Observamos que a história de um povo está presente nos escritos produzidos em todas as épocas de sua existência, sendo os documentos importantes relatos dos costumes e dos fatos. Os manuscritos aqui analisados descrevem a atmosfera vivenciada por nossos antepassados e colaboram para a recuperação de fatos da memória da sociedade cearense escravista.

Diante do exposto, podemos traçar como interesse central deste capítulo a análise do léxico presente nas escrituras, visando compreender a sua relação com o contexto sócio-histórico e cultural da época, bem como a relevância de trazer a recuperação de informações históricas registradas nos documentos que revelam um período importante do Ceará, compreendendo, por exemplo, a escravidão e a comercialização de homens, mulheres e crianças na então província cearense.

Metodologia

O *corpus* analisado constitui-se de 174 documentos manuscritos da esfera jurídico-administrativa. Esses documentos pertencem ao APEC e estão registrados no livro de escrituras número 357. Nosso recorte compreende os textos escritos no período de 16 de novembro de 1870 a 16 de junho de 1873.

Na perspectiva interdisciplinar, analisamos o léxico usado nos documentos e discutimos como as construções léxicas indicam traços da cultura e da história daqueles que vivenciaram o contexto do comércio de escravizados, com destaque para as *lexias*¹ que remontam à prática escravocrata, permitindo-nos conhecer sob qual configuração a escravização se deu.

O estudo do léxico nas escrituras recebeu um tratamento mais aprofundado, pois compreendem documentos específicos de uma época e apresentam um discurso da esfera jurídico-administrativa, ou seja, as *lexias* usadas no texto correspondem ao seu contexto de uso. De modo específico, devido à temática envolta neste estudo ser a escravidão, faz-se imprescindível que se conheçam, minimamente, questões gerais acerca dela. Em virtude disso, o conhecimento prévio dessas questões é de grande valia para que consigamos identificar *lexias* relacionadas à escravidão e que, na atualidade, não são mais utilizadas frequentemente.

Assim, fizemos um levantamento das *lexias* relativas aos escravizados que nos possibilitam entender um pouco do cenário da comercialização de cativos e separamos os

¹ Unidade do léxico constituída por uma palavra ou por uma locução fixa.

termos selecionados em duas categorias, a saber: *os sujeitos citados nos documentos* e *a caracterização desses sujeitos citados nos documentos*.

Com o intuito de identificar o sentido com o qual cada lexia foi utilizada, observamos os seus contextos de uso, as definições dispostas nos dicionários e as referências historiográficas. Com relação aos dicionários, recorreremos a Bluteau (1728), Figueiredo (1913), Moraes Silva (1789), Pinto (1832) e Vieira (1873).

Tendo exposto as duas categorias lexicais identificadas, apresentamos os significados com que estas foram empregadas nos documentos e o que estes nos permitem conhecer acerca do sistema econômico e social de escravidão da província cearense nos Oitocentos. Os significados das lexias categorizadas e empregadas para qualificarem os escravizados, por exemplo, trazem uma complexidade de sentidos, podendo indicar seus locais de origem, seus ofícios, suas idades, que são fatores importantes para estabelecer uma diferença de preços no momento da transação comercial.

Compreender os sentidos dessas lexias permite-nos entender a importância conferida às categorizações presentes nos documentos públicos, responsáveis muitas vezes por decretar as condições de vida a que os cativos estavam sujeitos ou enfrentariam após sua compra e mudança de senhor.

Embasamento teórico e análise lexical das escrituras

Estudar o léxico de uma língua numa perspectiva interdisciplinar é enveredar por um mundo de costumes,

valores, ideologias de um povo e também de um período histórico-cultural e político de um espaço em um tempo específico. Logo, o estudo lexical é também um estudo sobre a história de uma língua e da cultura de um povo e de um lugar em um determinado período.

Biderman (2001) faz uma discussão sobre a dinamicidade da língua afirmando que esta não é um sistema fixo. Um elemento que representa essa flexibilidade é o léxico, porque apresenta a condição de ser variável e se mostra em constante mudança. Sobre isso, Biderman (2001, p. 139) afirma:

O Léxico se expande, se altera e, às vezes, se contrai. As mudanças sociais e culturais acarretam alterações nos usos vocabulares: daí resulta que unidades ou setores completos do Léxico podem ser marginalizados, entrar em desuso e vir a desaparecer. Inversamente, porém, podem ser ressuscitados termos que voltam à circulação, geralmente com novas conotações. Enfim, novos vocábulos, ou novas significações de vocábulos já existentes, surgem para enriquecer o Léxico.

Por meio dos estudos lexicais, é possível observar e investigar cientificamente as unidades léxicas em uso por uma determinada sociedade, representando as relações culturais de uma época e de uma comunidade. Isso é possível porque cada lexia remete e carrega especificidades relacionadas ao período histórico em que ocorre, ao espaço a que pertence e ao seu uso social e cultural. O léxico carrega em si as marcas de poder, das ideologias, dos comportamentos sociais que em seu contexto eram discursos que ditavam leis, legitimavam hierarquias, perpetuavam ideias, algumas não aceitas social e juridicamente, na atualidade, como é o caso da escri-

vidão, abolida há 131 anos, mas que, no recorte temporal dos documentos pesquisados, a escravização dos povos negros era aceita por lei e o léxico também testemunha esse fato.

O termo “lexia” é usado por Pottier (1976) para indicar a unidade lexical memorizada, distinguindo-se em *lexias simples*: pedra, siga, chega, ontem; *compostas*: primeiro-ministro, porta-luvas, saca-rolha; *complexas*: aquecimento global, máquina de escrever; *textuais*: “Nada como um dia após o outro”. As *lexias* selecionadas para este trabalho são simples e compostas, as quais são analisadas dentro do contexto de produção das escrituras.

É preciso fazermos uma distinção básica entre os termos “palavra”, “lexia” e “vocábulo”. Pottier (1976) propõe que a “lexia” é uma unidade memorizada; já o “vocábulo” é a *lexia* em estado de dicionário; e a “palavra” é a ocorrência no texto. Usamos aqui o termo “lexia” porque seu conceito está mais próximo do que desejamos construir como discurso na pesquisa, já que, como confirma Turazza (2005, p. 57):

[...] a *lexia* é o elemento oferecido aos interlocutores de uma língua natural para a construção e detecção de visões de mundo, de ideologias, de sistemas de valores: o lugar privilegiado das mutabilidades, que permite a interação contínua entre a língua, cultura, ideologia e sociedade. Assim, a *lexia* não pode ser concebida como elemento portador de informações unicamente linguísticas, nem objetos fechados sobre si mesmos, mas como estruturas potenciais estáveis dentro de certos limites, visto tratar-se de estruturas duráveis e evolutivas.

Levando em conta que, “[...] partindo do estudo do léxico, pode-se explicar a vida de uma sociedade” (CARVALHO,

2009, p. 36), descrevemos os contextos dos documentos com base nas lexias neles encontradas, abordando questões linguísticas e históricas da então província cearense nos Oitocentos. Com isso, evidenciamos o diálogo interdisciplinar entre léxico, história e cultura.

Trazemos também o contexto histórico do Ceará no século XIX, usando o léxico empregado no *corpus* para investigar os termos que remetem às expressões que fazem referência ao funcionamento do comércio de escravos na segunda parte daquele século, das lexias usadas para caracterizar os sujeitos envolvidos no sistema jurídico que avaliava e comercializava os escravizados; dessa forma, buscamos traços da história social da época, do comportamento dos sujeitos no recorte temporal.

Este estudo destaca o fator social da linguagem, perspectiva que atribui à língua a função de refletir as práticas da história de uma sociedade. Coseriu (1987) aborda essa perspectiva quando desenvolve o conceito de norma dentro da Sociolinguística. Ao trazer para a Linguística o conceito de norma, o autor mostra que o fator social não interfere apenas individualmente na realização linguística do falante, mas coletivamente, nos usos dos grupos sociais.

Nessa esteira, a língua é um construto histórico-social e coletivo, tornando comum o que determinada comunidade vivenciou ou vivencia linguisticamente. É, portanto, a responsável por conduzir as experiências, os valores, as crenças e todas as práticas sociais da comunidade que a usa, tanto no contexto de uso do passado e do presente quanto nas prospecções futuras.

Por meio da leitura das escrituras analisadas, é possível refletir sobre os discursos desses textos, quem eram os seus produtores e que lugar na sociedade eles ocupavam. Nas escrituras, é predominante o discurso do tabelião e do escrivão, revelando os sujeitos que detinham certos privilégios, como o domínio da escrita. As testemunhas, os vendedores e os compradores são indivíduos nomeados e positivamente caracterizados nos documentos. Os sujeitos escravizados, no entanto, são classificados como bens materiais postos à comercialização, ou seja, esses indivíduos não têm seu discurso exposto, já que são tratados como objetos.

É preciso, portanto, compreender quem tem o poder da palavra e da escrita. Assim, entendemos que um lado da história foi silenciado e que as informações são incompletas. Este estudo não pretende completar esses vazios, mas levantar hipóteses e trazer uma problematização do contexto que escravizava mulheres, homens e crianças, analisando que discursos legitimavam essa ideologia e que leis e sujeitos davam o suporte para a concretização do comércio de cativos.

As lexias coletadas estão distribuídas em duas categorias: 1) sujeitos envolvidos no documento; 2) caracterização dos sujeitos citados nos documentos. Dividimos as categorias em quadros que constam da lexia e da sua descrição, do contexto de uso, com um trecho da escritura em que a lexia selecionada é citada, e da edição modernizada do trecho retirado para contextualizar a escritura.

As lexias identificadas estão dispostas em quadros separados pelas categorias. Descrevemos os significados empregados nos documentos e comentamos o que nos per-

mitem conhecer acerca do sistema econômico e social da escravidão ocorrido no Ceará nos Oitocentos.

Categoria 1 – Sujeitos envolvidos no documento

Lexia	Descrição	Contexto de uso	Edição modernizada
Escravo(a)	“Cativo, reduzido à escravidão; que está sem liberdade, sob o domínio absoluto de um senhor, assim chamado pela perfídia humana”; Escrava: “Mulher cativa, que não é livre, que tem um senhor” (MORAES SILVA, 1789, p. 815). Na escravidão brasileira, mais que privados de liberdade, esses sujeitos eram vistos como mercadorias passíveis dos mais diversos negócios e direcionados às funções escolhidas pelos seus proprietários. Seus corpos, suas vontades e suas relações afetivas eram violadas e limitadas.	“[...] é senhor e possuidor de um escravo de nome Bazilio, preto, de dezoito annos de idade, solteiro, sem officio, e natural da freguezia de Jaguaribe Mirim” (fl.25v).	“[...] é senhor e possuidor de um escravo de nome Basílio, preto, de dezoito annos de idade, solteiro, sem officio, e natural da freguesia de Jaguaribe Mirim” (fl.25v).
Comprador	“O que compra para si, ou para outrem, por sua conta ou por conta alheia” (MORAES SILVA, 1789, p. 501).	“Como outorgado comprador Jacob Cahn, morador nesta cidade” (fl.4v).	“Como outorgado comprador Jacob Cahn, morador nesta cidade” (fl.4v).
Vendedor	“O que vende” (FIGUEIREDO, 1913, p. 2072). Os negociantes de escravos, comprando ou vendendo, tratavam esse tipo de comercialização como faziam com os demais produtos que negociavam.	“E pelo procurador do outorgante vendedor foi-me dito perante as mesmas testemunhas” (fl.10r).	“E pelo procurador do outorgante vendedor foi me dito perante as mesmas testemunhas” (fl.10r).

(continua)

Procurador	“Indivíduo que tem procuração para tratar negócios de outrem. Interventor; mediador; administrador” (FIGUEIREDO, 1913, p.1640).	“Como procuradores do outorgante vendedor Bonifacio Teixeira da Costa, proprietário e morador na Vila de Maria Pereira” (fl.11r).	“Como procuradores do outorgante vendedor Bonifácio Teixeira da Costa, proprietário e morador na Vila de Maria Pereira” (fl.11r).
Tabelião	“Notário, funcionário público que faz escrituras e outros instrumentos jurídicos, que reconhece assinaturas, etc.” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1924).	“E eu Tabelião como pessoa publica a outorguei e aceitei em nome dos ausentes e pessoas” (fl.11r)	“E eu Tabelião como pessoa pública a outorguei e aceitei em nome dos ausentes e pessoas” (fl.11r).
Testemunha	“Pessoa que é chamada a assistir a certos atos autênticos ou solenes. Pessoa que ouviu ou viu alguma coisa. Pessoa que dá testemunho do que viu ou ouviu” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1962).	“Sendo testemunhas a tudo presentes Manoel da Rocha Motta Junior e Vicente Ferreira Barreto, que assignaram com os mesmos procuradores do vendedor, comprador e comigo, Joaquim Feijó de Mello Tabelião que escrevi” (fl.12r).	“Sendo testemunhas a tudo presentes Manoel da Rocha Mota Junior e Vicente Ferreira Barreto, que assignaram com os mesmos procuradores do vendedor, comprador e comigo, Joaquim Feijó de Mello Tabelião, que escrevi” (fl.12r).
Escrivão	“Empregado de justiça, que escreve os atos d’ante algum magistrado, ou tribunal, etc.” (MORAES SILVA, 1789, p. 816).	“Em Pedro Monteiro Gondim, Escrivão Interino do juiz de Paz, eu subscrevi e assinei em publico e raso seguinte de que uso” (fl.16v).	“Em Pedro Monteiro Gondim, Escrivão Interino do juiz de Paz, eu subscrevi e assinei em público e raso seguinte de que uso” (fl.16v).

Fonte: Elaboração própria (2019).

No caso das escrituras, todas as transações de posses constavam de alguém que transferia seu *objeto* vendido, chamado de *vendedor* ou *vendedora*, enquanto aquele que pagava por esses direitos era o *comprador* ou *compradora*. Entre a troca de bens estava o sujeito escravizado, tratado na transação como *peça*, *objeto*, *produto passível* de comércio. Colocado como propriedade de um senhor, não possuía nenhum direito sobre si mesmo e sobre sua força de trabalho. No texto das escrituras percebemos que o cativo não participava da transação, não opinava, não tinha nenhuma posição para questionar preços, condições de vida com o novo senhor; provavelmente nem sabia da transação.

Analisando as lexias “testemunha” e “procurador”, a primeira refere-se à “[...] pessoa que assegura a verdade do ato ou fato que se quer provar”, segundo o *Dicionário Jurídico* (SANTOS, 2001, p. 240). As testemunhas nas escrituras tinham apenas seu nome registrado, sem a descrição de um perfil. No entanto, há um padrão observado em todas as 174 escrituras analisadas: duas pessoas por escritura, sendo todas do sexo masculino. A *testemunha* era uma figura imprescindível nas transações comerciais, pois correspondiam a um fator obrigatório para a validação pública da documentação. Todas as testemunhas foram nomeadas na tessitura dos documentos e, ao final, assinaram os registros.

O *procurador* representava “[...] aquelle que, em virtude da procuração de alguem, trata dos negócios delle em teu nome” (BLUTEAU, 1728, p. 758). Dessa forma, sua presença na transação não era obrigatória; ele aparecia na falta de uma das partes. Ou seja, quando o vendedor ou comprador não podia comparecer ao cartório, era necessária a presen-

ça de um procurador para assinar o documento e ficar ciente de que a comercialização desejada fora oficializada.

Analisamos também as lexias “tabelião” e “escrivão”, que correspondiam a importantes figuras na transação. O escrivão é um “[...] oficial da justiça, que escreve os autos perante algum magistrado, ou tribunal” (MORAES SILVA, 1789, p. 743). Essa função era necessária nos serviços administrativos da época, bem como a do tabelião, que, para Moraes Silva (1789, p. 747), é o “[...] oficial publico que faz as escrituras e instrumentos em que se requer authenticidade legal e conserva os traslados delas, nas notas; reconhece os sinaes etc.”. O tabelião dava condição de registro público aos documentos.

No século XIX, ler e escrever ainda eram considerados privilégios de pessoas tradicionalmente ligadas ao saber e ao poder da escrita, como os religiosos, os intelectuais e alguns profissionais, como os tabeliães e escrivães. Esses profissionais possuíam o poder da escrita, de emitir e oficializar discursos, posições que, na época, eram muito valorizadas. Portanto, os tabeliães e escrivães eram figuras respeitadas em sociedade.

Em todas as escrituras podemos encontrar o tabelião responsável pelo cartório, o senhor Joaquim Feijó de Mello, e em um caso o tabelião interino, Miguel Francisco Bastos Segundo, que corresponde a um cargo provisório.

Categoria 2 – Caracterização dos sujeitos citados nos documentos

Lexia	Descrição	Contexto de uso	Edição modernizada
Crioulo(a)	“Era o negro nascido no Brasil” (FAUSTO, 2013, p. 62). Termo usado para designar escravos. Há certa confusão na caracterização dos sujeitos negros, escravos, crioulos nas escrituras, o que dificulta uma definição mais precisa.	“Seu escravo de nome Ambrozio, crioulo, de vinte e dous annos de idade, para o que lhe concede aos ditos seus procuradores todos poderes” (fl.38r).	“Seu escravo de nome Ambrósio, crioulo, de vinte e dois anos de idade, para o que lhe concede aos ditos seus procuradores todos os poderes” (fl.38r).
Livre	No contexto de produção das escrituras, a lexia “livre” designava pessoas que nunca haviam sido escravizadas. “Livre” é diferente de “liberto”, lexia que designa a pessoa que foi escravizada, mas liberta.	“Possuidor dos escravos de nomes Veneranda, parda, de vinte e sete annos de idade, casada com homem livre e do qual vive separada e sem officio [...]” (fl.89r).	“Possuidor dos escravos de nomes Veneranda, parda, de vinte e sete anos de idade, casada com homem livre e do qual vive separada e sem officio [...]” (fl.89r).
Pardo(a)	“Que tem cor intermédia a preto e branco, quase escuro. O mesmo que mulato” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1496).	“Escravo de nome Reynaldo, pardo, de trinta e cinco annos de idade, solteiro, sem officio” (fl.2r).	“Escravo de nome Reynaldo, pardo, de trinta e cinco anos de idade, solteiro, sem officio” (fl.2r).
Mulato(a)	“Aquele que procede de pai branco e mãe preta ou vice-versa” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1355).	“O escravinho de nome Luis, mulato, de sete annos de idade, e natural desta freguesia, assignando a competente escritura” (fl.11v).	“O escravinho de nome Luis, mulato, de sete anos de idade, e natural desta freguesia, assignando a competente escritura” (fl.11v).

(continua)

Caboclo(a)	“Aqueles descritos comumente como sendo descendentes de índios e europeus. Nesse contexto do Ceará do século XIX talvez esses escravos fossem indígenas de fato, ou descendessem da mistura afro-ameríndia” (ASSUNÇÃO, 2002).	“[...] Vender ou forrar o escravinho d’esse outorgante de nome Izidro de oito a nove annos, caboclo [...]” (fl.71r).	“[...] Vender ou forrar o escravinho desse outorgante de nome Izidro de oito a nove annos, caboclo [...]” (fl.71r).
Acaboclad(a)	“Que tem origem, corou feições de caboclo” (FIGUEIREDO, 1913, p. 14).	“É senhora e possuidora do escravo de nome Manoel, acabocladado, de 16 annos de idade” (fl.59v).	“É senhora e possuidora do escravo de nome Manoel, acabocladado, de 16 annos de idade” (fl.59v).
Fulo(a)	“Diz-se dos pretos cuja cor é tirante a amarelo” (FIGUEIREDO, 1913, p. 925).	“[...] De uma filha desta de nome Josefa, de cor fula, de oito annos de idade” (fl.4r).	“[...] De uma filha desta de nome Josefa, de cor fula, de oito annos de idade” (fl.4r).
Cabra	É um mestiço indefinido de negro, índio ou branco, o de pele morena.	“[...] Aos quais dá poderes especiais para vender a escrava Maria, cor cabra, de vinte e dois annos de idade, solteira, sem officio” (fl.11r).	“[...] Aos quais dá poderes especiais para vender a escrava Maria, cor cabra, de vinte e dois annos de idade, solteira, sem officio” (fl.11r).
Preto(a)	Pessoa de pele escura, nascida ou não em país africano, escravizada ou livre. Nas escrituras analisadas, esse termo é usado para designar sujeitos escravizados.	“Escravo de nome Marcelino, preto, de vinte e nove annos de idade, solteiro” (fl.3v).	“Escravo de nome Marcelino, preto, de vinte e nove annos de idade, solteiro” (fl.3v).

(continua)

<p>Matricula- do(a)</p>	<p>O cativo que constava numa lista de matrícula de um determinado local. Ao longo do século XIX, as matrículas de escravizados consistiram num dos esforços para fiscalizar e cobrar impostos sobre a população cativa.</p>	<p>“O vendedor apresentou documento provando não estar matriculada a escrava vendida por viver fora dos limites d’esta cidade, empregada na lavoura” (fl.99v).</p>	<p>“O vendedor apresentou documento provando não estar matriculada a escrava vendida por viver fora dos limites desta cidade, empregada na lavoura” (fl.99v).</p>
<p>Costureira</p>	<p>“Mulher que sabe de costura e que exerce por officio” (MORAES SILVA, 1789, p. 558).</p>	<p>“Escrava de nome Celestina, mulata de vinte e quatro annos de idade, solteira, costureira, e natural desta Provincia” (fl.6v).</p>	<p>“Escrava de nome Celestina, mulata de vinte e quatro annos de idade, solteira, costureira, e natural desta Provincia” (fl.6v).</p>
<p>Sem officio</p>	<p>Levando em conta que officio é um “Cargo pessoal; profissão. Ocupação” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1421), uma pessoa “sem officio”, portanto, é alguém sem profissão. No comércio de escravos, o cativo sem officio poderia valer menos do que um escravizado que possuía alguma profissão, ocupação. Designar um cativo como “sem officio” não significava que ele não tinha habilidades para os serviços.</p>	<p>“Escrava de nome Isabel, de cor fula, de vinte e nove, digo vinte e nove annos de idade, solteira, sem officio, e natural da Freguezia de Maranguape” (fl.8v).</p>	<p>“Escrava de nome Isabel, de cor fula, de vinte e nove, digo vinte e nove annos de idade, solteira, sem officio, e natural da Freguesia de Maranguape” (fl.8v).</p>

(continua)

Casado(a)	“Aquele a que foi conferido o Sacramento do Matrimônio” (BLUTEAU, 1728, p. 175).	“É senhor e possuidor dos escravos Jose, preto, de 45 annos de idade, casado, e sem officio” (fl.32v).	“É senhor e possuidor dos escravos José, preto, de 45 anos de idade, casado, e sem officio” (fl.32v).
Lavrador(a)	Pessoa “[...] que trabalha em lavoura. Aquele que possui propriedades lavradas” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1176).	“Como procurador do outorgante vendedor Felipe Barros Mary, lavrador e morador no termo das Lavras” (fl.21v).	“Como procurador do outorgante vendedor Felipe Barros Mary, lavrador e morador no termo das Lavras” (fl.21v).
Proprietário(a)	“Quem tem a propriedade de alguma coisa. Que é senhor de alguma coisa. Que tem propriedades ou bens imóveis [...]. Proprietária: diz-se da mulher que tem propriedades ou que é senhora de certos bens” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1648).	“Vendedor Fausto Antonio Fernandes, proprietário e morador no termo de Quixeramobim” (fl.48r).	“Vendedor Fausto Antônio Fernandes, proprietário e morador no termo de Quixeramobim” (fl.48r).
Negociante	“Pessoa que exerce o comércio. Pessoa que trata de negócios” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1383).	“Em meu cartório foram presentes mim e as duas testemunhas abaixo assignadas, de uma parte o negociante desta praça João Anastacio Gomes” (fl.49v).	“Em meu cartório foram presentes mim e as duas testemunhas abaixo assignadas, de uma parte o negociante desta praça João Anastácio Gomes” (fl.49v).

(continua)

Empregado público	“O que exerce emprego em repartição do estado” (MORAES SILVA, 1789, p. 747).	“Comprador Antonio Por Deus da Costa Lima, Empregado Público e morador nesta cidade, todos bem conhecidos de mim Tabelião, do que dou fe” (fl.65r).	“Comprador Antônio Por Deus da Costa Lima, Empregado Público e morador nesta cidade, todos bem conhecidos de mim Tabelião, do que dou fé” (fl.65r).
Cozinheiro(a)	“A mulher que cozinha [...] O homem que cozinha” (MORAES SILVA, 1789, p. 490).	“Marcelino, preto, de dezoito annos de idade, cozinheiro, e natural desta Provincia” (fl.53v).	“Marcelino, preto, de dezoito annos de idade, cozinheiro, e natural desta Provincia” (fl.53v).
Vigário	“Padre que faz as vezes do Prelado. Título do pároco em algumas freguesias. Delegado do Prelado diocesano, nalgumas povoações de uma diocese” (FIGUEIREDO, 1913, p. 2086).	“Como outorgante vendedor o Vigário desta freguezia Miguel Francisco da Costa, e de outra como compradora Dona Anna Joaquina de Freitas Barros” (fl.29v).	“Como outorgante vendedor o Vigário desta freguesia Miguel Francisco da Costa, e de outra como compradora Dona Anna Joaquina de Freitas Barros” (fl.29v).
Criador	Pessoa “Que cria, produz. Homem criador de animais” (MORAES SILVA, 1789, p. 567).	“Abel da Costa Pinheiro como procurador do outorgante vendedor Joaquim Felicio Marques de Oliveira, criador e morador no termo do Unido” (fl.98r).	“Abel da Costa Pinheiro como procurador do outorgante vendedor Joaquim Felício Marques de Oliveira, criador e morador no termo do Unido” (fl.98r).

(continua)

Guarda-livros	“Empregado comercial que registra o movimento do comércio em uma ou mais casas” (FIGUEIREDO, 1913, p. 994). A função de guarda-livros corresponde ao que hoje denominamos de contabilistas.	“Gualter Rodrigues da Silva, aquele agricultor e morador no termo de Baturité, e este, guarda-livros e morador nesta mesma cidade” (fl.49r).	“Gualter Rodrigues da Silva, aquele agricultor e morador no termo de Baturité, e este, guarda-livros e morador nesta mesma cidade” (fl.49r).
Doutor	“O que recebeu o maior grau acadêmico, com o direito de trazer as insígnias de borla, e capelo, e de ensinar na faculdade, em que é <i>doutor</i> ; ensinador, mestre” (MORAES SILVA, 1789, p. 713). Nas escrituras, o termo fazia referência aos negociantes com diferentes profissões, como advogado, médico, entre outras.	“Pelo procurador do vendedor foi-me apresentada a respectiva procuração que é do teor seguinte: Cornelio Jose Fernandes. Doutor formado pela Faculdade de Medicina da Bahia [...]” (fl.13v).	“Pelo procurador do vendedor foi-me apresentada a respectiva procuração que é do teor seguinte: Cornélio José Fernandes. Doutor formado pela Faculdade de Medicina da Bahia [...]” (fl.13v).

Fonte: Elaboração própria (2019).

Nas escrituras analisadas, as lexias “preto” e “crioulo” trazem no bojo de suas significações o sentido de locais de origem e/ou ascendência africana. Enquanto as lexias “cabra”, “mulato” e “pardo” podem significar miscigenações entre povos e/ou a cor de suas peles.

Encontramos 74 casos de escravizados descritos com a lexia “pretos”, enquanto algumas escrituras fazem referência aos cativos como “crioulos”, denominações que podem significar que esses sujeitos escravizados têm origem/ascendência africana. Paiva (2015) diz que a denominação “preto” poderia ser atribuída apenas no tocante à cor da pele, sendo

utilizada para referenciar os escravizados cuja cor era muito escura. Aqui é importante lembrar que os documentos analisados foram exarados no período de 1870 a 1873, sendo que em 4 de setembro de 1850 foi assinada a Lei Eusébio de Queirós, que punha fim ao tráfico internacional de escravizados. Alguns historiadores destacam que, mesmo diante dessa proibição, muitos escravizados africanos chegaram aos portos brasileiros, no entanto o fluxo era mais escasso. Dessa forma, o tráfico interno de escravizados para atender às demandas tornou-se uma opção mais viável.

Ressaltamos que as denominações dadas aos escravizados podem não ser confiáveis, como explica Paiva (2015, p. 203): “As nomeações sempre estiveram dependentes das conveniências, das compreensões e percepções de escritvães, cronistas e testemunhos no geral, por vezes bastante particulares, e das modificações nos significados ocorridas no tempo e nos espaços”.

As lexias encontradas para denominar aqueles que eram frutos da miscigenação dos povos africanos, indígenas e portugueses foram “cabra”, “mulato” e “pardo”. Moraes Silva (1789, p. 314) define “cabra” como sendo “[...] filho ou filha de pái mulato e mãe preta, ou às avessas”. Em concordância com essa nova acepção, Pinto (1832) entende mulato como sendo aquele que resultou do intercurso entre mulatos e negros.

Bluteau (1728) descreve “mulato” como filho de branco e negra ou vice-versa. Moraes Silva (1789, p. 327) diz que “Filhos ou filhas de preto com branca, ou às avessas, ou de mulato com branca até certo gráo”. Nas escrituras encontramos 49 escravizados descritos como “mulatos” entre ho-

mens, mulheres e crianças. Encontramos também 68 sujeitos escravizados denominados como “pardos”, que, segundo Moraes Silva (1789), corresponde ao “de cor entre branco e preto, como a do pardal”.

Encontramos ainda 14 casos de cativos descritos como “fulos”, um como “caboclo” e outro como “acabocado”. “Fulo”, segundo Figueiredo (1924), é relativo aos negros ou mestiços cuja pele é meio amarelada, cor opaca. Essa lexia resultou no termo “negro fulo”; a propósito dela, hoje usamos a expressão “fulo de raiva” para indicar palidez. As lexis “caboclo” e “acabocada”, consoante Assunção (2002), remetem aos escravizados de forte ascendência indígena.

A lexia “livre” era usada nos documentos como referência aos escravizados que não faziam parte do processo de compra e venda relatado nas escrituras, mas que tinham alguma relação com o cativo comercializado.

A lexia “matrícula” faz referência à matrícula dos escravizados proposta pela Resolução de 1832², cuja tentativa de aplicação se deu em âmbito nacional, como meio de fiscalizar e arrecadar a meia sisa, através do livro da matrícula dos escravizados que “[...] há de servir para se lançar nele uma geral e exata relação de todos os escravos que houverem [*sic*] no distrito de cada um dos coletores”. A determinação da referida Resolução era a de que os coletores iniciassem a matrícula aplicando-a a todos os escravizados de seu distrito, “[...] desde os recém-nascidos até os de mais avançada idade, com bem especificada declaração de suas qualidades,

² Decreto n. 4.835, de 1º de dezembro de 1871. Aprova o regulamento para a matrícula especial dos escravos e dos filhos livres de mulher escrava. Capítulo I: da matrícula dos escravos.

naturalidade, idade, sexo, ofício, ocupação ou préstimo”. O artigo 13 da Resolução ainda dizia que a matrícula deveria ser feita com declaração das pessoas a que pertenciam os escravizados. Ao fim de cada trimestre, os coletores deveriam verificar se tinham ocorrido alterações referentes aos escravizados matriculados, registrando as devidas alterações no mesmo livro, no campo destinado às observações.

Em relação à descrição das profissões, fica evidente que as lexias usadas para destacar o ofício dos vendedores/compradores eram para enaltecer a figura desses sujeitos, dando certo valor à sua posição na sociedade. Enquanto as lexias usadas para descrever o ofício e/ou alguma habilidade dos cativos eram para valorizar ou desvalorizar seu preço na comercialização.

No que tange às atividades desempenhadas pelos homens escravizados, identificamos uma lexia: “cozinheiro”, que apareceu apenas uma vez. Em relação às atividades desempenhadas pelas escravizadas, catalogamos apenas a lexia “costureira”, que apareceu uma vez. No restante dos casos, os cativos foram descritos como “sem ofício”, no entanto, naquele contexto, essa descrição não significava que os cativos não possuíam alguma habilidade, mas isso era uma forma de desvalorização e menor preço.

Na descrição dos perfis dos compradores e vendedores, suas profissões recebiam um destaque maior. Encontramos dois vendedores descritos com a profissão de “lavrador” e 26 vendedores e três compradores com o ofício de “agricultor”. Moraes Silva (1789, p. 209), ao definir “lavrador”, diz ser aquele “[...] que lavra e cultiva as terras, e não usa de mester, ou ofício mecanico”. Na profissão de “criador”, encontra-

mos 12 casos, sem mencionar o produto que esses sujeitos criavam.

A lexia “doutor” apareceu muitas vezes nas escrituras, principalmente para descrever os procuradores dos vendedores ou compradores, sendo uma referência a médicos, dentistas e advogados. Entre compradores e vendedores, encontramos seis “empregados públicos”, dois “guarda-livros” e quatro “vigários”. No caso das compradoras e/ou vendedoras mulheres, foram descritas em sua maioria como “proprietárias” (encontramos 23 menções).

No tocante ao estado civil dos compradores e vendedores, não havia nas escrituras, exceto a menção a quatro casos de “viúvas”. No caso dos cativos, temos as lexias “solteiro” e “casado”. É importante dizer que, na época, o modelo de casamento existente era apenas o religioso, realizado pela Igreja Católica. Encontramos três escravizados casados, sendo que dois deles vendidos com as esposas e um vendido sem menção à situação de sua companheira. No caso das mulheres cativas, encontramos quatro casos diferentes: uma escravizada vendida junto ao marido, uma casada com um escravizado liberto (que não teve sua situação descrita), uma casada vendida sem menção à situação do marido e uma última casada com um homem livre, do qual vivia separada. Algumas escrituras não possuíam a descrição do estado civil dos cativos, mas a maioria dos documentos trazia os escravizados comercializados descritos como “solteiros”.

Sobre o casamento entre escravizados, Mattoso (2003) diz que o modelo de família escravizada visualizado no Brasil não era formado por pai, mãe e filhos. O direito à família tinha sido retirado desses homens e mulheres, os quais

buscaram mediante novos tipos de relações, em que sua família passasse a ser a comunidade escravizada com quem convivia, em que os laços afetivos foram estabelecidos no relacionamento com seus vizinhos e com seus companheiros de trabalho e de suas associações religiosas.

Ressaltamos também que, até primeira metade do século XIX, o direito civil não reconhecia o matrimônio religioso e os donos de escravizados podiam, desse modo, separar os casais e seus filhos através da venda individual ou outros tipos de transações, como doação, hipoteca, permuta, entre outras. Apenas em 1869 a legislação decretou que os casais escravizados não poderiam ser vendidos separadamente e, em 1871, com a promulgação da Lei do Ventre Livre, pais e filhos menores de 12 anos também não poderiam ser separados.

Selecionamos aqui 29 lexias, divididas em duas categorias, voltadas à prática da escravização, à organização do serviço notarial no Ceará da segunda metade do século XIX e ao funcionamento do sistema de compra e venda de cativos. Destacamos a importância do estudo do léxico para ampliar nosso conhecimento sobre a língua portuguesa em tempos passados e conhecer aspectos socioculturais através dos textos escritos e seus discursos, fato que possibilita compreender como a cultura se constrói através das práticas sociais. As relações entre língua, cultura e história se mantêm vivas quando compartilhadas, sendo através do léxico que essa correlação é mais perceptível, graças à sua capacidade de traduzir, através dos signos linguísticos, os elementos do mundo extralinguístico.

Conclusão

Partindo da premissa de que o léxico é um aspecto linguístico que detém muitos pontos de contato com a realidade extralinguística e, por isso, permite-nos acessar a história e a cultura de um povo, selecionamos e analisamos lexias voltadas para a escravidão, especificamente para a comercialização de cativos. As lexias selecionadas e categorizadas revelaram informações sobre os cativos e suas condições de vida, possibilitando o conhecimento de um pouco do cenário cearense nesse contexto histórico, bem como da escravidão de modo geral.

Acreditamos ter alcançado nossos objetivos referentes à análise, por meio do léxico, da história escravocrata ocorrida no Ceará oitocentista, registrada nas *escrituras de compra e venda de escravos*, bem como de cumprirmos o exercício de compreender a história envolta na escrita desses documentos por intermédio de uma leitura que abarca a interdisciplinaridade entre língua, história, sociedade e cultura, contribuindo para as discussões sobre a escravidão dos negros ocorrida no Brasil, fato histórico que tem reverberações até os dias atuais.

Referências

ASSUNÇÃO, M. A. *Escravidão em Fortaleza*: um estudo a partir dos inventários *post-mortem* (1850-1884). 2002. 105 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

BELLOTTO, H. L. *Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo*. São Paulo: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial, 2002.

BIDERMAN, M. T. C. *Teoria linguística: teoria lexical e linguística computacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BLUTEAU, R. *Vocabulario portuguez & latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

CARVALHO, N. Acervo lexical. In: CARVALHO, N. *Empréstimos linguísticos na língua portuguesa*. São Paulo: Cortez, 2009. p. 19-44.

COSERIU, E. *Teoria da linguagem e linguística geral*. Rio de Janeiro: Presença, 1987.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

FIGUEIREDO, C. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Livraria Clássica, 1913.

MATTOSO, K. Q. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MORAES SILVA, A. *Diccionario da língua portugueza*. 2. ed. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789. 2 tomos.

PAIVA, E. F. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

POTTIER, B. *Estruturas linguísticas do português*. São Paulo: Difel, 1976.

SANTOS, W. *Dicionário jurídico brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

SILVA PINTO, L. M. *Diccionario da lingua brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

TURAZZA, J. S. *Léxico e criatividade*. São Paulo: Annablume, 2005.

VIEIRA, F. D. *Grande dicionário portuguez ou thesouro da lingua portugueza*. Porto: Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1873.

NEGRITUDE SILENCIADA: REPRESENTAÇÕES SOBRE A POPULAÇÃO AFRODESCENDENTE ENTRE JOVENS DO ENSINO MÉDIO EM CASCAVEL, CEARÁ

Francisco Deoclécio Carvalho Galvão

Edson Holanda Lima Barboza

Ser (negro) ou não ser, eis a questão!

PARAFRASEANDO WILLIAM SHAKESPEARE NA SUA CITAÇÃO MAIS popular, conseguimos reproduzir o dilema do negro brasileiro na contemporaneidade: como reconhecer-se afrodescendente numa sociedade que estigmatiza a pele escura?

O Estado brasileiro, desde sua gênese, tem de lidar com a questão étnica: os povos colonizadores, europeus autodeclarados brancos, infligiram aos indígenas e aos negros traficados do continente africano e seus descendentes um processo de exploração, negatividade e inferiorização. Instalou-se aqui uma sociedade hierarquizada, corporativa e racista (MATTOS, 2001). Mesmo com o advento da República em 1889, um ano depois da abolição oficial do regime jurídico da escravatura em todo o território nacional, as estruturas discriminatórias mantiveram-se sólidas por muito tempo, fragilizando-se somente após a segunda metade do século XX, com o fortalecimento dos movimentos sociais que buscavam fomentar a negritude

no sentido de garantir equivalência de direitos políticos, civis e sociais.

A dificuldade em ver-se ou aceitar-se negro no Brasil foi construída ao longo de séculos de subalternização dessa população desde o processo colonizador, passando pela desvalorização, mitificação e demonização de sua cultura e, por fim, por um processo de silenciamento e invisibilidade empreendido pelo próprio governo nacional e intelectuais desde o fim do século XIX; políticas que se materializaram no fomento à imigração europeia e à miscigenação.

No caso específico do Ceará, a tradição intelectual, desde 1887, com o surgimento do Instituto do Ceará, tem valorizado a miscigenação entre portugueses (branco/europeu) e povos indígenas aliados (OLIVEIRA, 2001), ao mesmo tempo que tem relegado a um papel secundário e sem relevância a presença negra no processo de formação social do Ceará.

Assim, foram sendo consolidadas as narrativas identitárias locais, valorizando o legado da colonização portuguesa/europeia, filtrando aspectos culturais dos povos indígenas aliados ao projeto colonial português e negando os traços culturais da negritude. Nesse contexto, a escola pública e os componentes curriculares de Ciências Humanas são fundamentais para possibilitar a problematização de narrativas consolidadas, abrindo caminho para novas, voltadas ao reconhecimento da importância da diversidade cultural e diálogo entre culturas, incluindo as tradições indígenas, africanas e afro-brasileiras.

Alguns desafios da Lei n. 10.639/2003

Todas as narrativas históricas trazem em si intenções e objetivos específicos, legitimando ou questionando o *status quo*; são, portanto, espaços de disputa. Quem narra conta a seu modo. O Movimento Negro, compreendendo essa realidade, atua estrategicamente na sociedade dando voz às questões étnico-raciais, seja em censos demográficos, quando atua no sentido de garantir a autodeclaração de preto ou pardo, seja no âmbito da educação, em mobilizações por uma prática pedagógica que eduque para a diversidade.

No âmbito da educação, a Lei n. 10.639/2003 representou uma conquista considerável na luta pela valorização e reconhecimento do povo negro e sua história. Essa lei, alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Básica (LDB – Lei n. 9.394/1996), instituiu a obrigatoriedade de se abordar a história e a cultura africana e afro-brasileira em todas as escolas do país, sejam oficiais ou da rede particular.

As vivências nos âmbitos do ensino e da pesquisa nos têm levado a algumas considerações, a saber: a discussão sobre história e cultura afro-brasileira continua circunscrita às Ciências Humanas, de modo geral, e à disciplina de História, de modo específico, destoando do que diz o texto legal; o Dia da Consciência Negra está cada vez mais esvaziado diante de eventos constituídos dentro de uma lógica dicotômica em que cultura e história não dialogam, promovendo apresentações artísticas sem as necessárias problematizações; as disciplinas de Língua Portuguesa e Arte têm pouca ou nenhuma participação na construção e execução dos projetos genericamente nomeados como “africanidades”.

Fazemos tais afirmativas com o intento de expor um dos principais desafios da implementação da Lei n. 10.639/2003, o de pôr em prática uma educação interdisciplinar, positivada e *desnaturalizante* no que se refere ao ensino de histórias e culturas dos povos africanos e afrodescendentes do Brasil. Um entendimento mais abrangente sobre a riqueza das culturas africanas (RIBARD, 2009) seria facilitado pela implementação da interdisciplinaridade, já que o espaço da sala de aula é útil à desconstrução de paradigmas a respeito do povo negro do Brasil, assim como uma experiência necessária à discussão de temas que envolvem o racismo e as discriminações de classe, entendendo que a escola é “[...] um dos espaços que interferem na construção da identidade negra” (GOMES, 2003, p. 171-172).

A ausência de uma discussão mais sistematizada e presente em todo o currículo escolar sobre a história e cultura “afro” é prejudicial, porque “[...] o olhar lançado sobre o negro e sua cultura, na escola, tanto pode valorizar identidades e diferenças quanto pode estigmatizá-las, discriminá-las, segregá-las e, até mesmo, negá-las” (GOMES, 2003, p. 172). É necessário *desemoldurar o souvenir* (SANTOMÉ, 2009) curricular em que se tornaram os fragmentos distribuídos nos livros didáticos sobre a participação do negro na história do país, descolando-a da abordagem de sofrimento e humilhações que, em tese, na historiografia tradicional e oficial, finda-se na abolição.

A abordagem positivada das histórias e culturas afro-brasileiras e africanas passa, necessariamente, pela historicização do fato. Manifestações culturais e políticas quase sempre estiveram de mãos dadas antes, durante e após a

abolição. Mattos (2003, p. 129) nos informa que “[...] a construção de uma identidade negra positivada nas Américas não se fez como contrapartida direta da existência ou da ‘sobrevivência’ de práticas culturais africanas no continente, mas como resposta ao racismo e à sua difusão nas sociedades americanas”. Problematizar a figura do negro brasileiro possibilita desconstruir estereótipos, reconhecendo nele o sujeito histórico ativo.

Infelizmente a abolição da escravidão no Brasil não igualou brancos e não brancos. Com o declínio do escravismo em 1888, iniciou-se um movimento sistemático de “branqueamento” da população brasileira, objetivando “civilizá-la” aos moldes europeus. O governo brasileiro, desde a mudança para a República, vinha impulsionando a imigração europeia, o que fez com que os postos de trabalho hierarquicamente superiores da nascente indústria brasileira fossem destinados, quase que exclusivamente, aos brancos.

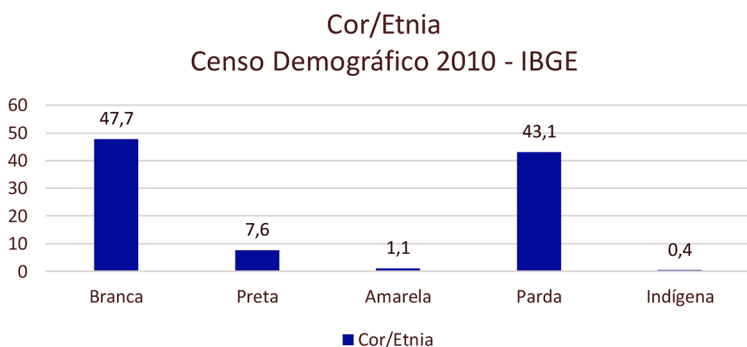
Entre a miscigenação e a negritude

Arvorou-se para a sociedade brasileira a identidade miscigenada. O discurso da mistura racial, que se fortaleceu na década de 1930 através de diversos autores, com destaque para Gilberto Freyre – que elogiava a harmonia e a diversidade étnica do país, embora considerasse o hibridismo cultural resultado da superioridade da colonização de matriz portuguesa –, trouxe no seu bojo a chamada democracia racial, ideia que não reconhece as relações entre desigualdades econômicas e sociais com as hierarquias raciais impostas desde os tempos coloniais, abrindo espaço para a figura

do mestiço nacional, substituto ideal para os indesejáveis negros e indígenas.

No entanto, dados coletados pelo Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) apontam os limites da política de branqueamento e miscigenação. Em 2010, mais da metade da população brasileira reconhecia-se, em algum aspecto, como negra (50,7%), considerando os identificados como pardos e pretos.

Gráfico 1 – Distribuição da população segundo raça e cor



Fonte: Elaboração própria com base nos dados do IBGE (2010).

Não há na “cartela de cores” do IBGE o termo “negro”, todavia diversos pesquisadores “[...] agregam dados relativos a pretos e pardos sob a categoria negros” (BRASIL, 2004, p. 15), já que estes reconhecem, explícita ou implicitamente, uma descendência de povos africanos.

Isso posto, observamos que a maioria negra não se repete nos recortes socioeconômicos. Em se tratando de pessoas com nível superior completo, apenas 24,6% são negras; entre os que recebem mais de dez salários mínimos por mês,

15,3% são afro-brasileiros; em contrapartida, entre os brasileiros que recebem apenas 1/8 de salário mínimo, quase 74% são negros. Desses dados concluímos que, apesar de se tratar da maioria da população, ainda não há acesso equitativo a bens e serviços e que a sonhada ascensão econômico-social em larga escala para todos permanece no âmbito da utopia.

Apesar de não ter havido políticas oficiais segregacionistas, os dados não cessam de apresentar desigualdades pautadas na diferenciação por cor de pele, resquícios da escravização criminosa imposta por aqui. Não foram garantidos à população afrodescendente brasileira, no pós-abolição, direitos equivalentes aos dos brancos. Uma “infracidadania reservada aos libertos¹” limitou o acesso a direitos civis, políticos e sociais e consolidou a desigualdade social entre negros e não negros, ratificando a necessidade de implementação de políticas afirmativas da identidade negra e superação dessa desigualdade nos diferentes segmentos sociais.

As desigualdades e as lutas reivindicatórias não cessaram com a abolição da escravatura, pelo contrário, ganharam novas nuances. A questão, que era jurídica – ser livre ou cativo –, passou a ser étnica quando o indivíduo deixou de ser “escravo” e tornou-se “negro”, e essa marca étnica reinventada abrange a todos os afrodescendentes, tenham nascido livres ou tenham sido libertados (PINSKY, J.; PINSKY, C., 2013).

¹ O termo *infracidadania* foi utilizado por Alencastro (2010) para referir-se à situação da população negra alforriada que, impedida no acesso pleno aos direitos civis e políticos, acabava tornando-se cidadã de segundo plano. Em 1882 foi vetado o voto aos analfabetos; esta ação objetivava impedir a massa de alforriados ao direito do voto. “O conjunto de analfabetos brasileiros, brancos e negros, foi atingido. Mas a exclusão política foi mais impactante na população negra, onde o analfabetismo registrava, e continua registrando, taxas proporcionalmente bem mais altas [...]” (ALENCASTRO, 2010, p. 8).

A representação sobre o negro em jovens estudantes de Cascavel-CE

Sobre as hierarquias baseadas na cor da pele, Cardoso (2014) nos informa que ser branco no Brasil tem mais a ver com privilégios e hierarquia social do que com a cor propriamente dita; a ideia de que não há negros no país, pois somos todos miscigenados, corrobora a afirmativa do autor, visto que o ideal de cor no Brasil, mesmo depois do elogio à miscigenação, continua a ser o branco. A afirmativa que nega a existência de negros brasileiros nivela todos na perspectiva do branco e do seu lugar de fala, além de deslegitimar a luta do não branco por equidade social.

Talvez esse silenciamento do negro, a sua “não existência”, se dê pelo fato de que, durante muito tempo, houve uma sinonímia entre os termos “negro” e “escravo”. Mattos (2005) aponta que, quando em situação jurídica de igualdade, era comum silenciar quanto à cor da pele do outro. O negro, livre ou libertado, torna-se “de cor” ou mesmo “pardo”, respeitando-se uma regra de etiqueta visivelmente discriminadora. O mestiço, tendo a pele mais clara, busca “tornar-se branco” e assim alcançar os privilégios possíveis por sê-lo (CARDOSO, 2014).

No âmbito educacional, o “privilégio” se explicita no “brancocentrismo” das ciências estudadas. O currículo da escola básica é fundamentalmente eurocentrado, sendo as contribuições dos povos não europeus pouco citadas e sem o mesmo destaque que as ciências da modernidade europeia recebem, ou ainda são europeizadas, retirando sua identidade. Em se tratando dos povos africanos, sua presença

durante muito tempo restringiu-se ao estudo da civilização egípcia, isto sem deixar evidente o posicionamento espaço-temporal desse povo, e mesmo assim numa abordagem que valoriza o exótico: deuses antropomórficos, construções exuberantes e mumificações.

Buscando entender os reflexos dessa história eurocentrada e negativista em jovens do ensino médio de duas escolas do município de Cascavel, Ceará², aproveitamos o espaço da realização da etapa escolar do “Ceará Científico” para desenvolver a pesquisa “O negro de minha cabeça: identidade, imaginário e representação social”³, que buscou dialogar com estudantes da 2ª série do ensino médio a respeito do imaginário que eles possuem sobre a população negra brasileira a partir da mídia e das relações de trabalho.

Aplicamos questionários com 129 estudantes em duas escolas, uma de ensino médio em tempo integral, integrado à educação profissional, e outra escola com oferta de ensino médio regular. Ambas as instituições recebem alunos bastante heterogêneos quanto à situação socioeconômica. Selecionamos quatro turmas de cada escola, das quais elegemos 30% dos alunos de cada turma, escolhidos a partir da lista de frequência, sendo os discentes submetidos a um questionário com itens objetivos e subjetivos sobre a temática do

² Ambas são escolas situadas na zona urbana do município de Cascavel. A Escola Estadual de Educação Profissional Edson Queiroz, com capacidade para 540 estudantes, alcançou 6,0 em 2017 no Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB). A outra instituição escolar visitada foi a Escola de Ensino Médio Padre Arimateia Diniz, que, atendendo a 1.322 estudantes, alcançou 3,1 no IDEB no referido ano.

³ A “IX TEIA – Feira de Ciências e Cultura da EEEP Edson Queiroz – 2017” foi a etapa escolar do “Ceará Científico”, ação que envolve todas as escolas da rede estadual cearense buscando desenvolver pesquisa e ciência no âmbito escolar.

projeto. Analisamos os resultados da pesquisa a partir da revisão bibliográfica em Alencastro (2010), Mattos (2001) e outros autores pertinentes à discussão, além de termos recorrido a dados oficiais do governo brasileiro.

A dívida histórica brasileira com a população negra, fruto do processo escravagista moderno imposto por colonizadores europeus e mantido durante todo o período colonial até o fim do século XIX, confirma-se diante da desigualdade social que separa brancos e não brancos, em que os últimos, mesmo sendo a maioria da população, encontram-se volumosamente entre os mais pobres, desempregados e de baixa escolaridade. Problematizar o discurso da democracia racial e buscar entender a figura do negro no imaginário de adolescentes em idade escolar auxiliará na reeducação das relações étnico-raciais do país e contribuirá no combate às desigualdades advindas do processo segregacionista decorrentes das marcas que a escravidão deixou na sociedade.

A miscigenação do brasileiro, elogiada a partir da década de 1930, silenciou a população negra e ocultou suas mazelas, haja vista que tal segmento acabou diluído no grosso da sociedade e, como consequência, fez fortalecer o mito da democracia racial e da não existência do racismo no Brasil. Cunha Junior (2005, p. 254) corrobora nosso entendimento quando aponta que a “[...] ideologia da cultura brasileira sempre anuncia o desaparecimento das culturas afrodescendentes, das identidades e dos seres”.

Nesse contexto, para buscar analisar como a população negra é vista por estudantes da educação básica nas duas escolas pesquisadas, o questionário aplicado em quatro turmas da 2ª série visou traçar um perfil socioeconômi-

co do respondente, além de notar sua identidade étnica e sua percepção quanto ao negro brasileiro de modo geral. Para essa percepção, buscamos entender como o negro é visto no mundo do trabalho, na educação e na mídia televisiva.

No que diz respeito à autodeclaração étnica, os estudantes dividiram-se entre pardos, pretos, negros, brancos, morenos ou mesmo “negros de pele clara”. Alguns não responderam. Nesta pergunta não foi oferecida opção para marcar, mas apenas o espaço para que os próprios estudantes escrevessem sua pertença étnica.

Quadro 1 – Autodeclaração étnico-racial

Pardas e pardos	53,49%
Negras e negros	17,05%
Branças e brancos	14,73%
Morenas e morenos	10,08%
Pretas e pretos	1,55%
Sem resposta	3,1%

Fonte: Elaboração própria (2018).

De modo geral, analisando os dados apresentados, percebemos que 82,17% reconheceram alguma raiz afrodescendente na sua identidade. Todavia, não nos é possível afirmar com precisão que os autodeclarados pardos e morenos se percebem como tendo uma identidade negra, haja vista o processo de negação e invisibilidade desta na sociedade.

Os respondentes tinham de 15 a 26 anos de idade, portanto há estudantes fora da faixa etária apontada como ideal para essa etapa educacional. A idade convencional para o ensino médio é de 15 a 17 anos, sendo 16 anos a idade geral de discen-

tes da 2ª série. Onze alunos tinham 15 anos de idade, 61 tinham 16 anos, 23 tinham 17 anos, 17 tinham 18 anos, três tinham 19 anos, um tinha 20 anos e um tinha 26 anos de idade no período da pesquisa⁴. Doze estudantes não informaram a idade.

A renda familiar dos pesquisados variou de meio salário mínimo a mais de três salários⁵. Dentre os discentes, 24 deles informaram que sua renda familiar não ultrapassava meio salário; 45 estudantes apontaram um salário mínimo como renda familiar; 40 alunos afirmaram viver com até dois salários mensais; 13 estudantes indicaram que sua família vivia com até três salários mensais; e seis educandos disseram possuir uma renda familiar acima de três salários no mês.

Um dado se destacou entre os demais: ao observarmos a média salarial de brancos e não brancos de cada escola, constatamos que os ditos brancos possuíam uma renda superior à dos demais, bem como que a diferença salarial entre os estudantes da escola de tempo integral com ensino médio integrado à educação profissional era menor do que entre os da escola de ensino médio regular. Vejamos: a média salarial dos autodeclarados brancos na escola de educação profissional foi de R\$ 1.336,20 ante R\$ 997,09 dos autodeclarados não brancos, uma diferença de R\$ 339,11. Na escola de ensino médio regular, a diferença salarial foi de R\$ 458,10. Entre os autodeclarados brancos, tivemos uma média salarial de R\$ 1.431,56 *versus* R\$ 973,46 entre os não brancos.

Julgamos esse dado merecedor de análise pela forma como ocorre o ingresso dos estudantes em ambas as escolas: na escola de tempo integral integrada à educação profissional,

⁴ A pesquisa foi realizada durante os meses de maio e junho de 2018.

⁵ À época, o salário mínimo vigente era de R\$ 954,00.

há uma seleção de educandos levando em consideração a média de notas nas disciplinas da base comum conquistadas do 6º ao 9º ano do ensino fundamental. São oferecidas 45 vagas em cada um dos quatro cursos técnicos⁶, das quais nove vagas, 20% do universo de cada turma, são destinadas a estudantes provenientes de escolas da rede particular de ensino. A presença de educandos oriundos da rede privada poderia, já que em tese possuem uma renda familiar superior à dos discentes provenientes da rede pública, aumentar a diferença salarial quando comparamos com a escola regular, no entanto isto não ocorre.

Uma das questões respondidas pelos estudantes foi: “Qual profissão é mais comum entre a população negra?”, apontando uma variedade de ocupações, a saber: agricultor, atriz, ambulante, barista, camelô, caminhoneiro, carpinteiro, caseiro, catador de lixo, cozinheira, diarista, doméstica, dona de casa, doutor, escravo, empregado, engenheiro, faxineiro, gari, jogador, pedreiro, professor, professor de capoeira, servente, serviço geral, servidor público, *rapper*, vendedor. A seguir, as mais citadas:

Quadro 2 – Ocupações mais citadas

1ª – Doméstica	26,66%
2ª – Gari	12,5%
3ª – Agricultor	7,5%
4ª – Pedreiro	6,66%
Serviços gerais	6,66%
5ª – Escravo	4,16%
Faxineiro	4,16%

Fonte: Elaboração própria (2018).

Apesar de “escravo” não ser uma profissão, o termo esteve entre os mais citados. Além de ocupações, os estu-

dantes também utilizaram o espaço para expor suas ideias a respeito do questionamento. Um aluno, por exemplo, escreveu: “*Depende. Não existe uma profissão específica p/ [sic] negros, cada um faz o que quiser, contudo, na mídia, geralmente estão de empregados e pedreiros ou até mesmo traficantes [não é uma profissão, mas quis pontuar]*”. Outro escreveu: “*As profissões de mais baixo calão*”. E um terceiro: “*Profissões de muito esforço e pouco ganho*”.

Foram citadas profissões que, *grosso modo*, não exigem especialização acadêmica, favorecendo o ingresso em funções subalternas e/ou com baixa remuneração para os segmentos da população negra que não possuem acesso à completude da formação educacional formal.

Outra indagação levantada foi a respeito da representação do negro nas telenovelas brasileiras. Na escola profissionalizante, 64,52% dos estudantes apontaram que há uma representação negativa do negro, enquanto 35,48% indicaram uma representação equivalente, tanto negativamente quanto positivamente. Nenhum aprendiz informou que percebia o negro numa representação positivada. Na escola de ensino regular, 20,9% dos discentes disseram perceber uma representação positiva; 17,91% percebiam uma representação negativa; 56,72% entendiam que há uma representação equitativa; e 4,47% não responderam. Juntando os resultados das duas escolas, temos o seguinte quadro:

Quadro 3 – Representação do negro em telenovelas

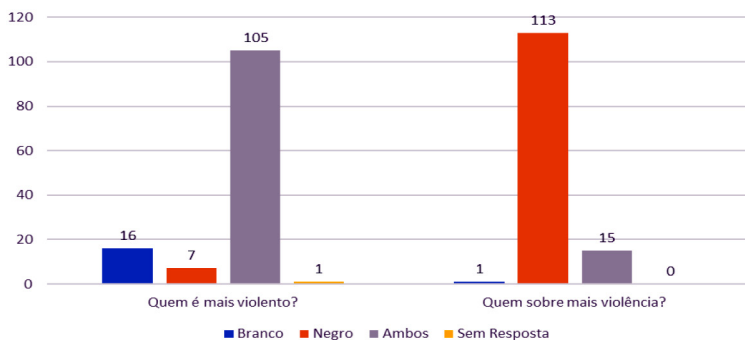
Há uma representação negativa	40,31%
Há uma representação positiva	10,85%
Representação equitativa	46,51%
Sem respostas	2,33%

Fonte: Elaboração própria (2018).

As representações indicadas pelos estudantes pesquisados dialogam com os estudos de Araújo (2008) e sua pesquisa, que tem contribuído para uma leitura crítica em relação ao mito da democracia racial na TV, informando que o tipo comum do negro representado na televisão é, *grosso modo*, o esperto, o brincalhão, o violento e, quando do sexo feminino, a matrona, a doméstica, a sensual.

Questionados ainda sobre quem são mais violentos entre brancos e negros, 16 estudantes apontaram que brancos são mais violentos; sete alunos marcaram que os negros são mais violentos; 105 informaram que ambos são igualmente violentos; e um não respondeu a essa questão. Observamos aqui que os discentes notam uma igualdade na prática da violência, não conseguindo distinguir o agente violento como de uma ou outra etnia. No entanto, ao serem apresentados à próxima questão, sobre quem mais sofre com a violência, o resultado foi diferente, uma vez que 15 estudantes informaram que ambos sofrem com a violência; um apontou que os brancos são os que mais sofrem com a violência; e 113 indicaram que os negros são os que mais sofrem. Dessa forma, analisando em conjunto as duas respostas, constatamos que os jovens percebem o negro como o principal alvo da violência provinda tanto de brancos quanto de negros.

Gráfico 2 – Relação com a violência



Fonte: Elaboração própria (2018).

Em se tratando de desemprego, 39 estudantes afirmaram que ambos – negros e brancos – sofrem igualmente; um informou que o branco sofre mais; um não respondeu; e 88 indicaram que o negro é o que mais sofre com o desemprego. Essa questão ajuda a compreender as respostas relacionadas às profissões ligadas à população negra e a diferença salarial entre brancos e não brancos apresentadas anteriormente.

Ao final da pesquisa, observamos que, num recorte mínimo de duas escolas de uma cidade litorânea do Ceará, conseguimos perceber diferenças sociais pautadas pelo pertencimento étnico que vão ao encontro de pesquisas mais amplas, entre as quais a do próprio Censo do IBGE (2010). Ousando traçar um perfil, mesmo que genérico, baseado nas respostas dos discentes pesquisados, temos preponderante nessas escolas um estudante negro com uma renda familiar de até R\$ 1.013,61, que enxerga a população negra brasileira – e, portanto, a si mesmo – como a maior ví-

tima da violência e do desemprego, representado de maneira estereotipada na mídia televisiva, com os empregos de menor valor social e salário. Constatamos, pois, que muito ainda há que ser feito para combater as desigualdades raciais, sociais e econômicas.

Considerações finais

O estudo nos ajudou a mapear os desafios da educação para as relações étnico-raciais em escolas públicas do estado do Ceará, especialmente em relação à população negra. Oriá (2005), em uma das primeiras análises da aplicação da Lei n. 10.639/2003, já havia apontado que uma das maiores dificuldades para sua efetiva implementação é a limitação na formação de professores, infelizmente, apesar dos avanços conquistados na última década, a conjuntura atual não tem sido muito favorável, como podemos observar com a recente extinção da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi) no âmbito do Ministério da Educação (MEC).

Assim, ao analisar os dados, percebemos que, ainda hoje, as representações em relação às populações negras e sua inserção na vida profissional permanecem vinculadas aos ideais de exotismo, força, vigor e beleza física, perspectiva não muito diferente daquela apontada por Freyre (2006, p. 107) desde a década de 1930:

Repetimos – serem em geral de ascendência africana muitas das melhores expressões de vigor ou beleza física em nosso país: as mulatas, as baianas, as crioulas, as quadradonas, oitavanas, os cabras de engenho, os fuzileiros navais, os capoeiras, os

capangas, os atletas, os estivadores no Recife e em Salvador.

A partir da permanência de certa visão harmoniosa sobre as relações étnico-raciais na sociedade contemporânea, não surpreende que a maioria dos estudantes da escola regular pesquisada tenha respondido que negros recebem representação equitativa na televisão, embora o destaque do negro muitas vezes esteja ligado não aos seus atributos intelectuais ou saberes, mas à beleza ou força física, como é o caso da “mulata globeleza”, do jogador de futebol ou dos atletas em geral. A valorização dos atributos físicos, em detrimento dos intelectuais, também apareceu na maioria das profissões identificadas como vinculadas às populações negras. Entre as profissões citadas pelos alunos, somente engenheiro, professor e doutor exigem formação especializada escolar ou acadêmica, todas as outras se destacam pelo trabalho manual, utilização da força física ou beleza e baixa remuneração: ambulante, faxineiro, policial, servente, cozinheira, agricultor, cantor, jogador, atriz, catador, capoeirista, gari, escravo, trabalhos informais, pedreiro, diarista, motorista, caminhoneiro, vendedor e doméstica.

Embora a análise dos questionários sobre a representação do negro na televisão possa nos levar a supor que a noção de democracia racial prevalece, os mesmos dados, ao tratarem do tema da violência, desmascaram o discurso de harmonia e apontaram a população negra como principal alvo. Situação reveladora de que, mesmo após mais de 130 anos da abolição formal da escravidão, a colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2005) mantém as hierarquias

raciais que, desde o período colonial, subalternizam e inferiorizam as populações de origem africana e indígena.

Assim, as escolas, as universidades e a educação em geral têm um papel fundamental na construção de novas sensibilidades e representações voltadas para o reconhecimento das potencialidades e contribuições, sejam do ponto de vista da força física ou capacidade intelectual, de todos os grupos étnicos que formam a sociedade brasileira.

Referências

ALENCASTRO, L. F. O pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 87, p. 5-11, 2010.

ARAÚJO, J. Z. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 979-985, 2008.

BARBOZA, E. H. L.; GALVÃO, F. D. C. O negro diante do espelho: o imaginário sobre a população afrodescendente entre jovens do ensino médio em Cascavel-Ceará. In: ENACEI, 3., 2019, Mossoró. *Anais...* Mossoró: UERN, 2019. p. 62-70.

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 dez. 1996.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de março de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 maio 2004.

CARDOSO, L. *O branco ante a rebeldia do desejo*: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

CUNHA JUNIOR, H. Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira. In: ROMÃO, J. (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília, DF: MEC, 2005. p. 249-273.

FREYRE, G. *Casa-Grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, N. L. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

MATTOS, H. M. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F.; GOUVEA, M. F. (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 141-162.

MATTOS, H. M. A face negra da Abolição. *Nossa História*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 19, p. 16-20, 2005.

MATTOS, H. M. O ensino de História e a luta contra a discriminação racial no Brasil. In: ABREU, M.; SOIHET, R. (Org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 127-136.

OLIVEIRA, A. L. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representações e pensamento social (1887-1914)*. 2001. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

ORÍ, R. Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidade. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 25, n. 67, p. 378-388, 2005.

PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Org.). *História da cidadania*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clasco, 2005. p. 227-278.

RIBARD, F. P. G. O ensino afro-brasileiro e a busca de um futuro para a sociedade. *Documentos: Revista do Arquivo Público do Estado do Ceará*, Fortaleza, v. 7, p. 9-12, 2009.

SANTOMÉ, J. T. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: DA SILVA, T. T. (Org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 159-177.

LETRAMENTO VISUAL CRÍTICO, DISCURSOS E *PERFORMANCES* NA RECONTEXTUALIZAÇÃO EM REDAÇÕES NOTA MIL DO ENEM¹

Francisco Jeimes de Oliveira Paiva

Ana Maria Pereira Lima

O tecer de alguns fios introdutórios

A SEMIÓTICA SOCIAL É UMA CIÊNCIA QUE TEM COMO FOCO O processo de significação como construção social. Nessa perspectiva, a escolha dos signos e a construção dos discursos são motivadas por interesses específicos, de modo que, para se compreender os processos e as estruturas da linguagem, é necessário considerar a dimensão social como ponto de partida para analisar os sistemas de significado (PAIVA; FREITAS, 2018). Acreditamos que se tornou consensual entre pesquisadores/as considerar que a “[...] cultura contemporânea é sobretudo visual” (PELLEGRINI, 2003, p. 15).

A ascensão de *status* dos gêneros discursivos multimodais como objeto dos estudos linguísticos só ocorreu recentemente (MOZDZENSKI, 2013), uma vez que a análise do discurso se restringiu a textos linguisticamente efetivados, valorizando a linguagem verbal nas modalidades oral e escrita, em razão de outros modos semióticos (KRESS; LEITE-

-GARCÍA; VAN LEEUWEN, 2000). Petermann (2006), dessa forma, enfatiza a necessidade de se problematizar o papel das imagens na comunicação, dado que a leitura de textos visuais/multimodais é subutilizada na escola, implicando e produzindo, de acordo com Kress e van Leeuwen (2006, p. 1), “iletrados visuais”.

Nesse sentido, consideramos o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) como um exame que avalia as competências leitoras dos/as estudantes, suas habilidades de interpretar textos e diversos gêneros e de refletir criticamente sobre os usos da língua e de outras linguagens, sobretudo pelos traços multimodais que moldam as múltiplas interações sociais, considerando também as várias esferas da vida em sociedade nas quais os níveis de formalidade e as questões estilísticas mudam em consonância com os contextos (social, histórico, cultural, pragmático, interacional, situacional e sociocognitivo) nos quais os sujeitos concretizam ações de linguagem e constroem novas significações sociais.

Para tanto, tornou-se necessário discutir a importância das competências e das habilidades que são requeridas no cerne das práticas sociais e discursivas nesse evento de letramento, o ENEM. O referido exame notabilizou-se ao exigir dos/as sujeitos leitores/as e produtores/as de textos o desenvolvimento de práticas de letramentos críticos, especialmente ligados aos textos verbo-visuais, por isso deve-se atentar para a complexidade de conteúdos e para a dimensão avaliativa das *provas*² (cadernos) distribuídas em áreas

² Entre 1998 e 2008, as provas eram estruturadas a partir de uma matriz de 21 habilidades, em que cada uma delas era avaliada por três questões. Assim, a parte objetiva das provas era composta por 63 itens interdisciplinares apli-

específicas³ de conhecimentos, conforme *Matriz de Referência ENEM* e documentos norteadores.

A perspectiva do círculo bakhtiniano sinaliza para a ideia de que os gêneros nascem e se desenvolvem em eventos concretos da vida e que “[...] cada gênero está tematicamente orientado para a vida, para seus acontecimentos, problemas, e assim por diante” (MEDVIÉDEV, 2012, p. 195). Nesse diapasão, Fairclough (2001a) compreende o gênero discursivo como ação social, isto é, como categoria discursiva que se constrói, modifica-se e transforma-se dentro de um contexto social. Logo, demonstramos que as propostas de redação do ENEM são gêneros discursivos híbridos, caracterizam-se por meio de um momento social particular na conjuntura social e histórica da reformulação de políticas públicas educacionais no Brasil e também na própria massificação quanto à aplicação do exame a milhões de brasileiros/as.

As propostas de redação do ENEM constituíram-se como material de análise porque compreendemos, a partir da perspectiva bakhtiniana, que esses gêneros são vistos como fenômenos contextualmente situados e construídos na interação comunicativa, entendidos a partir de sua na-

cados em um único caderno. A partir de 2009, as provas objetivas passaram a ser estruturadas em quatro matrizes, uma para cada área de conhecimento. Cada uma das quatro áreas é composta por 45 questões. Cada um dos cadernos, na nova edição do exame, é composto por duas áreas de conhecimento, totalizando 90 questões por caderno.

³ 1. Linguagens, códigos e suas tecnologias, que abrange o conteúdo de Língua Portuguesa, Literatura, Língua Estrangeira (Inglês ou Espanhol), Artes, Educação Física e Tecnologias da Informação e Comunicação; 2. Matemática e suas tecnologias; 3. Ciências da Natureza e suas tecnologias, que abrangem os conteúdos de Química, Física e Biologia; e, por fim, 4. Ciências Humanas e suas tecnologias, que abrange os conteúdos de Geografia, História, Filosofia e Sociologia.

tureza sócio-histórica e cultural. É de Bakhtin (1992) que temos a ideia de relação indissociável entre gênero discursivo e de esfera de linguagem nas atividades humanas em que os gêneros são recepcionados, produzidos e reconfigurados. Esse teórico entende que há gêneros padronizados e estereotipados, mas também outros gêneros maleáveis, plásticos e criativos. Sendo assim, os gêneros possuem a capacidade de reestruturarem-se criativamente de acordo com as habilidades e as competências acionadas e operacionalizadas pelos/as leitores/as, produtores/as de textos (BAKHTIN, 1992).

Assim, no Brasil, alguns/mas pesquisadores/as, como Almeida (2011), Almeida e Fernandes (2011), Alves (2016), Barbosa e Araújo (2014), Carvalho (2012), Costa (2011), Dionísio (2005, 2011), Gualberto (2016), Hemais (2015), Lopes-Rossi (2011), Paiva (2019), Paiva e Lima (2018), entre outros/as, estudam(ram) multimodalidade, letramento visual/multimodal e gêneros discursivos, muitos dos quais ancorados na Linguística Aplicada⁴, objetivando compreender como se efetivam as práticas discursivas mediadas pela leitura e escrita de textos multimodais na escola, na universidade e no cotidiano.

Dessa forma, buscamos problematizar o processo de recontextualização (VAN LEEUWEN, 2008) e as práticas discursivas do letramento visual crítico acionado para a escrita de um gênero dissertativo-argumentativo e opinativo pelos/as participantes no ENEM. Salientamos, no entanto, que a Análi-

⁴ Em suma, a Linguística Aplicada é uma ciência social cujo objetivo volta-se para a compreensão de situações do “[...] uso da linguagem enfrentadas pelos participantes do discurso no contexto social, isto é, usuários da linguagem (leitores, escritores, falantes, ouvintes) dentro do meio de ensino/aprendizagem e fora dele” (MOITA LOPES, 1996, p. 20).

se de Discurso Crítica (ADC) não visa debruçar-se apenas sobre questões teóricas, mas sim sobre um problema social particular, abordando-o *a priori* sob uma perspectiva semiótica, sintonizada com uma análise crítica inter e transdisciplinar das relações dialéticas do discurso com o contexto de conjuntura, as práticas sociais e a materialidade (SEIXAS, 2013).

Enfim, este estudo ancorou-se teórico-metodologicamente nos pressupostos dos estudos multimodais críticos (KRESS, 2000, 2003, 2009, 2010; KRESS; VAN LEEUWEN, 2006; VAN LEEUWEN, 2004, 2005, 2009), na Linguística Aplicada, utilizando-se de métodos de investigação de base qualitativo-interpretativista⁵ (ERICKSON, 1996; MOITA LOPES, 1994, 1996, 2006) aplicados a um *corpus* de duas redações-modelo, escolhidas aleatoriamente no Guia/Cartilha de 2017, referentes aos textos produzidos em 2016.

A Semiótica Social, o letramento visual crítico e a multimodalidade

Devido ao caráter abrangente dos pressupostos teóricos da Semiótica Social, esta seção tem como objetivo principal apresentar uma síntese dos conceitos que se tornaram mais relacionados no contexto da análise registrada neste estudo. Por conseguinte, o recorte feito aqui preconiza a trajetória da evolução da Semiótica Social e da Multimoda-

⁵ Conforme De Grande (2011, p. 11), “[a]s pesquisas em Linguística Aplicada (doravante LA), por sua preocupação com questões sociais e por seu interesse voltado para os usos reais da linguagem, têm adotado metodologias de caráter qualitativo-interpretativista. Essa escolha não é aleatória. Ela decorre de uma compreensão sobre o que é fazer pesquisa, sobre os objetivos e objetos de pesquisa, sobre o que está implicado na relação entre pesquisador e pesquisados e se articula com os objetivos e pressupostos teóricos da pesquisa”.

lidade (HODGE; KRESS, 1988; KRESS, 2010; VAN LEEUWEN, 2005), discutindo os conceitos essenciais dessas teorias.

Bamford (2003) assinala que o termo “letramento visual” foi empregado pela primeira vez pelo escritor John Debes (1968). Desde então, o crescente uso orquestrado de textos verbais e não verbais (verbo-visuais) para estabelecer sentido tem estimulado os estudos sobre a comunicação visual na atualidade (KRESS, 2010; O’HALLORAN, 2004; STURKEN; CARTWRIGHT, 2001). Para Kleiman e Baltar (2008), Kress (2003), The New London Group (1996), Unsworth (2001) e Williams e Hasan (1996), o letramento visual é uma prática social de suma relevância para a formação de cidadãos críticos e conscientes dos seus papéis sociais.

Nesse sentido, conceitua-se o letramento visual como a *capacidade de acessar, analisar, avaliar e comunicar informações* em qualquer variedade de formas que envolvam o processamento cognitivo de uma imagem (CHAUVIN, 2003), pois combina teorias psicológicas da percepção com os aspectos socioculturais e críticos do *design* visual, da semiótica social e dos estudos de mídias, além de mesclar teorias fisiológicas e cognitivas que enfocam a visão e percepção com os aspectos sociais e culturais do letramento e interpretação para permitir uma *abordagem analítica mais inclusiva e expansiva aos textos multimodais* (SERAFINI, 2010).

A recontextualização discursiva na perspectiva dos estudos críticos

Antes de explicitar as categorias de análise quanto ao fenômeno de recontextualização pelos agentes sociais

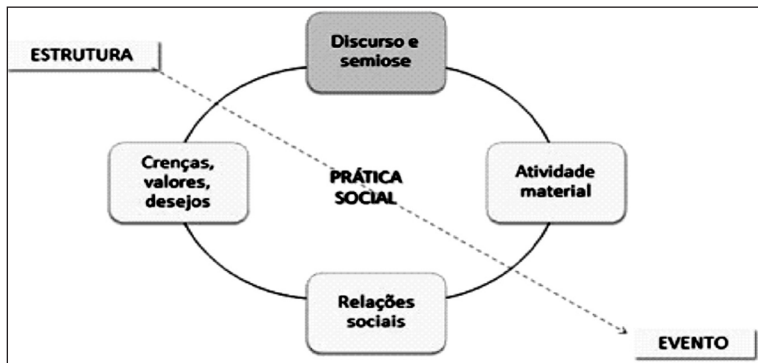
na atividade de produção de textos no ENEM, discutimos sobre esse processo em uma óptica teórico-metodológica e aplicada, sobretudo se considerarmos que “[...] a análise discursiva crítica sustenta-se como aparato para a explicação de problemas sociais particulares quando defende que a linguagem mantém um tipo especial de relação com outros elementos sociais” (FAIRCLOUGH, 2001 apud RESENDE, 2017, p. 12), visto que os textos que produzimos – são partes essenciais da forma como atuamos na sociedade – não apenas são resultados das situações sociais corriqueiras em que ocorrem, mas também têm implicações sobre elas (RESENDE, 2017).

Pensando na atividade de produção de um gênero discursivo no ENEM, é preciso observar como os participantes atuam na condição de agentes sociais capazes de recontextualizar as muitas informações ali acessíveis presentes na composição textual de cada proposta de redação, requerendo a elaboração de uma tese consistente apoiada em argumentos sólidos, construídos a partir dos múltiplos sentidos que consumidor/leitor/produtor de textos concebem ao lerem criticamente os textos verbais e não verbais, especialmente os multimodais.

Resende (2017), ao citar Chouliaraki e Fairclough (1999), explica que esses autores adotaram essa teoria social como base para uma recontextualização teórica concernente ao papel da linguagem na configuração das práticas sociais, indicando as práticas sociais como compostas de quatro momentos em articulação – discurso, fenômeno mental (incluindo crenças, valores, desejos e ideologias), atividade material e relações sociais – e, com base no funcionalismo

de Halliday (1994), delinearam os momentos internos do aparato semiótico das práticas.

Figura 1 – Os momentos da prática social



Fonte: Chouliaraki e Fairclough (1999 apud RESENDE, 2017, p. 14).

Em outras palavras, Resende (2017) esclarece que a proposição de Fairclough dos três significados do discurso – acional, representacional e identificacional – e dos elementos a eles associados – concomitantemente gêneros, discursos e estilos –, como momentos internos do momento discursivo de práticas sociais, resulta da reconfiguração das metafunções da linguagem descritas por Halliday na Linguística Sistemico-Funcional e que serviram de base para a Gramática do *Design* Visual (GDV) de Kress e van Leeuwen (2006).

Cabe lembrar que o fenômeno da recontextualização discursiva no ENEM é um conceito relevante para entendermos a produção final das redações avaliadas com notas máximas, seguindo o rigor das orientações da matriz de competências de redação do ENEM, além de tornar evidente

as estratégias de recontextualização adotadas pelos candidatos do exame quando necessitam acionar práticas de letramento visual crítico para compreender os muitos textos (gêneros) produzidos e situados das muitas esferas da língua(gem) e da comunicação, sobretudo das áreas: jornalística, didática, oficial, entre outras.

Segundo Teixeira (2013), o processo de recontextualização abrange adequações e escolhas de elementos mais relacionados para assentada prática que os agentes procuram representar. O autor cita que van Leeuwen (2008) distingue os seguintes elementos, que podem ser analisados na recontextualização de uma forma geral: substituição, anulação, rearranjo e adição (TEIXEIRA, 2013)⁶. Em outras palavras, o processo de recontextualização incide fundamentalmente na articulação/integração de textos e práticas de um contexto primário de produção discursiva para um contexto secundário de reprodução discursiva, como defende Bernstein (1990). Tal questão teórico-conceitual é alargada em van Leeuwen (2008) ao explicitar que essa circulação de textos está condicionada por agentes/

⁶ “A substituição pode ser compreendida como um processo em que uma atividade ou agente será substituído, modificado para melhor adaptar-se à prática social que será recontextualizada. Essa substituição pode ser realizada, por exemplo, a partir da agregação, generalização e nominalização. A anulação consiste na supressão de elementos que não serão necessários estarem presentes em determinados contextos. O rearranjo trata da própria disposição do texto, a ordem de importância das informações a serem recontextualizadas para atingir determinadas funções, como, inclusive, persuadir. A adição pode ser definida como informações adicionais que serão incorporadas nas práticas que passaram pela recontextualização. A adição realiza-se por meio de mecanismos como legitimação, em que se utiliza a fala de autoridades que pode consolidar uma prática social específica; e avaliação, quando, a partir de julgamentos, ações serão qualificadas” (TEIXEIRA, 2013, p. 16).

consumidores/produtores que, por sua vez, estão inseridos em específicas práticas sociais⁷.

Acreditamos que os discursos, as informações e os conhecimentos veiculados pelos textos/gêneros nas propostas de redação do ENEM (gênero híbrido que mescla em sua estrutura vários textos/discursos) são recontextualizados, principalmente da esfera jornalística para fins de argumentação consistente e produtiva do participante, que precisa selecionar e relacionar fatos e opiniões em favor de uma tese que favoreça a elaboração de um conjunto de soluções ao problema social proposto.

Categorização das estratégias de recontextualização nas redações nota mil

O *corpus* sobre o qual nos debruçamos foi composto por dois excertos de redações-modelo avaliadas por bancas de professores/as e receberam a pontuação máxima – 1.000 pontos – na edição do ENEM de 2016, por terem cumprido todas as exigências relativas às cinco competências cognitivas avaliadas no certame. Isso significa que esses textos apresentam uma proposta de intervenção para o problema abordado, respeitando os direitos humanos (Competência 5); apresentam as características textuais fundamentais, como o estabelecimento de coesão, coerência, informatividade, sequenciação, entre outras (Competências 2, 3 e 4); e

⁷ Fairclough (2003) assinala que as práticas sociais podem ser compreendidas como formas de controlar a seleção de certas possibilidades estruturais e excluir outras em determinadas situações particulares. Dessa maneira, as práticas são responsáveis por articular as estruturas sociais (linguagem) e os eventos sociais (textos).

demonstram domínio da modalidade escrita formal da língua portuguesa (Competência 1) (BRASIL, 2016).

Reforçamos que o enfoque desta análise centrou-se na categorização de estratégias de recontextualização, a partir da compreensão dos textos verbo-visuais, retomados e expandidos em forma de argumentos na Competência III (que avalia se o/a candidato/a foi capaz de: *selecionar, relacionar, organizar e interpretar informações, fatos, opiniões e argumentos em defesa de um ponto de vista*, ou seja, a Competência III referiu-se à inteligibilidade do texto, além da coerência e da plausibilidade entre as ideias apresentadas, o que foi garantido pelo planejamento prévio à escrita, pela elaboração de um projeto de texto). Ademais, a Competência III abrangeu todas as estratégias usadas pelos/as candidatos/as com a intenção de persuadir os/as leitores/as, isto é, “[...] persuadir é tentar induzir o interlocutor para um dado posicionamento, procurando engajá-lo em determinado ponto de vista sobre o mundo” (CAVALCANTE, 2016, p. 130).

Analisando a proposta de 2016, selecionada para o *corpus* desta pesquisa, cujo tema foi “Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil”, marcado sociossemioticamente por uma abordagem semelhante às últimas edições de 2013 em diante, em que todos os textos verbais e verbo-visuais oriundos de setores governamentais ou segmentos acadêmicos procuraram respaldá-los devido à informatividade e à intertextualidade genérica (fusão de gêneros diferentes para cumprir um determinado propósito comunicativo), porque foram publicados em páginas oficiais dos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário e em uma página da mídia convencional.

Foi possível observar que os vários discursos institucionais e acadêmicos foram recontextualizados em formas de argumentos consistentes, geralmente por estudantes da etapa final do ensino médio, a partir da leitura crítica da verbo-visualidade inerente aos textos da coletânea, ou seja, as últimas edições tiveram uma presença positiva de textos verbo-visuais em sua constituição retórico-composicional, favorecendo o hibridismo⁸/intergenericidade, porque, além de mesclar diferentes linguagens nos textos, eles se integram conforme a temática e o propósito de escrita, apresentando transformações na constituição multimodal de cada proposta de redação, além de facilitar as recontextualizações, pois modificam ou criam um novo contexto para texto(s) diferente(s).

Enfim, a *cadeia de gêneros*⁹, textos e discursos no ENEM contribuiu para a construção de argumentos coerentes e coesos, privilegiando o raciocínio com base em dados/informações, tendo em vista uma tese ou opinião central defendida pelo/a candidato/a, podendo ser observada na relação com os assuntos ali tratados, que, em sua maioria, relacionaram-se com jornais, documentos públicos, mídias eletrônicas, textos publicitários, etc. A seguir, elencamos os excertos que corroboram tais constatações:

⁸ “O hibridismo, assim como a cadeia de gêneros, pode indicar que houve alterações na prática. A cadeia demonstra a quais novas áreas o gênero se relaciona e o hibridismo denota uma nova configuração de poder, de funcionalidade” (BESSA; SATO, 2018, p. 140).

⁹ Segundo Bessa e Sato (2018, p. 138, grifo dos autores), “[a]s mudanças em cadeias de gêneros [...] demonstram o *hibridismo* recorrente em diversos gêneros dentro de práticas sociais na modernidade recente (Giddens, 1991; Chouliaraki; Fairclough, 1999; Fairclough, 2003)”.

Quadro 1 – Trecho da redação 1 de 2016

Em primeiro plano, é necessário que *a sociedade não seja uma reprodução da casa colonial*, como disserta *Gilberto Freyre em “Casa-grande e Senzala”* [1]. O *autor* ensina que a realidade do Brasil até o século XIX *estava compactada no interior da casa-grande*, cuja religião oficial era católica, e as demais crenças – sobretudo africanas – *eram marginalizadas* e se mantiveram vivas porque os negros lhes deram *aparência cristã*, conhecida hoje por *sincretismo religioso* [2]. *No entanto*, não é razoável que ainda haja *uma religião que subjogue as outras*, o que deve, pois, ser repudiado em *um Estado laico*, a fim de que se combata a *intolerância de crença*. [3]

Fonte: Brasil (2017, p. 29).

A análise desses excertos de redação-modelo permitiu compreender de forma geral os principais processos de recontextualização (VAN LEEUWEN, 2008) utilizados pelos/as candidatos/as na composição multimodal de seus textos. Dessa forma, a partir da efetivação de práticas de letramento visual na compreensão das estruturas de significação dos textos verbo-visuais, foram *rearranjados* em formas de argumentos ou foram usados como motivadores para trazer aos textos outros fatos, opiniões e conhecimentos do repertório de cada participante.

No que tange aos argumentos do Quadro 1, notamos que o primeiro argumento exemplificou uma estratégia bastante comum nas redações-modelo, o uso de citações se materializando em discurso de autoridade: “[...] *a sociedade não seja uma reprodução da casa colonial, como disserta Gilberto Freyre em ‘Casa-grande e Senzala’*”, visando ampliar o repertório das ideias abordadas no texto, o que demonstrou certa habilidade cognitiva de mobilização de argumentos e conhecimentos específicos à produção argumentativa do/a autor/a.

Observamos também que o argumento 2, apresentado em forma de *alusão histórica*, “O autor ensina que a realidade do Brasil até o século XIX estava compactada no interior da casa-grande”, foi recorrente nas redações-modelo do ENEM, a exemplo do trecho no Quadro 1 trazendo a argumentação do/a autor/a pertinente a uma contextualização histórica de fatos que se assemelharam ao contexto atual das situações-problema atuais. E, por fim, no argumento 3, houve um *rearranjo* das discussões colocadas pelo gênero infográfico, embora não tenha citado diretamente os dados estatísticos, os tipos de intolerância que foram retomados na contra-argumentação foram “uma religião que subjuguie as outras” e “intolerância de crença”, reforçando, portanto, indícios de autoria do/a candidato/a diante desse tema.

Tanto o excerto anterior como outros analisados ao longo desta seção permitiram compreender que muitas das informações incorporadas aos argumentos dos/as autores/as se basearam em *discursos de autoridade* com a menção de ideias de obras reconhecidas no Brasil, por exemplo: “[...] *a sociedade não seja uma reprodução da casa colonial, como disserta Gilberto Freyre em ‘Casa-grande e Senzala’*”.

Apreendemos que um *argumento de autoridade*, segundo Possenti (2017, p. 114), trata de “um tipo particular de argumento (em geral de tipo ideológico)”, ou seja, nada mais é do que uma “[...] afirmação de um intelectual (literato, filósofo, líder político, etc.) que pode funcionar como argumento em defesa de uma tese”. Entendemos, portanto, que o *conteúdo proposicional do argumento de autoridade* arrasou dimensões conceituais, cognitivas e pragmáticas, que se ampararam na coerência de uma argumentação que en-

caminhou os/as leitores/as à conclusão pretendida (COSTA; GUEDES, 2017).

Enfim, essa estratégia de retomar discursos de autoridades dos textos motivadores em redações-modelo foi muito utilizada como forma de recontextualização pelos/as candidatos/as, nas quais outras fontes foram empregadas para fortalecer a argumentação persuasiva aos interlocutores, mas também visou adicionar outras fontes, textos e ideias concernentes ao repertório sociocultural de cada participante, tendo em vista que a prova de redação tem requisitado dos/as participantes a demonstração de conhecimentos diversos de forma produtiva para se conseguir proficiência em todas as competências cognitivas do exame.

A seguir, vejamos o excerto de redação-modelo analisada:

Quadro 2 – Trecho da redação 2 de 2016

Além da intolerância inata ao homem, há fatores externos que intensificam o problema [1]. No cenário brasileiro, o *processo colonizador* e seus legados, que perduram até hoje, são os principais *agravantes desse preconceito* [2]. Desde a *chegada* dos europeus no país, *as religiões diferentes* da oficial são *discriminadas* [3]. Logo no início da *colonização*, o *processo de catequização* dos nativos foi incentivado, o que demonstra o *desrespeito com as religiões indígenas*, e, décadas depois, com o início do *tráfico negreiro*, houve também *perseguição às religiões afro-brasileiras* e a *construção de uma imagem negativa* acerca delas [4]. *Toda essa mentalidade* perpetuou-se no *ideário coletivo brasileiro* e, apesar dos *avanços legais*, faz com que essas *religiões* sejam as mais afetadas pela *intolerância atualmente* [5].

Fonte: Brasil (2017, p. 29).

O excerto do Quadro 2, assim como o anterior, trouxe para esta discussão a compreensão sobre o *processo de re-*

contextualização, sobretudo com rearranjos dos discursos, dados e fatos do campo jurídico-institucional e jornalístico em relação à intolerância religiosa no Brasil, demonstrando as *estratégias argumentativas* recorrentes ao longo da composição multimodal das demais redações-modelo, porque a incidência dos argumentos 1 e 5 ilustra a *singularidade*¹⁰ do papel autoral assumido pelo/a produtor/a do texto ora em análise, ao utilizar-se de argumentos com fatos reconhecidos argumentativamente por uma determinada cultura ou grupo social.

Ademais, o que nos chamou a atenção foi o uso constante de argumentos de alusão histórica (argumentos 2, 3 e 4). Do mesmo modo que na argumentação por citação, as alusões históricas como estratégia foram capazes de marcar as relações de intertextualidade intergenérica não apenas com os textos motivadores, porque essa estratégia promoveu também a argumentação por exemplificação, uma vez que fatos históricos também foram meios que puderam comprovar determinada afirmação/reflexão crítica do/a autor/a, dando credibilidade aos argumentos trazidos ao texto através da conexão do passado e do presente, sendo possível, a partir dessa comparação, tecer reflexão(ões) crítica(s) em relação ao recorte histórico do tema em questão.

¹⁰ Nas palavras de Costa e Guedes (2017, p. 102), “[q]uem escreve assume diante da sociedade um compromisso ético e político. Nesse sentido, quem escreve não pode desconhecer também a dimensão política do ofício. O barateamento do escritor, que testemunhamos nos dias de hoje, coloca no centro das discussões acadêmicas a noção da autoria, construída, segundo Possenti (2001), a partir dos conceitos de locutor (o falante como senhor absoluto do que diz) e de singularidade (a presença peculiar do autor no texto), um conceito cunhado no âmbito das teorias da comunicação”.

Finalmente, tomando como base a leitura dos vários modos/recursos semióticos e das relações de intergenericidade dos textos motivadores (textos verbais e verbo-visuais), observamos que essas composições textuais puderam ser recontextualizadas (transformadas e retomadas) em argumentos com *configuração autoral*, por exemplo: “desrespeito com as religiões indígenas” e “perseguição às religiões afro-brasileiras e a construção de uma imagem negativa acerca delas”. Esses argumentos foram essenciais para contextualizar historicamente a situação de intolerância religiosa no país, considerando que as religiões que mais sofrem com desrespeito, denúncias e muitos vários tipos de intolerância são as de matriz africana.

Considerações finais

Diante do exposto neste estudo, pudemos analisar como se articularam as estratégias de recontextualizações operadas pelos/as participantes do ENEM em um *corpus* de redações-modelo, o que nos ajudou a compreender os *múltiplos rearranjos e adições* de ideias, opiniões, fatos, informações e dados que foram extraídos, em especial, dos modos/recursos multimodais nos textos verbais e verbo-visuais incidentes preferencialmente na construção dos argumentos na Competência III (selecionar, relacionar, organizar e interpretar informações, fatos, opiniões e argumentos em defesa de um ponto de vista).

Sabe-se que a Competência III prescreveu como um texto argumentativo retoricamente bem construído “[...] apresenta informações, fatos e opiniões relacionados ao

tema proposto, de forma consistente e organizada, configurando autoria, em defesa de um ponto de vista” (CAVALCANTE, 2016, p. 132). Sabe-se que é incumbido às/aos avaliadores/as da banca julgarem se os/as candidatos/as foram eficientes na construção da argumentação persuasiva e, por isso, tornou-se tão importante ponderar sobre o caminho argumentativo escolhido e quais as estratégias adotadas para a escrita bem-sucedida da redação nesse exame.

Nesse sentido, foram necessárias *práticas de letramento visual/multimodal*, sobretudo no contexto escolar, primando pela leitura crítica dos textos verbo-visuais e objetivando, de uma forma geral, rearranjar e redimensionar os muitos significados provenientes dessas mesmas práticas, especialmente na seleção e organização dos argumentos que deram suporte ao posicionamento escolhido e às estratégias argumentativas (recursos utilizados para envolver e convencer os interlocutores) disponíveis à produção de um texto coeso e coerente com configuração autoral. A proposta de 2016 se destacou também pela presença de textos extraídos de fontes governamentais e pela presença de estudos acadêmicos que corroboraram ou se respaldaram na própria natureza dos assuntos abordados, sobretudo no viés ideológico dos aspectos da cidadania em perspectiva jurídica, mais exatamente em princípios e direitos garantidos pela legislação brasileira.

Ademais, os textos verbais e o gênero multimodal infográfico que constituíram a proposta de 2016 foram integrados no sentido de oferecer aos/às candidatos/as informações concretas, dados estatísticos, fatos, etc. que foram materializados em forma de argumentos, reproduzindo os

vários discursos institucionalizados dos órgãos de governo e da esfera jornalística e acadêmica no combate à intolerância religiosa, porque muitos dos argumentos resultaram de *re-contextualização*, *rearranjo* e *adição* (VAN LEEUWEN, 2008), a partir da leitura e compreensão multimodais dos textos verbo-visuais que estiveram visíveis nos excertos das redações-modelo analisadas, especialmente quanto às religiões de matriz africana, que foram os maiores alvos da intolerância religiosa no Brasil, seguidas pelas religiões evangélicas e pelo espiritismo.

Percebemos, então, que existia uma atenção particular do órgão responsável pelo ENEM, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), tanto no *design* composicional da proposta da redação de 2016 quanto na escolha dos temas, argumentos, posicionamentos ideológicos, bem como pelo próprio direcionamento social dado à(s) proposta(s) de intervenção(ões) requerida(s) na produção desse gênero de caráter predominantemente dissertativo-argumentativo e opinativo, ou seja, tal processo de mudança social no ENEM se fez como uma *construção dialética*, *híbrida* e *multimodal* (PAIVA, 2019) em que a relação entre a linguagem, o processo de globalização (FAIRCLOUGH, 2006) e as atividades sociais perpassaram pelas denominadas vozes da globalização.

Destacamos que o *hibridismo discursivo* recorrente nas propostas de redação foi verbo-visualizado pelos/as atores como recursos efetivados nas práticas sociais/discursivas, resultando conseqüentemente em redações avaliadas com a nota máxima, analisando essa configuração verbo-visual. Finalmente *a análise e as experiências de letramento visual*

crítico empreendidas neste estudo possibilitaram avaliar as estratégias adotadas pelos/as participantes na seleção e organização dos argumentos encontrados em excertos de redações-modelo, que, na maioria das vezes, foram recontextualizados, especialmente em forma de rearranjo e adição, a partir da leitura crítica e da verbo-visualidade dos textos verbo-visuais das propostas de redação (2016). Assim, pudemos constatar a materialidade discursiva de articulação nas redações-modelo a partir do uso das estratégias de: *exemplificação*, *alusão histórica* e *discursos de autoridade* na construção da argumentatividade na Competência III da Matriz de Redação do ENEM, como já analisado no percurso deste estudo.

Logo, com base nas análises realizadas, verificamos que houve, ao longo do ENEM 2016, uma exploração analítica e produtiva não apenas dos textos verbais, mas, em especial, dos verbo-visuais e/ou imagéticos, de modo que estes contribuíram sobremaneira, dando maior *informatividade*, *inteligibilidade*, *coerência* e *plausibilidade* entre as ideias apresentadas, potencializando consequentemente *o poder semiótico da argumentação persuasiva* dos/as participantes, que buscaram conjugar mais os textos verbais aos textos verbo-visuais, constituindo, portanto, *um todo de significação multimodal* (KRESS; VAN LEEUWEN, 1996) a partir da análise semiótico-visual dessas propostas de redação.

Referências

ALMEIDA, D. B. L. Pelos caminhos do letramento visual: por uma proposta multimodal de leitura crítica de imagens. *Linguagem em foco*, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 53-63, 2011.

ALMEIDA, D. B. L.; FERNANDES, J. D. C. Revisitando a Gramática do *Design* Visual em cartazes de guerra. In: ALMEIDA, D. B. L. (Org.). *Perspectivas em análise visual*: do fotojornalismo ao *blog*. João Pessoa: UFPB, 2008. p. 11-31.

ALVES, R. B. *Multimodalidade no livro didático sob as perspectivas da análise do discurso e da retórica contemporânea*. 2016. 200 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BERNSTEIN, B. *The structuring of pedagogic discourse*. London: Routledge, 1990.

BESSA, D.; SATO, D. T. B. Categorias de análise. In: BATISTA JUNIOR, J. R. L.; SATO, D. T. B.; MELO, I. F. (Org.). *Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas*. São Paulo: Parábola, 2018. p. 124-157.

BRASIL. *A redação no Enem 2016*: guia do participante. Brasília, DF: INEP/MEC, 2016.

BRASIL. Portaria n. 468, de 3 de abril de 2017. Dispõe sobre a realização do Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 4 abr. 2017.

BRASIL. *Redação no Enem 2017*: cartilha do participante. Brasília, DF: INEP/MEC, 2017.

CAVALCANTE, M. M. A argumentação persuasiva. In: GARCEZ, L. H. C.; CORRÊA, V. R. (Org.). *Textos dissertativo-argumentativos*: subsídios para qualificação de avaliadores. Brasília, DF: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2016. p. 129-134.

CHAUVIN, B. A. Visual or media literacy. *Journal of Visual Literacy*, United Kingdom, v. 23, n. 2, p. 119-128, 2003.

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. *Discourse in late modernity*: rethinking Critical Discourse Analysis. Edinburgh: Edinburgh University, 1999.

COSTA, E. P. M. *A multimodalidade nas atividades de leitura em livros didáticos do ensino médio*: um estudo enunciativo-discursivo. 2011. 156 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2011.

COSTA, J. R. O.; GUEDES, M. A. A avaliação dos indícios de autoria. In: GARCEZ, L. H. C.; CORRÊA, V. R. (Org.). *Textos dissertativo-argumentativos*: subsídios para qualificação de avaliadores. Brasília, DF: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2017. p. 101-108.

DE GRANDE, P. B. O pesquisador interpretativo e a postura ética em pesquisas em Linguística Aplicada. *Eletras*, Curitiba, v. 23, n. 23, p. 11-27, 2011.

DIONÍSIO, A. P. Gêneros multimodais e multiletramento. In: KARWOSKI, A. M.; GAYDECZKA, B.; BRITO, K. S. (Org.). *Gêneros textuais*: reflexões e ensino. Palmas e União da Vitória: Kaygague, 2005. p. 133-144.

DIONÍSIO, A. P. Gêneros textuais e multimodalidade. In: KARWOSKI, A. M.; GAYDECZKA, B.; BRITO, K. S. (Org.). *Gêneros textuais*: reflexões e ensino. 4. ed. São Paulo: Parábola, 2011. p. 137-152.

ERICKSON, F. Ethnographic microanalysis. In: MCKAY, S. L.; HORNBERGER, N. (Ed.). *Sociolinguistics and language teaching*. Cambridge: Cambridge University, 1996. p. 283-306.

FAIRCLOUGH, N. A Análise Crítica do Discurso e a mercantilização do discurso público: as universidades. In: MAGALHÃES, C. (Org.). *Reflexões sobre a Análise Crítica do Discurso*. Belo Horizonte: UFMG, 2001a. p. 31-81.

FAIRCLOUGH, N. *Analysing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília, DF: UnB, 2001b.

FAIRCLOUGH, N. *Language and globalization*. London: Routledge, 2006.

FAIRCLOUGH, N. *Language and power*. London: Longman, 1989.

GUALBERTO, C. L. *Multimodalidade em livros didáticos de Língua Portuguesa: uma análise a partir da semiótica social e da Gramática do Design Visual*. 2016. 179 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

HALLIDAY, M. A. K. *An introduction to Functional Grammar*. 2. ed. Auckland: Edward Arnold, 1994.

HEMAIS, B. J. W. (Org.). *Gêneros discursivos e multimodalidade: desafios, reflexões e propostas no ensino de inglês*. Campinas: Pontes, 2015.

HODGE, R.; KRESS, G. *Social semiotics*. London: Polity, 1988.

KLEIMAN, A. B.; BALTAR, M. (Org.). Número especial “Letramento e formação de professores”. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v. 8, n. 2, p. 407-652, 2008.

KRESS, G. R. *Literacy in the new media age*. London: Routledge, 2003.

KRESS, G. R. *Multimodality: a social semiotic approach to contemporary communication*. London: Routledge, 2010.

KRESS, G. R. Multimodality: challenge to thinking about language. *Tesol*, v. 34, n. 2, p. 336-340, 2000.

KRESS, G. R. What is a mode? In: JEWITT, C. (Ed.). *The routledge handbook of multimodal analysis*. London: Routledge, 2009. p. 54-67.

KRESS, G.; LEITE-GARCÍA, R.; VAN LEEUWEN, T. Semiótica discursiva. In: VAN DIJK, T. A. (Org.). *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 373-416.

KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. *Multimodal discourse: the modes and media of contemporary communication*. London: Arnold, 2001.

KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. *Reading images: the Grammar of Visual Design*. London: Routledge, 2006.

LOPES-ROSSI, M. A. G. Gêneros discursivos no ensino de leitura e produção de textos. In: KARWOSKI, A. M.; GAY-DECZKA, B.; BRITO, K. S. (Org.). *Gêneros textuais: reflexões e ensino*. 4. ed. São Paulo: Parábola, 2011. p. 79-93.

MEDVIÉDEV, P. N. *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. São Paulo: Contexto, 2012.

MOITA LOPES, L. P. Linguística aplicada e a vida contemporânea: problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006. p. 85-107.

MOITA LOPES, L. P. *Oficina de Linguística Aplicada: a natureza social e educacional dos processos de ensino/aprendizagem de línguas*. Campinas: Mercado de Letras, 1996.

MOITA LOPES, L. P. Pesquisa interpretativista em Linguística Aplicada: a linguagem como condição e solução. *Revista de Documentação de Estudo em Linguística Teórica e Aplicada*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 329-338, 1994.

MOZDZENSKI, L. Intertextualidade verbo-visual: como os textos multissemióticos dialogam?. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 177-201, 2013.

NLG – New London Group. A pedagogy of multiliteracies: designing social futures. In: COPE, B.; KALANTZIS, M. (Org.). *Multiliteracies: literacy learning and the design of social futures*. New York: Routledge, 2006. p. 9-37.

O'HALLORAN, K. *Multimodal discourse analysis: systemic functional perspectives*. London and New York: Continuum, 2004.

PAIVA, F. J. O. Configuração verbo-visual e estratégias de recontextualização em propostas de redação do Enem. 2019. 250 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico Interdisciplinar em História e Letras) – Programa de Pós-Graduação em História e Letras, Universidade Estadual do Ceará, Quixadá, 2019.

PAIVA, F. J. O.; FREITAS, L. R. Multimodalidade e a construção de identidades no livro didático de inglês. *Form@re*, Teresina, v. 6, n. 2, p. 108-123, 2018.

PAIVA, F. J. O.; LIMA, A. M. P. Do texto multissemiótico ao texto verbal: uma análise de propostas de redação do ENEM. *Revista Humanidades e Inovação*, Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 188-213, 2018.

PELLEGRINI, T. Narrativa verbal e narrativa visual: possíveis aproximações. In: PELLEGRINI, T. et al. (Org.). *Literatura, cinema e televisão*. São Paulo: Senac, 2003. p. 14-35.

PETERMANN, J. Imagens na publicidade: significações e persuasão. *UNIREVISTA*, São Leopoldo, v. 1, n. 3, p. 1-8, 2006.

POSSENTI, S. Argumentar. In: GARCEZ, L. H. C.; CORRÊA, V. R. (Org.). *Textos dissertativo-argumentativos: subsídios para qualificação de avaliadores*. Brasília, DF: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2017. p. 109-116.

POSSENTI, S. Enunciação, autoria e estilo. *Revista Faeeba*, Salvador, n. 15, p. 15-21, 2001.

RESENDE, V. M. Análise de discurso crítica: reflexões teóricas e epistemológicas quase excessivas de uma analista obstinada. In: RESENDE, V. M. (Org.). *Análise de Discurso Crítica: outras perspectivas*. Campinas: Pontes, 2017. p. 11-52.

SEIXAS, E. Desafios teóricos e epistemológicos para uma análise crítica da internacionalização do ensino superior em Portugal. *Configurações*, Minho, v. 12, p. 183-197, 2013.

SERAFINI, F. Reading multimodal texts: perceptual, structural and ideological perspectives. *Children's Literature in Education*, v. 41, p. 85-104, 2010.

STURKEN, M.; CARTWRIGHT, L. *Practices of looking: an introduction to visual culture*. Oxford: Oxford University, 2001.

TEIXEIRA, S. A. *Da redoma para o público: análise do processo de recontextualização do discurso científico em divulgativo no Jornal da UFV*. 2013. 135 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2013.

UNSWORTH, L. *Teaching multiliteracies across the curriculum: changing contexts of text and image in classroom practice*. Buckingham: Open University, 2001.

VAN LEEUWEN, T. *Discourse and practice: new tools for critical discourse analysis*. Oxford: Oxford University, 2008.

VAN LEEUWEN, T. *Introducing social semiotics*. New York: Routledge, 2005.

VAN LEEUWEN, T. Parametric systems: the case of voice quality. In: JEWITT, C. (Ed.). *The routledge handbook of multimodal analysis*. London: Routledge, 2009. p. 68-77.

VAN LEEUWEN, T. Semiotics and iconography. In: VAN LEEUWEN, T.; JEWITT C. (Ed.). *Handbook of visual analysis*. London: Sage, 2004. p. 92-118.

WILLIAMS, G.; HASAN, R. *Literacy in society*. London/New York: Longman, 1996.

DO TERREIRO AO TEMPLO: COMO ELEMENTOS DAS PRÁTICAS CULTURAIS DE MATRIZ AFRICANA SÃO REPRESENTADOS NOS CULTOS PENTECOSTAIS

Francisco Rejanio de Sousa Silva

José Weyne de Freitas Sousa

Introdução

O PENTECOSTALISMO É UM MOVIMENTO RELIGIOSO DE CONFISSÃO cristã que tem como princípio doutrinário a manifestação da presença divina em seus adeptos, supostamente evidenciada nas práticas sobrenaturais de dons espirituais, tais como a glossolia¹, as profecias e interpretações delas, a operação de curas divinas e outros milagres. O “batismo com o Espírito Santo”, base doutrinária desse movimento, é um rito de passagem que representa a incorporação da divindade bíblica em seus fiéis, numa referência ao Dia de Pentecostes², episódio narrado no Novo Testamento bíblico.

¹ Suposta capacidade de falar línguas desconhecidas quando em transe religioso (como no milagre do Dia de Pentecostes).

² O Dia de Pentecostes é uma festa de tradição agrícola hebraica referente ao início da colheita. Segundo o relato bíblico, narrado no capítulo 2 do livro de atos dos apóstolos, nesse dia os apóstolos de Jesus estavam reunidos quando receberam o batismo no Espírito Santo, representado por línguas de fogo que repousaram sobre cada um deles. Trata-se de um dos acontecimentos mais importantes dentro do cristianismo, pois, segundo a compreensão cristã, inaugurou o surgimento da igreja primitiva.

A primeira “onda” pentecostal, assim denominada por alguns estudiosos³, tem sua origem nos Estados Unidos entre o final do século XIX e o início do século XX, como um desdobramento do protestantismo, e chega ao Brasil por volta de 1910. Hoje, após passar por mais duas ondas de renovação, é possível mapear o movimento pentecostal da seguinte forma: igrejas pentecostais tradicionais, igrejas neopentecostais e igrejas pentecostais autônomas ou independentes⁴. Os pentecostais tradicionais, ou seja, os de primeira e segunda onda⁵, embora apresentem algumas diferenças doutrinárias em relação aos demais protestantes, como as citadas inicialmente, mantêm com estes uma certa harmonia no que se refere às práticas litúrgicas.

Na década de 1970, no entanto, inicia-se a chamada terceira onda do movimento pentecostal, ou neopentecostalismo, representada principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O novo movimento rompe com a ortodoxia de até então, promovendo uma série de inserções que parecem plagiar práticas de outras religiões, como o catolicismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras, numa espécie de rearranjo ou bricolagem (BIRMAN, 2001). Além disso, caracteriza-se pela propagação da teologia da prosperidade, princípio segundo o qual a fidelidade a Deus, manifestada pela doação de bens materiais e outros sacrifícios

³ Alguns pesquisadores do protestantismo no Brasil, como o historiador e antropólogo Paul Freston (1994), reconhecem a existência de três momentos de renovação no pentecostalismo brasileiro durante o século XX, a que denomina “ondas”, que serão detalhadas na abordagem histórica mais à frente.

⁴ Tipologia utilizada neste trabalho para facilitar a distinção desses pequenos grupos religiosos das outras categorias pentecostais.

⁵ Por exemplo, as Assembleias de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular.

para a instituição religiosa, resulta na conquista de prosperidade financeira, estabilidade familiar, emocional e de saúde para o fiel, dentre outros sinais da reciprocidade divina. À margem da IURD e outros grandes grupos neopentecostais que a sucederam, com a terceira onda começam a surgir pequenas igrejas pentecostais independentes, geralmente nas periferias dos centros urbanos, não vinculadas a nenhuma associação ou convenção superior. Trata-se de um pentecostalismo autônomo justamente por não possuir vínculos administrativos nem doutrinários com nenhuma das grandes agremiações protestantes, de corrente pentecostal ou não. São congregações livres, que se caracterizam pela promoção de rupturas mais significativas em relação ao protestantismo histórico⁶ e ao próprio movimento pentecostal, embora ainda se identifiquem como tal.

Tanto as igrejas neopentecostais quanto os pentecostais autônomos parecem estabelecer um novo cenário de relações no campo religioso: primeiro, um paradoxo entre a assimilação afirmativa de elementos das religiões afro-brasileiras e a construção de narrativas de negação e demonização delas; além disso, parecem assumir um caráter transgressor em relação ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo tradicional, uma vez que as suas extravagâncias litúrgicas são fortemente combatidas por alas evangélicas mais conservadoras.

Dado o pressuposto, o principal objetivo deste capítulo é discutir as formas de integração de elementos, práticas e discursos dos rituais das religiões afro-brasileiras

⁶ Remanescentes das igrejas reformadas que alegam manter os princípios doutrinários da reforma protestante, como presbiterianos, luteranos e batistas tradicionais.

nos ritos e celebrações das igrejas pentecostais autônomas e da IURD, além de analisar o caráter heterodoxo dessas agremiações levando em conta os aspectos socioculturais nos quais a religião está inserida, considerando que estudar processos culturais serve para conhecer formas de situar-se em meio à heterogeneidade e entender como se produzem as hibridações na modernidade (CANCLINI, 2015). Objetiva ainda pesquisar, de forma sucinta, o trajeto histórico do protestantismo no Brasil, salientando suas mudanças e seus desdobramentos.

Alguns fatores me conduziram à percepção desse fenômeno. Primeiro, pertencer a uma família numerosa de maioria protestante. Na década de 1980, período em que a IURD se estabeleceu em Fortaleza, eu já ouvia rumores de que algo incomum estaria acontecendo no cenário evangélico brasileiro, através de acesso a publicações, pregações, discursos e outras fontes e principalmente em conversas informais em família. Morar em bairros da periferia de Fortaleza e região metropolitana foi um segundo fator que também contribuiu para que esse fenômeno se tornasse mais nítido para mim, uma vez que é grande a quantidade de igrejas pentecostais e neopentecostais nessas regiões⁷. Não era raro, portanto, ouvir comentários do tipo “igreja de crente batendo macumba”, inquietações que vinham tanto de dentro quanto de fora da esfera religiosa. Tais rumores me levaram à seguinte questão: por que representantes de

⁷ Durante a fase de reconhecimento e circunscrição do campo de pesquisa, cheguei a identificar até cinco igrejas pentecostais de diferentes denominações em um mesmo quarteirão, o que fortaleceu a necessidade de pesquisar os pentecostais autônomos.

grupos religiosos de tradição reconhecidamente ortodoxa passariam a romper com esse hermetismo dogmático, inserindo em seus ritos e crenças aspectos das religiões afro-brasileiras, algo tão antagônico aos seus princípios doutrinários, portanto, motivador de estranhamento? A princípio, essa inquietação me levou a observar informalmente as práticas da IURD, pela facilidade de acesso, uma vez que suas celebrações eram difundidas em larga escala nas redes de rádio e televisão⁸. A partir do ano de 2011, uma pesquisa acadêmica para a especialização em história e cultura afro-brasileira e indígena, da qual participei, foi um terceiro fator relevante, pois, além de proporcionar uma primeira aproximação às religiões afro-brasileiras, levou-me a reconhecer a existência das igrejas pentecostais independentes, cujas práticas fortaleciam, de forma mais contundente, os rumores-denúncia da “macumba no culto”. O trabalho monográfico tratou da relação do candomblé e da umbanda somente com os ritos e crenças da IURD. A partir disso, senti-me desafiado a dar continuidade e ampliar a investigação, propondo outros questionamentos e incluindo esses novos grupos. Nessa perspectiva, optei por pesquisar um conjunto de elementos pertencentes a crenças e ritos da religiosidade afro-brasileira, presentes nos cultos neopentecostais e nas celebrações das pequenas igrejas pentecostais independentes.

Visando a um aporte teórico que sirva como base para o debate, a próxima seção discute a definição de sincretismo a partir do pensamento de Pierre Sanchis, antropólogo

⁸ Os neopentecostais têm como uma de suas marcas o investimento pesado nas mídias televisivas e outros meios modernos de comunicação em massa.

e sociólogo, Patrícia Birman, antropóloga social e psicóloga, Luiz Mott, historiador e antropólogo, dentre outros, além de uma breve discussão sobre culturas híbridas sob o pensamento moderno de Nestor Garcia Canclini. Na seção posterior, a partir desses conceitos, apresento uma breve explanação histórica do protestantismo no Brasil numa abordagem sociológica, com ênfase nos desdobramentos ocorridos ao longo do século XX até chegar à terceira onda do movimento pentecostal em 1970. Essa contextualização histórico-doutrinária é fundamental para a compreensão das relações heterogêneas, por vezes paradoxais, que fazem parte do cenário religioso moderno, sobretudo do meio evangélico⁹. Finalmente apresento considerações sobre alguns aspectos observados nas celebrações da IURD e igrejas pentecostais autônomas, refletindo sobre os conceitos discutidos ao longo deste capítulo.

As discussões desenvolvidas ratificam as semelhanças existentes no culto pentecostal da terceira onda em relação aos rituais das religiões afro-brasileiras, reconhecendo, no entanto, que os conceitos, as teorias e as categorias elencados para fundamentar esta análise não dão conta de resolver plenamente a problemática proposta na presente pesquisa, podendo, contudo, contribuir para o surgimento de outros questionamentos e inquietações que possam culminar em novas pesquisas.

⁹ A terminologia “evangélico” é hoje popularmente utilizada para referir-se indistintamente tanto aos protestantes históricos quanto a todas as vertentes pentecostais.

Considerações conceituais sobre sincretismo e culturas híbridas

Para balizar a análise sobre o aspecto heterogêneo do pentecostalismo da terceira onda, é preciso discutir algumas definições de sincretismo religioso e hibridação cultural. O termo “sincretismo”¹⁰ passou para a história das religiões e também para o estudo antropológico indicando uma combinação de ritos procedentes de tradições não homogêneas até atingir um conjunto de formas religiosas comuns. No entanto, o tema do sincretismo religioso vai além do contraponto de pureza e de mistura, construções de caráter social. Constitui um processo polivalente a partir de aspectos variados, não podendo receber um tratamento generalizante. Pierre Sanchis (1995, p. 124), antropólogo e sociólogo francês, declara que:

Não se trata mais, pois – pelo menos diretamente –, de identificar o sincretismo com uma forma de confusão ou mistura de ‘naturezas’ substantivas (no plano ideativo, organizacional, ou até mesmo sistêmico), já que a polivalência dessas transformações e misturas concretas parece desencorajar até hoje a procura de um sistema de categorias logicamente coerente e totalmente abrangente, mas de afirmar a tendencial universalidade de um processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco.

¹⁰ Etimologicamente o termo “sincretismo” significa “combinar”, do grego “*synkhretismós*”. Historicamente, de um modo mais genérico, remete-nos à união dos cretenses numa espécie de república das cidades somando forças para enfrentar o inimigo comum.

A polivalência das construções sincréticas, abrangentes e universalizadas, que levam em conta variadas dimensões, como propõe Sanchis (1995), conduz-nos a pensar o surgimento das marcas heterodoxas no pentecostalismo, não de forma pontual, estatizada em um tempo-espaço, motivada por desacordos teológicos, mas como consequência de transformações histórico-socioculturais, nas quais o fenômeno religioso está inserido e das quais sofre influências. Temos, portanto, uma concepção de sincretismo para além dos aspectos superficiais de apropriação, semelhança, relação justaposta, para uma abordagem mais ampla. Um exemplo desse aspecto polivalente da construção sincrética pode ser percebido nos registros históricos das primeiras manifestações do fenômeno em terras brasileiras. O diversificado estoque cultural, em que etnias indígenas e africanas prestavam culto aos mais variados panteões, dificultou a consolidação de uma religiosidade pública e eclesial ortodoxa, tentada a todo custo pelos “donos do poder espiritual” no Novo Mundo (MOTT, 1997). É no século XVII que surgem os primeiros sinais de manifestações religiosas sincréticas na colônia. Segundo Mott (1997), a pluralidade cultural e religiosa decorrente do próprio processo de colonização dificultou o estabelecimento de um catolicismo à moda lusitana, apesar dos esforços. As práticas domiciliares de devoção católica, frutos da escassez de clérigos e templos, das grandes distâncias do território e dos perigos de ataques de animais selvagens, índios e negros indômitos nos atos religiosos públicos, afastaram os colonos da doutrinação ortodoxa e abriram espaço, em um terreno já fértil, para as atividades religiosas sincréticas.

cas. Sobre tais práticas no Brasil colonial, Mott (1997, p. 11) registra:

Dentro de casa é o espaço primordial onde têm lugar as práticas religiosas, não só as devoções individuais das almas pias, que, por virtude e humilhação, buscavam o recesso do lar, como também aquelas devoções que por heterodoxas melhor convinha que fossem praticadas longe do público. A privacidade do lar – seja da casa-grande ou de humildes palhoças de desclassificados – muitas vezes era invadida por frades, beatos ou até famílias do Santo Ofício, todos relacionados, de formas variegadas, à perpetuação dos valores religiosos inspirados na Santa Madre Igreja.

É importante salientar que, segundo a afirmação de Mott (1997), apesar dos obstáculos para o estabelecimento de uma fé ortodoxa, a igreja não mediu esforços para impedir ou pelo menos controlar as práticas de devoção domiciliar, porém sem muito êxito. Sem desconsiderar as diferentes circunstâncias, práticas de devoção familiar também foram comuns dentro do movimento pentecostal em Fortaleza, Ceará, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, nos denominados “Jardins de Oração”¹¹. O que chama a atenção em termo de semelhança é a autonomia doutrinária desses grupos em relação às instituições a que os fiéis eram vinculados, o que dava abertura para práticas sincréticas. Tornaram-se conhecidos pela promoção de milagres, profecias e outras manifestações. Em muitos casos, os Jardins de Oração não eram formalmente vinculados a nenhuma igreja constituí-

¹¹ Eram encontros domiciliares que reuniam fiéis de igrejas pentecostais e outras vertentes, além de visitantes, para momentos de orações e práticas devocionais.

da nem tinham a aprovação de seus líderes religiosos, uma vez que suas práticas destoavam do padrão tradicional. No entanto, a popularidade alcançada por alguns desses grupos propiciou a criação de novas denominações pentecostais autônomas.

Embora o termo “sincretismo” adote, no dicionário, uma conceituação, de certo modo, estática, na prática a expressão assume valores de significado diversificados, ainda que pertencentes ao mesmo campo semântico. Muitos autores têm se dedicado ao estudo do termo e suas ressignificações, como o historiador e sociólogo Sergio Figueiredo Ferretti. Sobre o significado do termo, Ferretti (1998, p. 183) discorre:

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo.

No Brasil, a expressão é vista por alguns estudiosos com algumas reservas, por assumir, dentro dos sons significativos que o termo reverbera, valor pejorativo. Isso se dá pela representação negativa que o termo acarreta, uma vez que, no processo de dominação colonial, a religião dominante, no caso brasileiro, o catolicismo, influenciou as religiões consideradas inferiores, dos grupos dominados. Desse modo, as religiões resultantes dessa “mistura confusa”, de acordo com a afirmação de Ferretti (1998), passam a ser vistas com certo desmerecimento.

Com o olhar voltado para os fenômenos da modernidade e pós-modernidade no campo religioso, é pertinente

trazer para a discussão o pensamento de Nestor Garcia Canclini sobre culturas híbridas, numa tentativa de compreender os processos de integração no movimento pentecostal. Canclini (2015) desenvolve seu pensamento sobre a teoria da hibridação cultural apresentando-a como fenômeno moderno que promove rupturas com a própria modernidade. Segundo ele, hibridação “[...] são processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2015, p. 19). Tais combinações apresentam, de forma mais aprofundada, as questões de assimilação, complementando e ampliando o pensamento de Sanchis e Ferretti sobre a polivalência das relações sincréticas. Essa breve definição vai ao encontro das questões levantadas sobre o movimento pentecostal pós-moderno. Para além das relações sincréticas, o pentecostalismo poderia estar, como participante das transformações socioculturais, redefinindo-se e ressignificando-se. Sobre essa condição híbrida das religiões modernas nas Américas, incluindo o pentecostalismo, Canclini (2015, p. XXVIII) explica:

Algo semelhante ocorre com a passagem das misturas religiosas a fusões mais complexas de crenças. Sem dúvidas, é apropriado falar de sincretismo para referir-se a combinações de práticas religiosas tradicionais. A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crenças e rituais no século passado acentuaram essas hibridações e, às vezes, aumentaram a tolerância em relação a elas, a ponto de que, em países como o Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos, tornou-se frequente a dupla ou tripla pertença religiosa; por exemplo, ser católico e participar também de um culto afro-americano

ou de uma cerimônia *new age*. Se considerarmos o sincretismo, em sentido mais amplo, com a adesão simultânea de vários sistemas de crenças, não só religioso, o fenômeno se expande notoriamente, sobretudo entre as multidões que recorrem, para aliviar certas enfermidades, a remédios indígenas ou orientais, e para outras, a medicina alopática, ou rituais católicos ou pentecostais.

Nesse sentido, não é precipitado admitir as formas de integração do neopentecostalismo e do pentecostalismo autônomo como algo inerente a esses processos de hibridação, marcas da pós-modernidade, ou seja, de ruptura com a modernidade. A fusão de vários sistemas de crenças na IURD, já discutidos por pesquisadores como Birman (2001), e a autonomia litúrgica e doutrinária dos pequenos grupos pentecostais, que se traduz na fusão de crenças, sobretudo das práticas da religiosidade afro-brasileiras, parecem inaugurar uma nova modalidade religiosa. O que poderíamos chamar de pentecostalismo pós-moderno situa-se em um cenário fronteiro que ora apresenta um comportamento transgressor em relação ao protestantismo e ao pentecostalismo tradicionais, adotando características da religiosidade afro-brasileira, ora combate explicitamente as religiões de matriz afro, numa manutenção das doutrinas essenciais do protestantismo. Para tentar situar de forma mais clara esse pentecostalismo pós-moderno no cenário religioso evangélico, é preciso fazer um percurso pelos desdobramentos históricos e doutrinários do protestantismo brasileiro do século XX aos dias atuais, o que será apresentado na seção a seguir.

Do protestantismo histórico ao pentecostalismo pós-moderno um breve percurso

Não pretendo apresentar um panorama histórico-doutrinário abrangente do protestantismo brasileiro, mas tentar, de forma sucinta, situar o pentecostalismo pós-moderno no cenário evangélico. Para fins didáticos, hoje as igrejas evangélicas estão assim classificadas: igrejas de imigração europeia, como os luteranos, os batistas e os congregacionais; igrejas de missão e convenção, representadas por presbiterianos, batistas e metodistas norte-americanos; e pentecostais, que se constituem na expressão popular do protestantismo no Brasil, tendo como fortes representantes as Assembleias de Deus. Diferindo das denominações históricas, a saber, as de migração europeia e de missão, também conhecidas como igrejas reformadas, que predominaram na classe média, o pentecostalismo se desenvolveu nas camadas mais pobres. Em 1910, havia no Brasil apenas dois templos pentecostais. Em 1970, eles já eram 1.100, enquanto todas as outras denominações protestantes juntas somavam 1.400. Esse crescimento popular deve-se, dentre outros fatores, à expansão urbana e industrial do século XX (MACEDO, 1989). Em relação a esse assunto, refletindo sobre a expansão atual de grupos religiosos pentecostais, Birman (2001, p. 59) declara:

O crescimento pentecostal, no interior de uma 'onda' mais vasta e mundial de desregulamentação das grandes instituições religiosas, parece estar transformando as conexões do campo religioso com a política no país. Por toda parte surgem indícios de que grupos pentecostais variados estão cada vez

mais presentes nos espaços públicos. A linguagem religiosa se amplifica, ganha terreno e talvez esteja se transformando num instrumento privilegiado de demandas de integração e de reivindicação de direitos sociais por parte de seus fiéis.

Birman (2001) sugere que as transformações no campo religioso estão diretamente relacionadas a aspectos sociais e políticos. O movimento pentecostal do século XX parece satisfazer os anseios de uma camada social menos privilegiada que encontrou em seu discurso um canal de reivindicação de direitos sociais, o que não estava na pauta do protestantismo histórico. Do seu surgimento à contemporaneidade, o movimento pentecostal sofreu algumas mudanças. O sociólogo Paul Freston (1994) discorre sobre “três ondas” ou fases de implantação do pentecostalismo no Brasil. A primeira onda, ainda nos primeiros anos do movimento pentecostal norte-americano, trouxe para o país duas igrejas: a Congregação Cristã no Brasil (1910) e as Assembleias de Deus (1911). Essas igrejas dominaram amplamente o campo pentecostal durante 40 anos. A Assembleia de Deus foi a que mais se expandiu tanto numérica quanto geograficamente. A Congregação Cristã, após um período em que ficou limitada à comunidade italiana, sentiu a necessidade de assegurar sua sobrevivência por meio do trabalho entre os brasileiros. É interessante o fato de que, quando chegaram os primeiros pentecostais, todas as denominações históricas já haviam se implantado no país: anglicanos, luteranos, congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais. Todavia, o seu crescimento havia sido modesto.

A segunda onda pentecostal ocorreu na década de 1950 e início dos anos 1960, quando houve uma fragmentação do campo pentecostal e surgiram, entre muitos outros, três grandes grupos ainda ligados ao pentecostalismo clássico: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), todas voltadas de modo especial para a cura divina. Essa segunda onda coincidiu com o aumento do processo de urbanização do país e o crescimento acelerado das grandes cidades. Freston (1994) argumenta que o estopim dessa nova fase foi a chegada da Igreja Quadrangular com os seus métodos arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa. Esse período revela uma tendência digna de nota – a crescente nacionalização do pentecostalismo brasileiro. Enquanto a Igreja Quadrangular ainda veio dos Estados Unidos, as outras duas surgidas na mesma época tiveram raízes integralmente brasileiras.

A terceira onda histórica do pentecostalismo brasileiro começou no final dos anos 1970 e ganhou força na década de 1980, com o surgimento das igrejas neopentecostais, com sua forte ênfase na teologia da prosperidade. Sua representante máxima é a IURD (1977), mas existem outros grupos significativos, como a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), a Igreja Renascer em Cristo, a Comunidade Sara Nossa Terra, a Igreja Paz e Vida, as Comunidades Evangélicas e muitas outras. Os grandes ícones do movimento neopentecostal expandiram-se potencialmente no Brasil e em outros países, assumindo, como já dito antes, uma estrutura

episcopal¹². Porém, essa terceira onda representada primeiramente pelo neopentecostalismo, parece abrir caminho para o surgimento de uma centena de pequenos grupos denominacionais periféricos, sem vínculos doutrinários nem administrativos com as grandes redes. São desdobramentos do pentecostalismo aqui denominados de pentecostais autônomos. Vale ressaltar que foi na década de 1970, quando houve a explosão da terceira onda pentecostal, que ocorreu o processo de retomada das origens culturais brasileiras, sobretudo de origem afro. Segundo Prandi (2000, p. 64) sobre esse período, “[...] a cultura de uma minoria agora já é consumo de todos”. Esse movimento de retomada das origens dos anos 1960 e 1970 acabou por redimensionar a cultura negra, dando um aspecto mais cotidiano e habitual àquilo que antes era considerado estranho e exótico.

As características sincréticas e híbridas da terceira onda parecem caminhar para uma nova modalidade, situada entre o protestantismo e as religiões populares de matriz afro, numa relação paradoxal de afirmação e negação.

Considerações finais

Ainda é cedo para construir considerações mais consistentes sobre como se dão os processos de integração no movimento pentecostal na contemporaneidade, dada a elasticidade do fenômeno religioso, além do fato de que esta é uma pesquisa ainda em curso. Porém, apesar das continui-

¹² Modelo no qual uma sede controla uma rede de igrejas a ela vinculadas, com uma liderança organizada hierarquicamente por apóstolos, bispos, pastores, diáconos e obreiros.

dades, é possível assinalar uma série de rupturas em relação às origens protestantes fortemente marcadas pela presença de elementos da religiosidade afro-brasileira em suas celebrações. Já é possível encontrar, por exemplo, em algumas igrejas pentecostais, a substituição de instrumentos tradicionais, como o piano, ainda utilizado nos cultos presbiterianos batistas e metodistas, pelos atabaques, essenciais e significativos nas cerimônias do candomblé e da umbanda. A inserção dos instrumentos de percussão vem associada a uma inovação rítmica. Enquanto os ritmos são mais contidos e intimistas em algumas igrejas protestantes e pentecostais tradicionais, nos cultos das igrejas em estudo são dançantes, como o forró e o samba. As danças também são uma inovação não admitida nas igrejas tradicionalistas. Em algumas igrejas pentecostais observadas, as danças em movimentos circulares e os rodopios frenéticos muito se assemelham às celebrações da umbanda. Tais movimentos geralmente prenunciam o transe. Alguns teólogos protestantes¹³ consideram o estado de transe uma heresia aos preceitos bíblicos. Na IURD, a liturgia difere um pouco. Os momentos musicais e de ensinamento são marcados por um comportamento mais discreto. A liturgia oscila entre o fervor pentecostal e a contrição tradicional. Os momentos mais frenéticos acontecem durante os exorcismos. Alguns termos não comuns no vocabulário evangélico até então foram adotados pelos neopentecostais, como “sessão de descarrego” e “ritual de quebra de maldição”, dentre outros. Os termos “sessão” e “ritual” são comuns no espiritismo e nas religiões de matriz

¹³ Por exemplo, o teólogo e pastor presbiteriano Augustus Nicodemus, um crítico da teologia da IURD.

afro. Sobre essa característica da IURD, Birman (2001) menciona o surgimento do tipo religioso “bricoleur”, que realiza rearranjos entre crenças e ritos como relações de consumo, no que ela denomina “supermercado da fé”. Birman (2001, p. 59) menciona ainda o “trabalho sincrético” realizado na IURD, principalmente por mulheres ex-integrantes de cultos de possessão, praticados anteriormente nas religiões de matriz africana:

Para manterem suas áreas de influência religiosa, seus pequenos poderes, digamos, exercidos em nome da medição que faziam entre o mundo visível e o invisível. Continuam atendendo, com seus serviços mágicos e religiosos, parte de suas antigas clientelas. Parentes e amigos permaneceram recorrendo a elas. Porém, a oferta de serviços passou a ser outra: não mais os benefícios promovidos por seus antigos espíritos, mas um controle quase de polícia sobre eles, agora diabos, ‘amarrando-os’, ‘queimando-os’ renovadamente por meio de exorcismos e novos rituais trazidos da Igreja. Assim, de certo modo, salvam o prestígio religioso que possuíam anteriormente.

De acordo com o registro da autora, nesse processo de migração das religiões de matriz afro para a IURD existe uma mudança de agremiação religiosa, mas há a permanência de preceitos básicos herdados da antiga religião, agora negada e demonizada, em prol da manutenção de um discurso de dominação, livre dos estigmas negativos de suas origens. Nota-se, nessa nova narrativa religiosa, pontos de tensão entre o sagrado e o profano; ora práticas e elementos trazidos das antigas religiões são divinizados, ora são demonizados. Tais manifestações, que envolvem curandeirismo, expulsão

de forças demoníacas, simpatias, possessões, profecias e outros “serviços mágicos”, como as correntes de sacrifícios materiais e oferendas, também estão presentes nos grupos pentecostais autônomos. Esse comportamento parece uma forma de transgressão, que é uma marca da pós-modernidade nas mais variadas áreas. Consoante Canclini (2015), os ritos compreendem uma manutenção da ordem tradicionalista que se transformam em transgressão quando descumpridos; deve-se levar em conta ainda, como justificativa desses processos de integração, o diversificado estoque cultural presente na formação dos brasileiros e a forte contribuição dos negros nessa diversificação nas mais variadas áreas, como afirma Prandi (2000, p. 63):

Se aspectos de origem africana compunham a cultura brasileira nas mais diversas áreas, com o movimento dos anos 60 e 70 ocorreu todo um redimensionamento da herança negra, com o qual aquilo que antes era tratado como exótico, diferente, primitivo, passou a ser incorporado como habitual, próximo, contemporâneo. A própria música popular incorpora ao velho e sucessivamente branqueado samba novas batidas, mais próximas da percussão dos terreiros de candomblé.

Há de se considerar que, diante desse redimensionamento da herança negra afirmado por Prandi (2000), traços marcantes dessa incorporação cultural atingiram o campo religioso, sobretudo por ocasião da quebra da hegemonia do protestantismo histórico na década de 1970. Reitero que as considerações postas até aqui são parciais e não dão conta da complexidade do tema, mas apontam para longos caminhos a se percorrer em busca não de respostas, mas

de novos olhares e conseqüentemente novas inquietações e questionamentos.

Em síntese, para refletir epistemologicamente sobre os processos de integração de traços das religiões afro-brasileiras no movimento pentecostal, algumas questões devem ser consideradas: a polivalência das construções sincréticas, que norteia suas definições e conceitos; o diversificado estoque cultural do povo brasileiro, que reverbera na religiosidade; o caráter heterodoxo da formação religiosa e seus rearranjos desde o Brasil colônia; o redimensionamento da herança negra nas décadas de 1960 e 1970, momento em que nasceu o neopentecostalismo. Pelo percurso histórico do protestantismo com seus desdobramentos até chegar ao neopentecostalismo, houve uma série de rupturas, transformações contundentes nas práticas, nos discursos e em preceitos, havendo, no entanto, algumas continuidades: a Bíblia como referência doutrinária; a esperança na vida eterna; a salvação da alma por meio da fé em Cristo, dentre outros aspectos comuns que talvez os tornem, popular e indistintamente, conhecidos como “evangélicos”.

É nesse cenário de flexibilidade, enfraquecimento de fronteiras e popularização do protestantismo que se situa o viés da questão: estariam as práticas das religiões afro-brasileiras no “DNA” do movimento pentecostal? Seriam essas rupturas, assimilações e transgressões marcadores de um comportamento pós-moderno? Por se tratar de um fenômeno relativamente novo, os estudos e pesquisas sobre o tema também são recentes e com vasto campo epistemológico a ser explorado. Os aspectos relatados na última seção deste capítulo apontam para a presença de semelhanças que podem

proporcionar várias possibilidades de investigação. Por se tratar de religiões tão antagônicas, a discussão em torno dessa hipótese possui uma importância social relevante. Na verdade, a temática religiosa em sua complexidade, como parte integrante da cultura universal, sempre apresentará novos fenômenos que promoverão o surgimento de novos objetos, suscitando uma constante inquietação na busca de respostas no sentido de tentar compreender a aventura humana.

Referências

BIRMAN, P. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & cidadãos*: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 59-86.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

FERRETTI, S. E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.

FRESTON, P. *Evangélicos na política brasileira*: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

MACEDO, C. C. *Imagem do eterno*: religiões no Brasil. São Paulo: Moderna, 1989.

MORIN, E. *O método 1*: a natureza da natureza. Portugal: Europa-América, 1977.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, p. 123-138, 1995.

PRANDI, R. De africanos a afro-brasileiros: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, 2000.

“NO CEARÁ NÃO TEM MAIS ÍNDIOS!”: NOTAS PARA A COMPREENSÃO DO SUPOSTO “DESAPARECIMENTO” DOS POVOS INDÍGENAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

George Sousa Cavalcante

Antonio Vieira da Silva Filho

Caroline Farias Leal Mendonça

Introdução

A NARRATIVA OFICIAL ACERCA DA FORMAÇÃO ÉTNICO-RACIAL cearense, na segunda metade do século XIX, foi marcada pelo embranquecimento social. Tal perspectiva era correspondente aos interesses políticos, econômicos e ideológicos de consolidar o projeto etnocida de esbulho das terras indígenas e atuou de forma decisiva no processo de “desaparecimento” desses povos. O Ceará foi a primeira província a negar a existência de indígenas em seu território por meio de um relatório provincial no ano 1863 (PINHEIRO, 2018). Órgãos oficiais de produção historiográfica, como o Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC)¹, trataram de produzir narrativas assimilacionistas e evolu-

¹ Criado em 1887 como um instrumento ideológico de construção da identidade cearense, sendo signatário do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), estabelecido em 1838, que também tinha o objetivo ideológico na formatação da identidade brasileira.

cionistas para justificar o gradual desaparecimento do indígena na figura do *caboclo*.

A designação "caboclo" surge como uma classificação para as pessoas consideradas "remanescentes" de índios, devido à baixa contrastividade cultural em relação aos índios considerados "autênticos" das regiões mais afastadas do país. Aos chamados "caboclos" "[...] foram dedicados estudos de seus hábitos e costumes considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas consideradas em vias de extinção" (SILVA, 2003, p. 42-43).

Ressalta-se que, a partir das duas últimas décadas do século XX, esse "desaparecimento" deu lugar a certa "visibilidade" política de algumas etnias indígenas. Os processos de mobilização étnica dos povos Tapeba e Tremembé confrontaram os dados oficiais quanto à invisibilidade e à extinção e acionaram um campo mais amplo de atores sociais e instituições governamentais e não governamentais que passaram a atuar na questão indígena no Ceará. Elegem como principais estratégias a articulação com o movimento indígena regional através da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiname); a formulação de denúncias do processo histórico de invasão dos seus territórios e das violências de várias ordens a que eram submetidos; o acionamento de providências junto ao governo federal por via das políticas indigenistas.

Os Tapeba, situados no município de Caucaia, antiga Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, Região Metropolitana de Fortaleza, estabeleceram alianças com a Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena e, a par-

tir dos anos 1980, deflagraram um processo de luta orientado ao reconhecimento étnico e à retomada de seu território tradicional.

O órgão indigenista oficial Fundação Nacional do Índio (Funai) realizou o primeiro estudo para identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba em 1986, cujo processo foi arquivado em julho de 1988 sob a alegação de fragilidade dos estudos (BARRETO FILHO, 2004). Na realidade, estava em jogo uma acirrada disputa dos indígenas com seus antagonistas, representados pela elite política e econômica local, que historicamente esbulhou as terras Tapeba, forçando-os a viver nas zonas periféricas do município, além de utilizarem a mão de obra indígena de forma extremamente precarizada.

Segundo Tófoli (2009), a partir dos anos 1990, os indígenas iniciaram um processo de retomada de suas terras por meio da ocupação das áreas esbulhadas pelas ditas “famílias tradicionais” de Caucaia e forçaram a Funai a retomar os procedimentos administrativos para regularização da Terra Indígena. Até os dias de hoje, a questão fundiária Tapeba encontra-se em litígio; apesar disso, uma parcela importante do território encontra-se sob gestão da organização social Tapeba graças ao êxito das retomadas deflagradas nos últimos 20 anos.

Os Tremembé, em Almofala, município de Itarema, litoral oeste cearense, contaram com o apoio institucional da organização indigenista Missão Tremembé e chamaram a atenção da Funai quanto às suas demandas. A missionária Maria Amélia relatou em entrevista (2009) que no ano de 1987 o órgão indigenista oficial fez um primeiro levantamento po-

pulacional na área e contabilizou 332 famílias, correspondendo a cerca de 2.000 pessoas, enquanto a Missão Tremembé já havia identificado nesse ano cerca de 5.000 indígenas.

Outra ação política importante para a visibilidade dos indígenas no Ceará que merece ser mencionada é a exposição fotográfica de José Albano em 1988². Tratava-se de um contexto marcado por constantes ameaças e perseguições aos Tapeba e pela emergência de outros povos reivindicando seus territórios, como os Jenipapo-Kanindé e Pitaguary, portanto:

Como forma de publicizar o debate sobre as questões indígenas, em evidência no contexto, a Arquidiocese de Fortaleza, em 1988, encomenda ao fotógrafo José Albano uma série de fotografias sobre o povo Tapeba, registros que foram direcionados à captura de imagens das crianças como solicitado pela Arquidiocese, como parte integrante de um projeto de valorização dos chamados 'remanescentes' indígenas. Esse trabalho foi exposto em 1988 na Praça José de Alencar, no bairro Centro, em Fortaleza, e posteriormente, na década seguinte, foi levado para outras cidades do Brasil, como São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba, obtendo grande divulgação e visibilidade e ganhando diversos prêmios na área da fotografia ao longo da década de 1990. (MOURA, 2019, p. 5).

Atualmente no Ceará existem cerca de 32.000 indígenas, segundo dados da Federação dos Povos Indígenas do Ceará (FEPOINCE, 2019). Vivem realidades distintas e habi-

² Segundo informa Moura (2019, p. 5), "[...] no portfólio de José Albano é possível contabilizar 10 fotografias que compõem a série *Crianças Tapebas*, hoje disponibilizadas eletronicamente no *site* da Galeria Imagem Brasil [...] e na Enciclopédia eletrônica Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras [...]. Parte desse acervo integra a exposição permanente Nordeste pertencente ao Museu da Fotografia Fortaleza".

tam as seguintes regiões: litoral, serra, sertão e região metropolitana³. Ao olharmos atentamente para esses dados na contemporaneidade, surgem as inquietações da pesquisa de mestrado em curso, da qual nasceu este capítulo.

Os povos indígenas do Nordeste, incluindo os do Ceará, no transcurso da segunda metade do século XIX⁴, foram submetidos à expropriação de suas terras e à negação da sua existência, disso resultam ainda hoje os questionamentos por parte da população em geral acerca de suas identidades e dos setores econômicos da legitimidade do direito às terras que disputam; indagações como: "O que tem esse povo de índio?"; "No Ceará tem índio?"; "Não é muita terra para pouco índio?"; "O que vai ficar então para o agricultor não indígena?".

A respeito dessas questões que tanto explicam a desinformação como o racismo contra os povos indígenas no Ceará, Cunha (1986, p. 104) explica:

³ Gomes, Vieira e Muniz (2007) apontam os seguintes povos: Anacé (São Gonçalo do Amarante e Caucaia); Gavião (Monsenhor Tabosa); Jenipapo-Kanindé (Aquiraz); Kalabaça (Crateús e Poranga); Kanindé (Aratuba e Canindé); Kariri (Crateús); Pitaguary (Maracanaú e Pacatuba); Potyguara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente e Tamboril); Tabajara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Poranga, Quiterianópolis e Tamboril); Tapeba (Caucaia); Tremembé (Itarema, Acaraú, Itapipoca); Tubiba-Tapuia (Monsenhor Tabosa); Jucá (Parambu); Paupina (bairro homônimo nos arredores de Fortaleza); Tupinambá (periferia de Crateús); Karão (Aratuba).

⁴ Todavia, Maia (2009) e Oliveira Freire (2006) lembram-nos que, ao longo do período colonial, os povos indígenas do Brasil estiveram inseridos em um mundo de alianças com a monarquia portuguesa na complexa situação de sua colônia, em que esta os tratava como vassallos úteis no processo da marcha de expansão da colonização e aqueles, estrategicamente, dentro dos seus limites, como sujeitos históricos participantes dos meandros da dominação lusitana, utilizavam-se da legislação metropolitana (alvará de 1º de abril de 1680, que considerava os índios como "primários e naturais senhores") e do pacto de vassalagem para solicitar datas sesmarias e a proteção do rei – não obstante terem sido expropriados em várias localidades do território colonial à revelia das leis da metrópole.

É que a ideia da legitimação supõe que, numa sociedade de classes, as ideias legitimadoras beneficiem interesses de classe. Isto pode dar conta de culturas de resistência que enfatizam diferenças culturais como formas de protesto [...]. Mas que fazer com o processo que, inversamente, a partir de diferenças dadas na cultura introduz desigualdades no sistema?

É com o objetivo de compreender um pouco do contexto histórico que envolve toda essa questão da negação dos índios no Ceará que abordaremos no presente texto o processo de construção da tese propagada, na segunda metade do século XIX, do “desaparecimento” do indígena pela via da “total assimilação” na massa da população da então província cearense. A importância desta reflexão teórica se faz mediante a conjuntura brasileira, no governo Bolsonaro, o qual tem atualizado um discurso assimilacionista e criado estratégias jurídico-administrativas⁵ para inviabilizar os direitos assegurados constitucionalmente pelo movimento indígena em 1988.

Apoiando-nos em uma perspectiva interdisciplinar, procuramos construir nossa argumentação em diálogo com a História, a Antropologia e a Filosofia. Na organização da escrita, optamos por organizar as ideias a partir dos interesses políticos, econômicos e ideológicos, que, de forma inter-relacionada e dinâmica, construíram, na segunda metade do século XIX, a ideia de que no Ceará os índios tinham sido

⁵ Entre as ações do governo Bolsonaro, destaca-se a Medida Provisória n. 886, que visava transferir da Funai para o Ministério da Agricultura a responsabilidade de demarcação das Terras Indígenas. Por unanimidade, o plenário do Supremo Tribunal Federal manteve suspensa tal medida.

assimilados e conseqüentemente desaparecido, ainda que constatada sua presença e resistência na história.

A política indigenista da assimilação e o “desaparecimento” dos índios no Ceará

A política indigenista nesse período foi caracterizada pelo projeto governamental assimilacionista para inserir os índios na massa da população local através do Diretório dos Índios, estabelecido ainda no Brasil colônia (1757). Com o fim dos aldeamentos missionários, criaram-se as vilas indígenas “[...] visando à integração dos índios na massa da população dita ‘civilizada’, acelerando uma suposta ‘assimilação’” (SILVA, 2005 apud GOMES, 2012, p. 28).

O século XIX caracterizou-se por inúmeras mudanças nas leis que regiam a tutela indígena e, segundo informa Valle (2009, p. 111):

No transcorrer do século XIX, passou-se a redimensionar, porém, a preocupação sobre as regras e leis específicas para as populações indígenas e suas vilas, apontando para incertezas de ordem política sobre a forma correta de proceder, especialmente quando uma ideia passou a ganhar força, a de que os índios estavam se ‘misturando à massa da população’.

Na esteira desse raciocínio, Tristão de Alencar Arape, em sua narrativa da História da Província do Ceará (1850), retrata os índios cearenses como inferiores ao branco europeu “civilizador” e quase totalmente “assimilados” pelo processo “civilizatório” em curso, apenas “[...] reduzidos a números insignificantes e confundidos na massa geral

da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira" (ARARIPE, 2002, p. 90 apud GOMES, 2012, p. 34).

Cabe observarmos que, no ano de 1759 (período em que passaram a vigorar os Diretórios), também se iniciou a criação das primeiras vilas de índios no Ceará, destacando-se as seguintes:

[...] Vila Viçosa Real (antiga aldeia da Ibiapaba); Soure (antiga Caucaia); Arronches (antiga Parangaba); Mecejana (antiga Paupina); Monte-mór Novo (antigo Baturité); e as povoações indígenas de Almofala (antiga missão de Aracati-Mirim); Monte-mór Velho e São Pedro de Ibiapina. (SILVA, 1996, p. 87 apud VALLE, 2009, p. 109).

Na compreensão de Silva (2005 apud GOMES, 2012, p. 28-29), os aldeamentos foram "[...] transformados juridicamente em vilas indígenas que, como lócus da administração colonial, produziram ampla documentação referente aos povos que nelas viveram". Nota-se, porém, que, no caso dos povos indígenas residentes em terras de concessão de sesmeiros, a documentação sobre sua trajetória e sobre os processos de territorialização é mais escassa. Nesse sentido, diz-se que, no processo de organização contemporâneo dos povos indígenas cearenses, "[...] em regiões oriundas de concessões de sesmarias e de antigos aldeamentos (nos casos Tapebas, Pitaguary e Tremembé, por exemplo), surgiram povos reivindicando reconhecimento e identificando-se com o passado indígena local" (SILVA, 2005 apud GOMES, 2012, p. 29).

Ainda sobre esse assunto, sublinhamos que, no período imperial, diante do silêncio da primeira Constituição brasileira sobre a questão indígena, ocorreu no Ceará, em

1826, um debate no Conselho de Governo da Província acerca das terras dos antigos aldeamentos onde viviam os índios, sugerindo que deveriam ser repassados ao controle efetivo das câmaras locais. Na documentação consultada por Valle (2009, p. 112), verificou-se um debate jurídico ocorrido nos anos posteriores referente aos territórios em que viviam os índios, mas:

[...] na força da inevitabilidade das práticas concretas, as decisões balançavam a favor dos interesses dominantes de proprietários e agricultores cearenses, cuja atenção dirigia-se evidentemente à terra disponível dos antigos aldeamentos. No século XIX, pode-se afirmar que dois temas tornaram-se socialmente sensíveis, abertos à discussão e instrumentalização política: o destino das terras das vilas de índios e da mão de obra indígena.

O processo de aquisição de terra no Brasil império teve como marco a regulamentação da Lei de Terras em 1850. Para o historiador Silva (2011, p. 314), a chamada Lei de Terras representou o esbulho oficial das terras indígenas, pois:

No Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850, que determinou os registros cartoriais das propriedades, definiu as terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam 'confundidos com a massa da população' e por esse motivo não existiam razões para continuidade dos aldeamentos. Com a determinação oficial para ex-

tinção dos aldeamentos e no ato de medir, demarcar e lotear com destinação de pequenas glebas de terras para umas poucas famílias, os arrendatários e invasores tiveram suas posses legitimadas.

Segundo a avaliação de Oliveira e Freire (2006, p. 75), no que tange à Lei das Terras, "[...] na prática [...] reduzia o direito indígena aos territórios dos aldeamentos", haja vista que, dentre os seus muitos objetivos, estabelecia uma política pública para as terras devolutas, possibilitando a apropriação das terras indígenas, incorporando às terras da União territórios em que os índios já não viviam aldeados, "[...] conectando o reconhecimento da terra à finalidade de civilizar hordas selvagens" (Decisão n. 92 do Ministério do Império, 21/10/1850).

Como exposto, de modo concomitante ao processo de extinção dos aldeamentos pelos governos provinciais, ocorreu a anexação das suas terras aos novos municípios e comarcas, onde comerciantes, agricultores e fazendeiros não indígenas passaram a controlar parcelas de terras importantes dos antigos moradores indígenas. Dessa forma, entende-se que a regulamentação das propriedades rurais efetivada pela Lei das Terras trouxe grandes prejuízos às populações indígenas aldeadas do Nordeste.

Nessa conjuntura da política indigenista ao final do século XIX ocorreu a negação oficial da presença indígena na então província cearense. O ato mais simbólico refere-se à declaração do relatório provincial de José Bento da Cunha Figueiredo Junior (presidente da província do Ceará) em 1863, constatando que "[...] já não existem aqui índios aldeados ou bravios", alegando sua total "assimilação" na "[...] grande

massa da população civilizada” (VALLE, 2009, p. 141-142). Entretanto, confrontando as representações sociais dos índios – que apontavam para o seu “desaparecimento” (“assimilados” na massa da população) – com a realidade social no Ceará nesse período, podemos perceber as contradições entre o discurso da negação e a continuidade da presença indígena.

Conforme o antropólogo Valle (2009), o caso do aldeamento de Cachorra Morta, em Milagres, comarca de Jardim, é bem emblemático. Ele mostra a contradição entre os documentos oficiais, que anunciavam a extinção dos índios, e as situações concretas, que apontavam sua continuidade. Observamos que, em 1861 (depois da decretação do fim dos aldeamentos na província do Siará-Grande e da anunciada incorporação dos indígenas à massa da população local), o então presidente da província, Cônego Antônio Pinto de Mendonça, fez um relatório extenso informando sobre os índios Xocós, classificando-os de “bravios”, “selvagens”, “hostis” – justificando, assim, a necessidade de aldeá-los para que pudessem ser catequizados e civilizados.

O Censo Demográfico de 1872, embora se referindo ao “caboclo” – como dito na introdução, termo utilizado para índio na segunda metade do século XIX –, informava que a população indígena no Ceará constava de 52.837 pessoas, algo em torno de 7,3% da população. Sobre a importância desses números nesse contexto do “desaparecimento” dos índios nas terras alencarinhas, cabe citarmos textualmente Oliveira (2016, p. 238-239):

Para os estudiosos da dimensão étnica na formação do Brasil, o Censo de 1872 apresenta um enorme interesse. Contrastando radicalmente com a postura

de muitos governadores e câmaras provinciais, que declaravam a inexistência de índios nos estados e consideravam extintos os antigos aldeamentos, e com a postura da elite letrada do Império, que falava do índio como algo pretérito, recuperado de modo romântico apenas nas artes e nos signos emblemáticos do país, os dados apresentados no Censo de 1872 permitem apreender o peso da presença indígena nas mais variadas regiões do Brasil monárquico e escravocrata.

Nesse processo, as contradições entram em cena, muitas vezes gerando situações desafiadoras para explicar a presença desses caboclos, ainda que, para as classes dominantes da época, fossem tratados no campo da não existência, da extinção, da morte. Na próxima seção, abordaremos como a literatura e a ciência – arraigadas de uma verve colonialista – operaram para dar mais substância ao projeto de desaparecimento do indígena como sujeito político, como um possível cidadão.

O Ceará que se pretende branco e a caboclição do indígena

O discurso da negação dos povos indígenas no Ceará na segunda metade do século XIX foi intencionalmente corroborado pelas narrativas literárias e científicas produzidas nesse período. Estas, por sua vez, precisam ser analisadas como fazendo parte de um projeto político que tinha como proposta tornar o Brasil um país independente e moderno.

No esteio dessas pretensões estava a necessidade de se construir uma historiografia brasileira que lhe desse uma identidade própria. Para a concretização desse proje-

to político-ideológico, criou-se, em 1838, o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado por D. Pedro II, com a preocupação em colaborar para a construção de uma identidade nacional. Nessa conjuntura nasceu, em 1887, no Ceará, o Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), também alinhado com a proposta do IHGB referente à construção de uma identidade que expressasse os ideais de civilização e progresso.

Funcionários do IHGB, como Gonçalves Dias, produziram vários relatórios etnográficos sobre os índios no Brasil, sendo esse instituto um locus de disputas ideológicas acerca da identidade do novo Estado-Nação, “[...] na busca da afirmação da identidade da nova nação independente, de uma representação simbólica que expressasse a participação das raças na sua formação histórica” (SILVA, 2013, p. 17). Como continua analisando Silva (2013, p. 17):

Aliás, foi neste local [IHGB] onde ocorreu, em meados do século XIX, ‘acirrado debate’ entre os que advogavam a História e os defensores da Literatura, quando discutiram sobre a viabilidade de o indígena representar a nacionalidade brasileira. Em 1852, o historiador Adolfo Varnhagen chegou a escrever solicitando ao Imperador tomar uma atitude diante do indianismo de Gonçalves Dias, por este possuir ‘ideias que acabam por ser subversivas’, em uma literatura exprimindo a imagem do indígena como representante da ‘brasilidade’ (GUIMARÃES, 1981, p. 12-14). A produção literária do Romantismo atingiu maior vigor entre as décadas de 1840 e 1860, tendo em Gonçalves Dias e José de Alencar seus maiores representantes. As obras alencarianas *O guarani*, publicada em 1857 nos folhetins do *Jornal Correio Mercantil*, do Rio de Janeiro, *Iracema* (1865) e *Ubi-*

rajara (1874) alcançaram grande sucesso junto ao público.

O IHGAC passou a construir uma narrativa historiográfica na qual o indígena não passava de um elemento do passado, um sujeito pretérito, folclorizado na imagem do “bom selvagem” ou do “mal selvagem”. Historiadores do instituto preocuparam-se em descrever “[...] a trajetória dos grupos étnicos que habitavam desde a capitania até a província, como parte constitutiva da história da nação brasileira, e não como uma trajetória com sentidos próprios” (GOMES, 2012, p. 31). Atendia, desse modo, ao projeto de elaboração identitária para um Ceará pretensamente branco socialmente, despido das mazelas da escravização de negros e indígenas. No entanto, ressalva-se que negros e índios entraram na elaboração da literatura (local/nacional) sem, contudo, ameaçarem os interesses econômicos da classe política cearense:

Como símbolo da nacionalidade, a imagem do indígena, mais precisamente do Tupi (Guarani) expressada pelo Romantismo, apareceu como representação do Brasil nas diversas caricaturas políticas em muitos periódicos ao longo do século XIX, intitulado também vários jornais publicados em Recife: *O tupinambá* (1832), *O indígena* (1836), *O indígena* (1843-44), *Iracema* (1882), *O Tamoyo* (1890-93). O indígena foi representado tanto como imagem heroica, de bravura na luta contra o colonizador português, servindo para nomear jornais de oposição, quanto como releitura histórica idílica para favorecer os grupos políticos da situação. Nessa perspectiva, as obras de José de Alencar expressaram uma idealização e mitologização da História do Brasil, onde o

horizonte claro era a civilização (branca) e suas instituições. (SILVA, 2013, p. 18).

Na abordagem feita por Mendes (2010) sobre a construção da identidade cearense, é pontuado que o IHGAC selecionou o elemento indígena na sua miscigenação com os portugueses como sendo a ancestralidade do povo alenquinense. Nessa linha de raciocínio, constatamos que foram encobertos os conflitos da conquista e as barbáries cometidas pelos portugueses contra os povos indígenas, “[...] enquanto se enalteciam os indígenas que se entregavam à mestiçagem com o colonizador” (MENDES, 2010, p. 49).

É feita uma afortunada observação sobre a incorporação do elemento indígena na construção étnico-racial do cearense não ter sido integral. Explica-se que somente os traços indígenas que interessavam aos expoentes do IHGAC foram selecionados para forjar a identidade do povo cearense, sendo que, conforme se diz na compreensão dos seus historiadores, os povos indígenas que resistiram ao processo civilizatório seguiram a sina do povo inferior, enquanto os que foram submissos à civilização europeia:

[...] permaneceram e mesclaram-se com os eurodescendentes, perpetuando sua cultura e legando ao povo cearense qualidades como a fidelidade, bravura e valentia, mais as qualidades voltadas para a organização dos trabalhos agrícolas, da caça e da pesca. Aos indígenas cooperadores da colonização também coube o desaparecimento, mas, diferente dos que foram aniquilados pela guerra de extermínio, esse indígena desaparecia pela miscigenação, legando parte de sua cultura e seu território à nova raça que surgia: o cearense. (MENDES, 2010, p. 51).

Para este autor, a formação territorial do Ceará foi naturalizada, ou seja, ignorou-se que a configuração da nossa geopolítica foi estabelecida desde os interesses econômicos coloniais e consequentemente assente nos conflitos de poder entre indígenas e colonos. Funda-se uma história cearense confortável às elites brancas, como um processo evolutivo simples: “[...] naturalmente, essa evolução criava uma expectativa de desaparecimento do indígena por meio da mestiçagem. Era um discurso mestiço que favorecia seus enunciadores brancos” (MENDES, 2010, p. 50).

É pertinente nos reportarmos à abordagem de Quijano (2005) acerca da identidade racial estabelecida como um dos pilares do novo padrão de poder mundial implementado pelo processo de colonização europeia na América, onde ocorreu uma espécie:

[...] de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural. (QUIJANO, 2005, p. 17).

Além do peso político do IHGAC para legitimar uma versão histórica contestadora da presença indígena, havia entre outros intelectuais cearenses a mesma ideia sobre a extinção dos índios no final do século XIX e, por conseguinte, a reelaboração da representação indígena voltada para o passado romantizado: remetendo à sua cultura, ao seu modo de vida, à sua bravura, à sua resistência.

Sobre os precursores da historiografia cearense que emergiu na segunda metade do século XIX, pontuamos quatro importantes obras:

‘História da província do Ceará’ (1850), de Tristão de Alencar de Araripe; ‘Esboço histórico da província do Ceará’ (1869, 1875 e 1895), de Pedro Théberge; ‘Ensaio estatísticos da província do Ceará’, de Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863 e 1864), e os escritos de João Brígido dos Santos, reunidos em ‘Ceará: homens e fatos’, publicado como livro apenas em 1919, mas cujos artigos e estudos foram amplamente divulgados em periódicos desde a década de 1860. (GOMES, 2012, p. 29).

O antropólogo Ratts (1998) chama a atenção para a produção historiográfica cearense logo após a extinção dos aldeamentos, em 1850, na então província do Ceará. O autor nos lembra que os intelectuais cearenses desse período, a exemplo de Pedro Théberge (médico francês radicado no Ceará) e de Tristão de Alencar Araripe (bacharel em Direito, jurista, político e historiador), produziram uma narrativa histórica que se caracterizou pela interpretação do “desaparecimento” dos índios através do processo de miscigenação, resultando na configuração da “[...] imagem do ‘caboclo’, termo que se estende àqueles que têm ascendência indígena” (RATTS, 1998, p. 115). Ressaltamos, porém, as estratégias de sobrevivência utilizadas pelos próprios indígenas do Ceará por meio da cabocliização:

Podemos concluir, portanto, que, apesar do esvaziamento progressivo das aldeias, uma parte dos índios do Nordeste conseguiu permanecer no seu local de origem. A perda da visibilidade, o chamado

‘desaparecimento’, guarda uma relação direta com a emergência da categoria denominada ‘caboclo’, produto da dinâmica cultural do contato. Buscando formas variadas de preservar sua unidade, os povos indígenas remanescentes na região valeram-se da dinâmica da ‘cultura do contato’ para sobreviver. (PORTO ALEGRE, 1993, p. 214 apud RATTS, 1998, p. 114).

É pertinente também atentarmos para o fato de esse “desaparecimento” dos índios do Ceará – algo vivenciado por outros povos indígenas do Nordeste –, na segunda metade do século XIX, ocorrer apenas nas narrativas oficiais políticas e históricas (como mostramos anteriormente), algo que fica patente quando a perspectiva historiográfica é confrontada com a perspectiva etnográfica. Nessa compreensão, a antropóloga Mendonça (2013), ao analisar a crítica que os povos indígenas fizeram durante o I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Territorial⁶, em Olinda, no ano de 2003, cujo chamado era para “Povos Ressurgentes”, observa que, na concepção dos indígenas, a resistência possui uma via interna, não pública, o que possibilitou a insurgência na história em contexto oportuno em termos de correlação de forças com seus antagonistas:

Os povos indígenas presente no encontro discordavam da leitura que os antropólogos fizeram de

⁶ Promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ocorreu na cidade de Olinda/Pernambuco. Após o término do encontro, a Fundação Nacional do Índio (Funai) divulgou uma lista de 36 povos intitulada “Povos Indígenas Oficialmente Reconhecidos pela Funai”. Entre as etnias do Ceará estavam: Kalabaça (Poranga e Crateús); Kanindé (Aratuba e Canindé); Potiguara (Crateús e Monsenhor Tabosa); e Tabajara (Poranga, Crateús, Monsenhor Tabosa).

que eles haviam ‘sumido’, ‘desaparecido’, ‘ocultado’, ‘dispersado’, ainda que as etnografias tenham se preocupado em explicar tais fenômenos a partir das consequências violentas do processo colonizador e de uma abordagem situacional e política da ‘aparição’ desses povos no século XX. Mesmo que as discussões teóricas sobre a presença desses povos no Nordeste tenham a preocupação em não assumir uma postura essencialista de comprovação da continuidade histórica como meio de legitimar a alteridade, o Movimento Indígena assumiu o discurso político de discutir a resistência como uma práxis de ‘existência’ e ‘permanência’ na história, não em uma dimensão cronológica, mas política e epistêmica. (MENDONÇA, 2013, p. 22).

A autora supracitada, em sua etnografia sobre os Pankará – povo que viveu em seu território tradicional como camponeses pobres, apesar de terem sido reconhecidos pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na década de 1940 –, salienta que, na compreensão dos Pankará, o silenciamento forçado e a subalternização representaram a impossibilidade, naquele contexto, de assumir sua autonomia como povo indígena na serra do Arapué (sertão de Pernambuco). No entanto, de acordo com Mendonça (2013), conseguiram subverter o processo de “ocultação” promovido pelo sistema, utilizando-se de estratégias de permanência nas terras ocupadas por famílias não indígenas (beneficiadas pela Lei das Terras de 1850):

Submetendo-se à condição de trabalhadores e/ou arrendatários em sua própria casa. É nessa condição que conseguem subverter a lógica da ocupação, criando mecanismos de defesa e proteção dos recursos ambientais e dos locais sagrados e garantin-

do a ocupação permanente através de um modo de se organizar espacialmente a partir dos critérios de parentescos [...]. Já as terras no Agreste e na Chapa permanecem, em sua maioria, na posse da elite da cidade de Floresta e Carnaubeira, mas sempre produzidas e protegidas pelos indígenas na condição de meeiros ou empregados. (MENDONÇA, 2013, p. 27; 29).

Depreendemos dessa abordagem que a negação da presença do índio no solo cearense, através dos estratos políticos do governo provincial e dos círculos intelectuais do IHGAC e da literatura indianista, atendeu aos interesses econômicos de esbulho das terras indígenas e contribuiu para disseminar uma classificação derogatória como "caboclos":

Afastados de um destino coletivo, trilhando trajetórias individuais para escapar aos estigmas e para se fazer passar por brancos, os descendentes de indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e a abandonar sua língua, seja reduzindo o étnico à dimensão familiar e vivenciando um forte conflito entre esfera doméstica e esferas públicas, seja fragmentando-o ainda mais e, por meio de casamentos interétnicos, limitando-o à memória de alguns ascendentes. O resultado desse processo foi sempre a invisibilização da presença indígena dentro dos espaços da sociedade nacional. (OLIVEIRA, 2016, p. 271-272).

Assumir a identidade indígena nesse momento histórico, na virada do século XIX para o século XX, no Ceará, implicava riscos de uma violência genocida, uma vez que os povos não gozavam de nenhuma proteção estatal e encontravam-se em plena desigualdade no poder.

Por fim, reforçamos o argumento de que a historiografia cearense despontou sob o signo da negação da presença do índio apoiada em uma abordagem focada exclusivamente em fontes primárias oficiais – em detrimento de uma contribuição de cunho mais antropológico de base empírica –, subproduto de uma perspectiva tradicional da História positivista, metódica, pátria, elitista e valorizadora dos grandes feitos, das datas e dos heróis e baseada em uma análise social diacrônica e não sincrônica (GOMES, 2012).

Contudo, a permanência e a resistência dos povos indígenas do Nordeste, especificamente no Ceará, podem ser notadas pela “cultura de contato” (PORTO ALEGRE, 1993 apud RATTIS, 1998) e pela “insurgência política” (MENDONÇA, 2013), através das quais eles se valeram da imagem do caboclo ou se sujeitaram à condição de trabalhadores subalternizados em suas próprias terras para garantirem sua sobrevivência e continuidade (no sentido político, não no cronológico) histórica.

Considerações finais

“Oi pisa, pisa, / Oi vamo pisá / Pisa na Jurema pro rei
de Orubá / E na Jurema tem e na Jurema dá / Caboclo
bom pra trabalhar / Ô caboclo bom para trabalhar”⁷.

Considerados extintos no final do século XIX, os povos indígenas no Ceará insurgem, a partir dos anos 1980, “pisan-do” – entoados por seus torés – nas narrativas etnocidas que negaram seus processos de resistência na história social, econômica e cultural neste estado. Entendemos por narra-

⁷ Trecho da linha (música) de um toré cantado entre os povos indígenas no Ceará.

tivas etnocidas aquelas analisadas no corpo deste capítulo e que procuraram não só negar a presença física do índio, mas sobretudo silenciá-lo, impondo as visões de mundo e as versões da história da elite branca sobre a formação geopolítica cearense, que se sobrepôs de forma violenta nos territórios indígenas.

Há dois mapas no Ceará: o mapa oficial, forjado historicamente pelas elites agrárias detentoras do poder político nos municípios do interior e na capital; e o mapa não estatal, portanto, pluriterritorial, que revela os diversos territórios étnicos espalhados na região metropolitana, passando pelas serras, litoral e sertões. Tais territórios encontram-se em pleno processo de reconquista pelos povos e organizações indígenas por meio de um difícil enfrentamento com o estado, que continua negligenciando o processo de regularização territorial previsto na Constituição Federal de 1988. Vale destacarmos que, entre os estados do Nordeste, o Ceará é o mais atrasado em termos fundiários, havendo apenas uma Terra Indígena homologada (Tremembé do Córrego João Pereira).

As consequências nos dias atuais para esses povos são muito graves, pois são várias as contestações dos estudos de identificação das terras indígenas realizadas pela Funai apresentadas ao Judiciário por empreendimentos que alastraram seus investimentos nos territórios tradicionais desses povos⁸. Podemos citar como exemplo o Complexo

⁸ Sobre este assunto, ver no *site* do Superior Tribunal de Justiça (STF) notícia sobre vitória do Povo Jenipapo-Kanindé com a empresa Pecém Agroindustrial Ltda. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/vernoticiadetalhe.asp?idconteudo=354808>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

Portuário do Pecém, a Transnordestina e os interesses econômicos de empresas hoteleiras do ramo do turismo, que também afetam gravemente as Terras Indígenas no estado (FEITOSA; BRIGHENTI, 2014).

Conforme procuramos mostrar, a produção intelectual e jurídica para legitimar o branqueamento social do Ceará e o esbulho das terras indígenas produziu efeitos contemporâneos nefastos. Todavia, as emergências étnicas deflagradas no século XX resultaram em importantes redes de resistência interétnicas e hoje são 17 organizações que articulam e representam os povos localmente e no estado.

As categorias "índigena" e posteriormente "caboclo" foram utilizadas com intenção derogatória, para produzir efeitos jurídicos de revogar/anular as reivindicações desses povos sobre suas terras. As elites não contavam com a capacidade desses povos de retomar sua condição de sujeitos políticos, dando novos significados à figura do caboclo, situando-o no campo do poder ritual, como aquele que desce de uma história indígena com protagonismo, tecida num campo complexo de disputas e alianças: "Ô caboquinho da Jurema eu dancei o seu toré, para me livrar da flecha dos Tapuia-Kanindé".

Durante a pesquisa de campo, a população local de Maracanaú nos fez a seguinte indagação: "*O que esse povo tem de índio?*". Não podemos nos evadir dessa realidade histórica que cristalizou uma ideia de cultura e tradição. Cultura entendida como estática e tradição como passado, e não como modo diferente de viver em grupo. E indagamos: "*Quais traços diacríticos são esperados?*"; "*Quais são selecionados como legitimadores de uma identidade coletiva?*".

Retomando a antropóloga Cunha (1986, p. 108): “[...] a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos”. A posição dos índios no Ceará contemporâneo é legitimada na história e em suas territorialidades específicas. Estamos diante de uma questão moral em produzir conhecimentos que apontem para a interpretação desses dados em diálogo com o ponto de vista nativo. Suas lutas demonstram de forma abismal a necessidade de superar essa visão atrasada no Ceará e descolonizarmos as formas como percebemos esses povos.

Referências

BARRETO FILHO, H. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 91-136.

CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: CUNHA, M. C. (Org.). *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: USP, 1986. p. 97-108.

FEITOSA, S.; BRIGHENTI, C. A. (Org.). *Empreendimentos que impactam Terras Indígenas*. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 2014.

GOMES, A. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memórias e etnicidade entre Kanindé do Ceará*. 2012. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

GOMES, A.; VIERIA, J.; MUNIZ, J. *Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Ribeiro, 2007.

LEITE, M. A. Resistência Tremembé no Ceará: depoimentos e vivências. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, 2009. p. 401-419.

MENDES, P. V. G. *Racismo no Ceará: herança colonial, trajetórias contemporâneas*. 2010. 95 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Programa de Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

MENDONÇA, C. F. L. *Insurgência e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na serra do Arapuá*. 2013. 246 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MOURA, F. E. S. *As crianças Tapebas de José de Albano: uma análise do processo de visibilidade étnica do povo Tapeba a partir da fotografia 1988-2018*. Projeto de monografia em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2019.

OLIVEIRA, J. P. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pa-cificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília, DF: MEC, 2006.

PINHEIRO, J. D. *Pituary* – denominação e História. Publicado originalmente em setembro de 2007 e modificado pela última vez em 16 de julho de 2018. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo:pituary>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

RATTS, A. Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 2, n. 9, p. 109-127, 1998.

SILVA, E. A afirmação dos índios no Nordeste! *Revista Crítica Histórica*, Alagoas, v. 2, n. 4, p. 314-319, 2011.

SILVA, E. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In: SILVA, E.; SILVA, M. (Org.). *A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008*. Recife: UFPE, 2013. p. 15-40.

SILVA, E. Povos indígenas no Nordeste: contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. *Mne-me*, Caicó, v. 4, n. 7, p. 39-46, 2003.

TÓFOLI, A. L. F. Retomadas de terras Tapebas: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, 2009. p. 213-232.

VALLE, C. G. O. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, 2009. p. 107-154.

A FORMAÇÃO DO ESTADO NACIONAL GUINEENSE E AS PERCEPÇÕES EM TORNO DE SUAS VIOLÊNCIAS: UMA LEITURA INTERDISCIPLINAR DAS NARRATIVAS DE ABDULAI SILA

Ianes Augusto Cá

Francisco Vítor Macêdo Pereira

Introdução

PARA QUEM AINDA NÃO O CONHECE, A MAIORIA DOS QUE ORA SE dedicam a investigar a literatura guineense considera Abdulai Sila (1958 -) um dos grandes – senão o maior – escritores contemporâneos do país. Nascido na província sul de Guiné-Bissau, na região de Tombali, setor de Catió, Sila foi um dos meninos e jovens educados no contexto da luta de libertação nacional contra o colonialismo. Dentre os poucos guineenses que tiveram o privilégio de com ele estudar e de andar perto de Amílcar Lopes Cabral, Abdulai Sila conseguiu concluir o liceu ainda nos anos finais da luta pela independência de Guiné-Bissau. Um pouco depois, no ano de 1979, ele foi contemplado com uma bolsa de estudo, na área de Engenharia, pela Universidade de Dresden, na Alemanha. Hoje, além de escritor, é considerado economista e investigador social (AUGEL, 2007; BISPO, 2013).

No âmbito da cultura, Abdulai Sila também foi um dos colaboradores para a criação do Instituto Nacional de

Estudos e Pesquisas (INEP), o único centro de pesquisas na Guiné-Bissau até os dias de hoje. Contrário ao silenciamento do regime democrático monolítico, dois anos depois da instauração formal da democracia no país, ele decidiu criar, com outros colegas, a primeira editora independente da Guiné-Bissau, denominada Ku Si Mon Editora, por onde publicou todas as suas obras, sendo a primeira delas *Eterna paixão* (1994). Vale ressaltar que essa obra é considerada o primeiro romance escrito por um guineense no país.

As narrativas de Abdulai Sila nos proporcionam, desde então, uma investigação extensiva e totalizante acerca das persistentes atualizações – antes e após a independência – de uma realidade de violências e desigualdades no contexto político e social da Guiné-Bissau: desde a sua formação, como Estado nacional, até o tempo presente. Como índice em evidenciação a isso, o objetivo deste trabalho volta-se à proposição de uma reflexão interdisciplinar em torno de alguns dos romances do escritor, a saber: *Eterna paixão* (1994), *A última tragédia* (1995) e *Mistida* (1997), correspondentes ao que o próprio Sila denomina de sua trilogia, mais *Memórias SOMânticas* (2016).

A tentativa é a de compreender como essas narrativas articulam as diversas contradições e tensões do processo histórico, social e político de formação da Guiné-Bissau, assinalando as múltiplas faces de violência envolvidas às memórias e atuais representações desse processo. Para tanto, assumimos uma perspectiva de abordagem interdisciplinar, com base nas linhas teóricas dos estudos culturais, dos estudos pós-coloniais/decoloniais e dos estudos africanos, os quais podem ser compreendidos como diferentes extensões

do conhecimento, em cujas formulações faz-se possível empreender algumas *epistemologias subalternas* como verdadeira ação política e decolonial de desobediência aos cânones eurocêntricos.

A abordagem interdisciplinar se justifica aqui tendo igualmente em vista a complexidade do objeto da investigação, dado que a literatura, além de ser uma expressão artística, também intermedeia a (re)construção de distintas representações e perspectivas sociais, além da reprodução cultural em que se manifestam diversas visões subjetivas. Diante disso, acreditamos que as opções teóricas aqui assumidas tornam possível o contraste de um olhar diferenciado – pela crítica pós-colonial e decolonial – a respeito das violências sobre as quais se imprimiram as injunções históricas de formação do Estado guineense, bem como de sua identidade nacional. E é dessa forma ainda, uma vez que entendemos a identidade e a violência como temas igualmente complexos, principalmente quando se encaixam no contexto da análise pós-colonial/decolonial de um país que foi – e segue – assolado por tantos conflitos.

Segundo Hall (2003), a pós-colonialidade sustém-se da leitura – numa perspectiva híbrida e integral – de superação do processo colonial. O autor considera a pós-colonialidade como narrativa que transcende – de maneira descentrada e diaspórica – a dimensão de um marco histórico (único, dominante, universal), ao mesmo tempo que reformula e ressignifica os relatos hegemônicos da humanidade. Nesse sentido, levam-se em consideração as múltiplas conexões culturais, as relações laterais e transversais, as quais cotidianamente atravessam as fronteiras dos Estados nacionais

e os seus inter-relacionamentos *alhures às dimensões local/global*.

Em um sentido próximo, Bhabha (1998) admite que a perspectiva pós-colonial procura revisar os discursos hegemônicos estabelecidos pela relação binária de oposição entre *dominante* e *dominado*, *colonizador* e *colonizado*, *senhorio* e *escravizado*. Esse autor constrói as suas críticas a partir das narrativas daqueles que sofreram o *sentenciamento da história* – através da violência, da dominação e da exploração coloniais. A nosso ver, a pós-colonialidade igualmente nos permite redimensionar as experiências e os saberes africanos como forma de romper – criticamente – com as fronteiras culturais herdadas da ambivalência colonial.

Por seu turno, a decolonialidade alteia – como subversiva proposta epistemológica – a voz de sujeitos e saberes que sempre existiram/resistiram, dado que recessivamente marginalizados pelas instituições do discurso e da ingerência colonial. Segundo Mignolo (2003), a decolonialidade é um “pensamento fronteiro”, o qual não ignora a atual dominância do “sistema-mundo-moderno”, mas que tampouco pode subjugar-se mais a ele. Portanto, o pensamento decolonial privilegia os elementos epistêmicos locais – endógenos – e se propõe a problematizar todas as epistemologias colonizadas: como agência de emancipação total contra as mais variadas formas de opressão e dominação em nosso tempo presente.

Dessa forma, a decolonialidade assume como principal desafio a consciência da geopolítica do conhecimento, pela qual se rejeita a proposta iluminista que impreca transparência e neutralidade na linguagem, nas técnicas e

nos discursos da modernidade ocidental. Trata-se, então, de uma perspectiva inédita e emancipatória, tanto no campo discursivo como no plano da ação, que evidencia a incapacidade histórica e epistêmica de qualquer ciência moderna em imiscuir-se como mandatária ou porta-voz da totalidade dos coletivos, grupos e experiências (*heterogêneos* e *multifacetados!*) da humanidade.

Demonstramos, portanto, que temos consciência a propósito das divergências e convergências entre as abordagens da pós-colonialidade e da decolonialidade. Não obstante, em nossa perspectiva, as duas vertentes são conciliáveis e correlacionáveis, uma vez que elaboram novas formas de discursos que contemplam *todas as outras vozes*. Apesar de se apresentarem diferentemente quanto à temporalidade e à oposição que marcam frente às experiências coloniais, ambas informam – no bojo de suas inquietações – a disposição de borrar os discursos científicos e unívocos do Ocidente, ou ainda de ofuscar a hegemonia histórica das representações do “sistema-mundo-moderno”: oportunamente em abertura às perspectivas do *Sul Global*.

Para o contexto africano, essas duas abordagens são igualmente válidas e complementares, já que reivindicam a autonomia e a emancipação epistemológica que articulam consentaneamente os saberes e as práticas locais às influências globais. Por isso, as duas abordagens estão sendo adotadas para a concepção crítica de nosso procedimento: de forma horizontal e com a mesma carga de análise, visto que a nossa perspectiva é a da liberdade e a da autodeterminação epistemológica.

Para além das representações de identidades e de violências: as narrativas de Abdulai Sila como leitura decolonial

A literatura de Abdulai Sila nasce, nesse contexto, comprometida em questionar as escalas dos valores sociais e políticos desconformes à realidade de profundas injustiças e desigualdades na Guiné-Bissau. Nesse sentido, podemos considerar que a sua escrita se caracteriza pela função híbrida de imaginação e racionalidade, ficção e fatos, invenção e realidade. Tal característica – de hibridização e resistência – aparece, por exemplo, na inscrição da personagem do Régulo Bsun em *A última tragédia* (1995). Ante a premência de ter de repensar a sua aldeia ou *país* – em meio à conjuntura de *novos tempos* e de *novas exigências* –, ele se defronta com a recidiva de uma série de injustiças e abusos do colonizador. Em contraposição às coerções desse administrador, ele produz um *testamento* – a respeito da postura que se espera de um líder colonizado e a propósito de renovadas estratégias para se emancipar dessa colonização.

Na prática, esse tradicional chefe da *tabanka*¹ confronta-se com uma série de problemas para materializar o seu projeto de *uma nova educação para o povo* – não só devido à condição de analfabetismo da maioria, mas principalmente por questionar *que tipo de professor* e *de ensino* de fato serviria à sua gente. Ele reconhece a importância da construção de uma escola para a sua comunidade, mas de “[...] uma escola especial, que criaria só para formar pessoas também como ele e assim por diante” (SILA, 2002, p. 96).

¹ No crioulo guineense, “*tabanka*” significa “aldeia”.

Refletindo, então, a respeito de como Abdulai Sila – por intermédio dessa literatura – apresenta-se como intelectual ou articulador político, levamos em conta o comentário de Costa (2014, p. 32) a respeito da crítica ao orientalismo de Edward Said: “[...] o escritor intelectual, que lida com o mundo das ideias e com o mundo do imaginário artístico-ficcional, também está comprometido com o político, mesmo que advogue pelo abstracionismo da arte ou pela metafísica do pensamento”.

Nesse sentido, a capacidade de articular o mundo tradicional com o ocidental – criando uma instância imaginária e criticamente interpretativa do contexto colonial – faz de Sila um artista e intérprete social, vestido na capa de sua ficção. É isso o que converte a obra de Sila numa síntese histórica e decolonial *entre realidade e ficção*. Essa característica parece não ser intrínseca somente a nosso autor e talvez se estenda como particularidade das obras literárias da maioria dos escritores africanos de língua portuguesa, pois, “[...] (ao) se resgatarem as histórias do imaginário ancestral, do mundo delineado pela oralidade, distendem-se os referentes factuais marcados e questiona-se a descaracterização alicerçada num código de valores herdados da colonização” (FONSECA, 1997, p. 99).

O consentimento ao imaginário e à subjetividade, atrelado – em sua reserva crítica – às histórias de vidas reais, é então simulado no viés da literatura como um lugar subjacente de questionamento dos sujeitos à precarização de seu cotidiano, ao enfrentamento da pobreza e ao desaparecimento das instituições: tudo o que, enfim, pode ser traduzido pela humilhação da colonialidade e do assimilacionismo.

Essas características são profundamente timbradas em quase todas as personagens de Sila.

Ainda sob esse aspecto, há – novamente em *A última tragédia* (1995) – o exemplo do registro dramático de descharacterização da jovem Ndani. Ela, que é a protagonista dessa história, vê-se obrigada – como *fidja di kriason*², amaldiçoada em sua *tabanka* e tragada pela indigência colonial – a ter de abandonar a sua própria condição cultural, sendo compungida, para sobreviver, a assimilar paulatinamente todos os modos e comportamentos de vida *da prasa*³. O Régulo Bsun – com quem ela posteriormente haveria de casar-se –, conforme dissemos, também fora humilhado e desautorizado em sua aldeia pelo administrador Manuel, que lhe havia obrigado a pagar impostos *nunca antes devidos a nenhum branco*.

A última tragédia (1995) retoma, com efeito, um período histórico preciso da colonização guineense: destacando – no território do país – o enfrentamento social, cultural e político entre o colonizador e o colonizado, justamente nos estertores do que culminaria com a luta armada pela independência. Para além dos pressupostos de construção das identidades individuais e coletivas – em torno do que aqui poderíamos chamar de *guinendadi*⁴ –, *A última tragédia*

² Como comumente se refere na Guiné-Bissau a todas as crianças – geralmente órfãs – as quais são criadas por tias/tios e/ou outros parentes e familiares: em situações nas quais – quase sempre – são submetidas a árduas condições de trabalho, desde a mais tenra idade.

³ Ou *praça* – que, no crioulo guineense, opõe-se à ideia de *tabanka*, significando igualmente cidade ou meio urbano.

⁴ A noção de *guinendadi* induz à ideia e à prática de solidariedade *entre todos os guineenses*, de todas as origens e etnias, independentemente de estarem na diáspora ou na Guiné-Bissau. Ela remonta historicamente ao ideal de

(1995) trata de uma narrativa ambivalente: que nasce, de forma incisiva, ante os desafios de enfrentar a violência, ao mesmo tempo que questiona quais são os itinerários *anunciados* a um possível *projeto de nação*. Na verdade, toda a obra compõe uma narrativa que conta três histórias diferentes, visto que inter-relacionadas – a entrecruzarem-se e assumirem o mesmo compromisso de emancipação total dos sujeitos ante os efeitos do colonialismo.

A jovem Ndani, que é epicentro do enredo, foi predestinada a enfrentar com coragem uma vida lastimada. A resiliência contra a maldição profetizada pelo *Djambakus* (curandeiro ou feiticeiro) – que a considerou portadora de um mau espírito e assinalou que a sua vida seria marcada por desordens e tragédias – é o fio condutor de toda a narrativa. Isolada pela sua comunidade, Ndani desliga-se da sua *tabanka* em Biombo (cidade indígena) à procura de uma nova vida em Bissau – ex-cidade do colonizador e capital guineense, habitada majoritariamente pelos brancos. Ao inserir-se no Novo Mundo, Ndani depara-se com objeções à sua cultura, começando pela injunção à mudança de seu nome. Foi estuprada por seu patrão, que lhe impôs a aquisição da civilidade europeia – modo de sentar-se à mesa, de vestir-se e de comportar-se –, e obrigada por sua patroa a converter-se ao catolicismo e a ser catequizada.

Em vista disso, Ndani representa a materialidade da violência e da resistência colonial – caracterizada pela alteridade dos corpos, da língua e da presença –, conseguinte-

união e de nacionalidade – insuflado, à época da luta armada, pelos líderes revolucionários e guerrilheiros, contra a negativa dos *tugas* em reconhecer a independência guineense.

mente opondo-se ao apagamento da identidade e da cultura *do outro*. Nesse meio “[...] nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, 2010, p. 34). Todavia, a resistência a isso se inscreve pelo fato de Ndani não aceitar totalmente a cultura branca, uma vez que – mesmo endossando a submissão temporária aos valores cristãos – ela não se desvincula de sua crença no *Iran*: como o espírito ancestral que a protege. Tenha-se então em mente que “[...] o crucifixo é tão amuleto quanto o chifre de cabra perdido” (DUARTE, 2012, p. 88).

A última tragédia (1995) configura-se, como postremo ato, em uma representação histórica – daquilo que conflui entre as vascas da colonização portuguesa e exsurge na resistência diuturna do povo autóctone: contrária a toda aculturação e opressão colonial que lhes sejam infligidas. A objeção propriamente dita a essa colonização evidencia-se, entretanto, na figura superlativa do Régulo Bsun: como personagem subversiva e refratária a todas as tentativas de subestimação que lhe colocassem em causa a legitimidade do poder local.

A sua resposta ao administrador – que tentou humilhá-lo, constringendo-o a pagar imposto indevido – é de veras contundente: se dá como reação definitiva a todas as investidas para expulsá-lo de seu território. A sua tática, supinamente simbólica, consistiu em construir uma casa mobiliada *ao modo europeu* – maior e mais suntuosa que a de seu oponente – e em procurar, para si, uma mulher com visão ocidentalizada: a fim de lidar *com os objetos modernos que se encontrassem no interior dessa casa* e que, por fim, igualmente o instruisse à *nova sociabilidade* que se anunciava.

Em nossa leitura, a postura de insubmissão do Régulo assinala o próprio perfil do africano que renuncia à coisificação de sua presença e rechaça a alienação de seu território e de sua ancestralidade. O Régulo é “[...] consciente de sua responsabilidade como chefe da comunidade nativa, dirige com sabedoria a sua gente e reconhece que muitos males provocados pelo colonizador poderiam ser minimizados, se o povo tomasse consciência da própria força e capacidade” (AUGEL, 2007, p. 135). Aqui nos parece igualmente possível perceber a releitura dos pensamentos do líder revolucionário Amílcar Cabral⁵: que trilhou o caminho para a constituição da identidade nacional guineense, enfrentando todo e qualquer tipo de violência que impedisse a emancipação de seu povo.

O Régulo, de fato, acredita que a verdadeira emancipação se dá pelo estímulo ao pensamento. Por isso, mandou construir uma escola, na qual empregou um professor de origem local: “[...] o professor é um homem digno e seu ideal como mestre não é transmitir aos seus alunos a cultura do branco, mas, sobretudo, instrumentá-los para enfrentar as mudanças da modernização que não podem mais ser evi-

⁵ “Amílcar Lopes Cabral (1924-1973) é considerado o principal idealizador e líder do processo de independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau, então colônias portuguesas. Ele desenvolveu a luta pela independência a partir da fundação de um partido político, em 1956 – o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) –, e depois com a luta armada, a partir de 1961. Inicialmente, Cabral tentou que o movimento de libertação obtivesse a independência por meios pacíficos, pedindo a Portugal para reconhecer a autodeterminação da Guiné e de Cabo Verde. No entanto, o indeferimento do pedido e o início de manifestações e acontecimentos sociais diversos desencadearam uma sangrenta luta armada, pela qual a Guiné-Bissau e Cabo Verde tiveram as suas independências reconhecidas apenas em setembro de 1974” (TEIXEIRA, 2015, p. 23).

tadas” (AUGEL, 1998, p. 343). Em meio às contingências da história, a atuação do professor – como assimilado que tenta conscientemente libertar-se, a si e aos demais, de sua alienação social – reivindica a constituição de um espaço educativo local: no qual se incorpore, sob a autoridade do Régulo (ancestral), a realidade sociocultural de seu povo, como meio e forma de conciliar – ou *hibridizar* –, sem mais subserviências, duas culturas: a endógena e a do legado colonial.

Não tão distante disso, em *Eterna paixão* (1994), deparamo-nos com a funcionalização de um novo cenário social e político: caracterizado por personagens que se entrelaçam – dentro da narrativa – em meio ao embate de ideias *sobre como lidar de maneira ética com o bem público*. De modo geral, é representado o contexto sociopolítico – não apenas guineense, mas de todo o continente africano –, tendo em vista a própria estratégia narrativa de não identificar o espaço no qual o enredo se constitui. A temática dessa obra, que é o primeiro romance de Sila, entretém-se como mecanismo de resgate da própria identidade africana, em consonância mesmo com o discurso pan-africanista: como propósito nacionalista orientado às massas e em prol da libertação de todo o continente. O compromisso é o de ressignificar o passado e promover a afirmação de identidades políticas e culturais que favoreçam a emancipação total do povo africano (NUNES, 2018; PAIM, 2016).

Mesmo assim, o nosso espaço de referência é – não deixa de ser – sempre a Guiné-Bissau, uma vez que também o enredo é precisamente a representação do contexto histórico e político por que passava o país nos anos 1980 e 1990. Em outras palavras, segundo Bispo (2013, p. 84), *Eterna pai-*

xão (1994) “[...] se passa, justamente, entre os anos de afirmação política até a abertura para novos partidos”; ou seja, no período que corresponde ao começo da década de 1990: momento histórico da abertura democrática guineense.

Nesse contexto, *Eterna paixão* (1994) remete-nos à genealogia de um *Estado novo*, denotado pela euforia e pela desilusão que atravessaram – em uma sucessão muito rápida – o período que se segue à independência de Guiné-Bissau. Portanto, pelo método do discurso indireto e livre – em que o autor se utiliza das vozes de suas personagens para expor a sua opinião –, Abdulai Sila elabora uma perspectiva crítica da época pós-independência, projetando como protagonista o jovem Daniel Baldwin: um afro-americano que enfrentou toda a angústia e o delírio ante a precarização dessa promessa de um *Estado novo*.

Na verdade, a personagem de Daniel e a de seu rival e adversário ideológico, David (ambos apaixonados pela mesma mulher, Ruth – que se tornou, mais tarde, esposa de Daniel), contrapunham-se tanto nas questões da vida quanto no entendimento a respeito do *desenvolvimento africano*. Ainda nos Estados Unidos, onde Daniel descobriu a sua africanidade, os dois acabaram se cruzando na prisão. Posteriormente David foi morto, devido à tortura que lhe foi infligida por uma acusação de tentativa de golpe de Estado. Vale ressaltar que esse tipo de acusação – de tentativa de golpe de Estado – era uma estratégia muito recorrente do regime à época para eliminar as pessoas declaradamente contrárias ao autoritarismo do partido único, Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), logo após a independência guineense até o final dos anos 1980.

Apesar de inúmeras contrariedades, Daniel não se curvou, muito menos desistiu de contribuir para a melhoria de sua pátria escolhida, de sua comunidade e da África como um todo. A partir de seu ativismo, eternizou-se uma nova e ancestral paixão na aldeia de *Wayowayan*, que foi o lugar onde, para ele, estabeleceram-se todas as certezas e possibilidades: a respeito do desenvolvimento sustentável africano, com base em seus próprios recursos naturais e humanos, e sem precisar mais de nenhuma ajuda nem intervenção externa. Certamente que, além do desenvolvimento de um sistema agrícola autossustentável, esse projeto também passava tanto pela valorização dos saberes tradicionais e locais quanto pela alfabetização de crianças, jovens e adultos. Nesse que é o sonho da maioria do povo africano, em especial da população guineense, configura-se igualmente o original desafio do Pan-Africanismo, do combate à fome, às injustiças e às desigualdades sociais – todas! –, deixadas como rastro do colonialismo no continente. A crítica de Sila, como espécie de agência de um *Neo-Pan-Africanismo*, é então patente: tendo em vista o próprio artifício de uma narrativa que nasce na diáspora afro-americana. O lugar de onde se volta ao sonho da *Mamãe África* traz, na visão de Daniel, o combate a todo tipo de preconceito, bem como a concitação para que a África se realize em sua própria humanidade. Daniel, como filho dessa ideia ancestral, aceita encarar todos os obstáculos para realizar esse sonho de uma África forte e unida.

Em *Mistida* (1997), na mesma intensidade que em *Eterna paixão* (1994), remonta-se, de forma metafórica, às divergências e às novas configurações sociopolíticas – que caracterizam as duas décadas após a independência da

Guiné-Bissau. A diferença é que, nessa última obra, todo o sonho *em torno de um projeto de nação* já assume feições irreversivelmente dramáticas. Assim, ao longo dos capítulos, podemos perceber os “[...] fios que se entrelaçam e que vão alinhavando, direta ou indiretamente, os mais diferentes contextos; as personagens cruzam-se sem de fato encontrarem-se, ligadas pelo fio condutor que é o efeito de que todos têm ‘uma mistida a safar’”⁶ (AUGEL, 2007, p. 317, grifos da autora).

Em *Mistida* (1997), estamos, pois, conectados aos fios das memórias de muitos anos de pilhagem e violência colonial – atualizadas então pelos novos *modi operandi* do autoritarismo político e do descaso social do governo. Trata-se de uma situação completamente contraditória aos ideais de libertação dos combatentes, à liderança de Amílcar Cabral e às propostas de tantas vidas e de tantos anos empenhados na luta pela independência. A insatisfação e a decepção diante de tamanha contradição histórica inscrevem-se – *entre desejo e necessidade* – na constituição das personagens e em suas representações coletivas, as quais encarnam *no presente* a frustração de revolver (sem mais volta nem saída) o fio das contas de todas as muitas promessas que se rompeu.

A personagem de Madjudho, por exemplo, exterioriza todo o revés e toda a gravidade dos ex-combatentes pela liberdade da pátria. Desolado, ele decide viver no antigo posto de sentinelas abandonado – onde compartilha com outra a

⁶ Conforme Montenegro (1997), *mistida* significa algo como *desejo e necessidade*. Trata-se de uma expressão em crioulo guineense que pode ainda traduzir a ideia do adiamento de um sonho, segundo o que o autor provavelmente esteja se referindo – no contexto de sua obra – ao fracasso que então se testemunhava *concernentemente à execução do projeto de nação guineense*.

personagem, Matchudho, as memórias do que ali viveram *ele e tantos outros companheiros esquecidos*. O diálogo com Matchudho se dá em meio a memórias as quais invariavelmente tornaram-se para ele muito amargas – entre as promessas da luta e a soez decepção com o regime político atual.

O comandante Madjudho decide então fechar os olhos – como gesto de recusa à falsidade e à injustiça, chanceladas no seu país pelas atuais hipocrisias e atrocidades do Estado. Através das memórias tão amargas desse comandante, Sila nos conduz a um desafiante exercício de reflexão sobre a condição do sujeito pós-colonizado: como alvo de exclusão e de opressão política – estabelecidas, na maioria dos países africanos, a partir de seus períodos pós-independência.

No capítulo intitulado “O Tribunal da Redenção”, a tessitura narrativa de *Mistida* (1997) alça a sua mira à denúncia contra a farsa da justiça estatal, equipada pelas pequenas elites político-militares como forma de aniquilar os seus adversários – quase sempre sob a acusação de tentativas de golpes de Estado ou de crimes de traição. Nesse capítulo, é contundente a representação de *O caso de 17 de outubro*, uma data marcada por prisões arbitrárias e assassinatos – sob a acusação de tentativa de planejamento de golpe de Estado contra o presidente da época. Assim, a narrativa exprime um sentimento de derrota perante a inutilidade política, sustentada pela opressão, tortura e censura – que caracterizam o Estado de então e que ainda são vistas na atualidade.

Veja-se que, nesse caso, a expressão *Tribunal de Redenção* não é senão uma irônica aliteração – empregada pelo autor – para, na verdade, referir-se à *Exceção do Estado*. Ainda assim, mesmo diante desse fracasso, dessa derrota da vida

pública, enfrentando “[...] escuridão com candeeiro a petróleo e com bandeja de mancarra⁷ para ganhar um kilo de arroz e djafal⁸ para almoço no dia seguinte” (SILA, 2002, p. 87), a atitude da personagem de Mama Sabel – a despeito de toda a falta de recursos para a manutenção da própria subsistência – não abre mão de assumir uma postura ética diante da vida e do futuro. Ela representa – ante a situação de adversidade e inutilidade política – esperança e possibilidade de ancestral proteção: contrafeitas a todo sentimento de destruição das camadas juvenis mais vulneráveis.

Mama Sabel corresponde à própria ancestralidade protetora – que cultiva, entre desilusão e utopia (*mistida!*), valores como honestidade, solidariedade, esperança e conciliação: visualizados na forma como incentiva os jovens a irem à escola, concitando-os a não desistirem –, a fim de que vençam os desafios da incerteza ante as mazelas do Estado. Sendo assim, ela suscita – novamente! – a convalescença do real projeto de nação guineense, enfrentando qualquer tipo de impedimento, com vistas a “[...] resolver uma *mistida* para sobreviver” (SILA, 2002, p. 11).

Essa estampa da justa anciã restaura ainda convicções contra a incredulidade – então expressa no dissabor e na indiferença de opiniões, como a da jovem personagem Djiba Mané, que acredita que “[...] a terra está assim, mas não fui eu que a fiz assim, não sou eu que vou mudá-la. As coisas estão como estão, mas não sou responsável de nada, aliás, ninguém é responsável de nada”. A esse desalento, Mama Sabel traz-nos – não só à jovem Djiba Mané, mas a todos nós! – *a ne-*

⁷ *Amendoim*, em língua crioula.

⁸ *Feijão*, em língua crioula.

cessidade e o desejo de reconquista: “Mas não pode ser assim! Alguém tem que ser responsável [...]” (SILA, 2002, p. 389).

A divergência entre Mama Sabel e Djiba Mané vem à tona na forma como a jovem acredita *desenrascar-se* para meramente sobreviver. É na displicência desse *desenrascar-se* que a personagem de Djiba Mané (que representa a mocidade) reforça o estereótipo de quem pode aceder ao poder, confirmando a estrutura hierárquica da insensibilidade e da falta de compromisso da média dos políticos – quanto aos interesses de seu povo. Vale ressaltar que a inconsequente resolução por apenas *desenrascar-se* faz com que o sentimento coletivo perca espaço, na medida em que a tática de sobrevivência individual avanta-se cada vez mais sobre o sentimento da coletividade.

Esse sentimento de mera sobrevida individual, acompanhado e avolumado pela distopia da construção do Estado-Nação, concretiza-se supinamente na obra *Memórias SOMânticas* (2016). Vale pontuarmos que, consoante Muraro (2009), *Memórias SOMânticas* não é um romance. Na perspectiva da autora, “[...] são 14 partes ou capítulos, e em cada um deles há uma abertura ou um pórtico muito breve que faz a função de provocar uma reflexão sobre o que será lembrado na sequência” (MURARO, 2009, p. 1). Consideramos essa posição válida, ainda assim, em termos de categorização e uniformização dos objetos sob nossa análise, aqui cogitamos *Memórias SOMânticas* também como um romance.

De fato, essa narrativa – que retoma momentos históricos de mobilização, de luta e de decepção – volta-se a memórias da maturidade sobre as mágoas e os descaminhos depois da independência, sendo que, “[...] entre lembrar e

esquecer, o que se narra é apresentado na ambivalência entre o desejo de apagar e a luta contra o esquecimento” (MURARO, 2009, p. 4). De fato, a diegese investe aqui em uma mescla de intencionalidades – que remete à própria tensão distópica do processo de construção do Estado-Nação. O percurso da mulher que protagoniza a narrativa (inominada) começa com a inesquecível perda de seu pai biológico, quando teve então de ir morar com o padrasto – que a agredia de muitas formas. São trazidas memórias de rejeição e de violência, as quais caracterizam toda a sua infância. Consideramos essa situação – de tanto descaso e dificuldade desde o início da vida – como uma metáfora, a qual simboliza, dentro da narrativa, a própria violência colonial: como subsídio dos muitos males que assolam o país na formação de seus vários complexos na atualidade.

Por certo, a trajetória da personagem é fundamental para compreender a mensagem que o escritor quer passar para o seu povo. Em forma de discurso indireto livre, como recurso recorrente em quase toda a sua prosa, Sila instaura um diálogo que examina os vários momentos da história recente da Guiné-Bissau – na tentativa, se não de corrigir, ao menos de trazer à consciência os descaminhos da sociedade guineense. Em função disso, faz sentido o deslocamento da personagem à procura de *seu amor*, da razão pela qual – até ali – tanto tinha se sacrificado. Na verdade, como Muraro (2009) nos lembra, a personagem não estava apenas na busca *de reencontrar o seu amado*: cuja intenção era a de se tornar guerrilheiro e autenticamente *africano* (como sentido de potência e de liberdade!). *Africano* aqui implicava “[...] ter um nome próprio sem ter pseudônimo nem alcunha de

branco num bilhete de identidade, falar a própria língua sem ter complexo” (SILA, 2016, p. 38). Esse, no entanto, é o ideal *de um amor* que – ao fim e ao cabo – parece perder-se *em meio ao exílio do simulacro de uma conquista*.

Nesse contexto, todo o enredo se concentra – antes e depois – em torno do conflito armado pela independência e vai se passar em três espaços diferentes: Conacri (o lugar de base do recrutamento dos soldados para integração à luta), Kubucaré (espaço da linha de Frente Sul) e Boké (espaço da linha de Frente Leste). Em meio a esse cenário, o compromisso da protagonista se anuncia – em primeiro plano – com o Partido de Luta pela Independência, visto que sempre mediado – e por último – *por seu desejo pelo amado*. A sua consciência da luta, o comprometimento do seu trabalho em prol dos combatentes, a sua dedicação à cozinha, a função/o cuidado como enfermeira e o seu desejo de tornar-se professora – o mais forte – perfazem a substância cerzida como materialidade da narrativa.

Trata-se de uma *substância de sonho e devoção* à libertação de seu país, caracterizada pela subjetividade coletiva – e comparável ao próprio ideal de nacionalidade, uma vez que sintetizada, como unidade e força, apenas na persistência e resiliência da mulher guineense. Entre lapsos, decepções e retomadas, o fluxo da memória dessa narradora parece colar a soma de sua vida a outras tantas que fizeram a luta, mas que acabaram mutiladas ou presas pela armadilha dos que acederam ao poder, capturadas na *koba di djanfa*⁹ do Estado após a independência (MURARO, 2009).

⁹ Algo que, em língua crioula, pode ser compreendido como uma *cilada* ou *armadilha*, no intuito de capturar uma presa, mas que igualmente pode induzir à ideia de que *o mal sempre retorna para quem o praticou* ou de que *o feitício invariavelmente se volta contra o feiticeiro*.

Na prática, tendo em vista a flutuação política e a fissura econômico-social do país, esse romance questiona as utopias nacionalistas guineenses, que se diluem após a independência do país. A narradora, como *mulher sem nome*, representa de forma simbólica, “[...] vazada e implodida, a Pátria que se desgoverna. O espaço da casa que tinha a apresentação do retorno à terra, à Guiné, à Bissau, vê-se então destruído” (MURARO, 2009, p. 10). Como última postulação, a narradora *silariana* reivindica apenas as suas memórias, marcadas – *somantizadas* – nos ecos do caminho, tornado opaco em diligência da utopia: “[...] dissimulada algures na fronteira entre a loucura e a paixão, forja-se a certeza de que ela nasceu para uma missão: narrar o amor e a utopia em tons que se desfazem” (CARDOSO; ALVES, 2018, p. 279).

Sendo assim, *Memórias SOMânticas* (2016) nos remete ao distanciamento afetivo do itinerário das violências as quais foram vividas no país desde a época da colonização, passando pela luta de libertação nacional, até a sua pós-independência. Atentando para a ilustração na capa do livro¹⁰ – comparando-a com o título –, entendemos que as memórias do próprio Sila, por meio das narrativas daquela que ainda sequer tem uma identidade (Guiné-Bissau?), são construídas por polifonias de violências e “[...] as sequelas desta guerra é uma delas. Lutamos, matamos, morremos, ressuscitamos. Um controverso e interminável ciclo de paixões e violências do qual ninguém sai ileso” (SILA, 2016, p. 86).

Pela voz de sua narradora, o autor nos convida a refletir sobre o passado histórico desse país, a fim de tentar reconstruí-lo no presente. Convida-nos a fazer uma viagem

¹⁰ Trata-se da fotografia de uma espécie de antena radiofônica de longo alcance, projetada acima e com um céu de intenso e límpido azul ao fundo.

– não muito distante no tempo – e imergir nas profundezas do que foi a luta pela independência, de modo a metaforicamente propor-nos repensar *o destino e a atual situação da Guiné-Bissau*. Por meio da viagem a essas memórias, o escritor instiga-nos, enfim, uma reflexão: a reavaliação da autoimagem do país, com respaldo no passado de luta armada e nas violências pelas quais passou para pretender a independência de um povo – que ainda não se emancipou e que ainda não sabe o que é ser livre.

Considerações finais

Consideramos que o projeto literário de Sila preocupa-se, a despeito do seu caráter intimista e de suas memórias em meio a diversas imagens, com a questão histórica, política e social guineense – respaldada no enfrentamento consciente do persistente neocolonialismo. De fato, o autor dá a entender – em suas construções narrativas – que a luta pela independência e as novas configurações sociais e políticas do país pós-independência correspondem mais a uma espécie de distopia do que propriamente a uma utopia ou projeto sério de povo emancipado e de nação independente.

Nesse viés, a escrita do autor persegue a trajetória das imagens de identidades e de violências em diferentes aspectos da história de luta do povo guineense por libertação. O escopo é o de denúncia acerca da inconsistência ou da inconsciência sobre as verdadeiras bases de formação da nacionalidade guineense. Na arena do papel político que a literatura de Sila assume, podemos notar “[...] o vínculo das ações do intelectual ao campo político, pois que todo ato artístico, ou não, com-

porta uma dimensão política e solicita uma tomada de posição do intelectual como sujeito cidadão” (COSTA, 2014, p. 31).

Isso nos permite compreender que a atuação de Sila, por intermédio de sua literatura, é a de articulador e mediador de uma potente crítica à compreensão das questões que envolvem violências, lutas e disputas políticas na formação do projeto de identidade nacional guineense. Por meio das narrativas e das memórias do autor, compreendemos que as violências persistem e que, na prática, não foi efetivamente cumprida nenhuma das promessas de emancipação.

Nessa perspectiva, uma das leituras que se pode fazer dessas obras é a de que o projeto literário do autor é carregado por uma espécie de crítica a uma suposta pretensão de desenvolvimento do Estado guineense: que assume, como fantasioso desafio, a inserção ou o alinhamento da Guiné-Bissau na sociedade global contemporânea – a despeito de todas as suas estruturantes mazelas, injustiças e desigualdades, que seguem praticamente inquestionadas. Assim, a partir dos quatro romances aqui considerados, Sila nos remete a três períodos históricos recentes e fundamentais – o colonialismo, a luta de libertação nacional e o período pós-independência) – a fim de melhor compreendermos as bases das dinâmicas do enfrentamento das violências e da construção da identidade nacional guineense.

Referências

AUGEL, M. P. *A nova literatura da Guiné-Bissau*. Bissau: Escolar: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa da República da Guiné-Bissau, 1998.

AUGEL, M. P. *O desafio do escombros*: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

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

BISPO, E. C. *Eternos descompassos...* Faces do trágico em Abdulai Sila. 2013. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BISPO, E. C. O livro como arma: entrevista com Abdulai Sila. *Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa*, Curitiba, v. 10, n. 13, p. 161-168, 2010.

CARDOSO, S. M.; ALVES, J. J. N. Um diálogo sobre (n)ação no narrado feminino em *Memórias SOMânticas*, de Abdulai Sila. *Revista Tabuleiro de Letras*, Salvador, v. 12, n. 1, p. 266-287, 2018.

COSTA, L. A. *Traços do chão, tramas do mundo*: representações do político na escrita de Mia Couto e Patrick Chamoussau. 2014. 288 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

DUARTE, Z. Ndani a Tamar africana, considerações em torno da “Última tragédia” de Abdulai Sila. *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 7, n. 8, p. 85-91, 2012.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FONSECA, M. N. S. *Bordas, margens e fronteiras*: sobre a relação entre Literatura e História. Belo Horizonte: Scripta, 1997.

HALL, S. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTENEGRO, T. Prefácio. In: SILA, A. *Mistida*. Bissau: Ku Si Mon, 1997. p. 9-12.

MURARO, A. A memória magoada: as mulheres e a luta de libertação em Guiné-Bissau. In: CONGRESSO INTERNACIONAL LITERATURA E GÊNERO, 3., 2009, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2009.

NUNES, T. S. Pan-Africanismo e libertação. A luta anti-colonial de Abdias do Nascimento. *Revista Ideologando*, Recife, v. 2, n. 1, p. 221-226, 2018.

PAIM, M. Pan-Africanismo: as vertentes políticas, a libertação africana e a eliminação da unidade pan-africana pelos golpes de Estado e assassinatos políticos. *Revista Convergência Crítica*, Goytacazes, n. 8, p. 147-169, 2016.

SILA, A. *A última tragédia*. Bissau: Ku Si Mon, 1995.

SILA, A. *Eterna paixão*. Bissau: Ku Si Mon, 1994.

SILA, A. *Memórias SOMânticas*. Bissau: Ku Si Mon, 2016.

SILA, A. *Mistida*. Bissau: Ku Si Mon, 1997.

SILA, A. *Mistida (trilogia)*. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

TEIXEIRA, R. J. D. *Cabo Verde e Guiné-Bissau*: as relações entre a sociedade civil e o estado. Recife: UFPE, 2015.

FILOSOFIA DO SAMBA: CRÍTICA IRREVERENTE DE VALORES E EXPRESSÃO TRÁGICA DE AFETOS¹

Ivan Maia de Mello

A PARTIR DA PERSPECTIVA TRÁGICA DE FRIEDRICH NIETZSCHE, SERÁ realizada uma análise do discurso poético das letras de samba, de modo a elucidar o modo como os sambistas expressam uma compreensão crítica dos valores predominantes na sociedade brasileira e uma afirmação trágica da experiência afetiva de relação com os acontecimentos da existência.

A perspectiva trágica de Nietzsche se mostra em suas obras desde a primeira até a última, particularmente em *Assim falou Zaratustra*, que o filósofo considerou sua obra principal. Nesta, ele expressa, através do personagem Zaratustra, sua compreensão do impulso humano para superar a si mesmo. A vida é pensada como o que deve sempre superar a si mesma e a autossuperação humana é pensada por Zaratustra como uma criação que parte de um caos originário e acolhe os acasos, transmutando-os para alimentar a continuidade de seu processo de superação de si.

Segundo Nietzsche, a vontade criadora do ser próprio, que é o corpo, cria os valores do espírito e suas apreciações. Por isso, os valores criados pela vontade criadora do ser pró-

¹ Para Caetano Veloso, Jonga Lima e Roberto Machado.

prio devem potencializar, intensificar, aumentar sua vitalidade, e esta vontade criadora, como vontade de potência – uma vontade que quer sua própria potência – deve sempre superar a si mesma.

Zaratustra fala do tempo e do devir com as melhores imagens, pois criar é redimir o passado e transmutar o acontecido numa afirmação da vontade, que liberta por querer e considerar que querer é criar. Isso acontece quando o querer liberta a vontade para criar novas possibilidades de vida, afirmada nos acontecimentos presentes como o que redime a transitoriedade do tempo em seu inexorável passar, oferecendo uma perspectiva de futuro como o que dá sentido ao passado no momento presente. Isso é o que pode ser compreendido das palavras de Zaratustra quando diz: “Mas do tempo e do devir devem falar as melhores imagens: um louvor, devem ser, e uma justificação de toda transitoriedade! Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve” (NIETZSCHE, 2003a, p. 100-101).

A redenção é, portanto, a ponte construída entre o passado e o futuro, na qual a vida é redimida de sua transitoriedade. A redenção se dá pela afirmação integral da existência, de modo a se aceitar e incorporar o passado que está presente, visando ao futuro que está sendo projetado. Com isso, toda dor sentida, as dificuldades enfrentadas no caminho da realização e todo sofrimento passado são redimidos, todo o peso da existência é transmutado em leveza por uma criação de sentido existencial, que Zaratustra vê como um renascimento do criador. Ele se afirma como poeta cuja criação consiste em compor em unidade o que é fragmento

de casualidade, fragmento de um futuro que no presente redime o passado – criação redentora do sofrimento.

A suprema afirmação da vida em seu vir a ser é expressa por Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* (2006) e conclusivamente em sua autobiografia *Ecce homo* (2001) como a formulação de uma sabedoria trágica dionisíaca, que afirma corajosamente até mesmo o sofrimento e tudo o que é estranho e questionável na existência, seus problemas mais durros, as maiores dificuldades. Essa afirmação se dá a partir de uma perspectiva nascida da abundância de vida e aceita a realidade da existência na mesma medida em que sua força ousa conhecer a verdade. É uma afirmação que se alegra com a própria inesgotabilidade das forças vitais de sua vontade para ser em si mesma o “eterno prazer do vir a ser”. Essa afirmação é entendida por Nietzsche de modo ativo como aquilo que impulsiona na direção do prazer de que se faça o devir como força plasmadora e dissolutora. O caráter dissolutor do devir é pensado por Nietzsche já em *O nascimento da tragédia* (2003b), através da metáfora do abismo que esconde o pessimismo terrível do sábio Sileno, que sabe ser o sofrimento inerente à condição humana. A arte é pensada então como transfiguração simbolizadora em beleza apolínea que esconde o abismal sofrimento humano. A sabedoria trágica dionisíaca aparece então como uma afirmação da realidade da vida capaz de conhecê-la e aceitá-la em seu sofrimento, que é transfigurado pela arte, a qual lhe dá beleza e medida.

À medida que o alegre impulso dionisíaco supera a dor do abismal sofrimento humano criando a arte trágica, ele é avaliado em sua potência de eternização dos momentos. O conhecimento da realidade do sofrimento humano,

que o espírito dionisiaco tornou possível, é transmutado em criação artística e afirmado como transfiguração entusiasmada da profunda dor inerente à condição humana, a dor de saber-se mortal, sofredor, transitório. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche (2006, p. 117-118) escreve: “A psicologia do orgasmo enquanto uma psicologia de um sentimento de vida e de força transbordante, no interior do qual mesmo o sofrimento atua enquanto um estimulante, me deu a chave para o conceito do sentimento trágico”.

Isso significa que, a partir de uma abundância de forças vitais, se encara até mesmo o sofrimento como um estimulante que desafia o ser humano em seu processo vital de autossuperação criadora da existência como modo próprio de viver. Isso conduz a uma compreensão da sabedoria trágica dionisiaca em sintonia com a fórmula do *amor fati* nietzschiano, a qual é descrita assim no *Ecce homo*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário [...], mas amá-lo” (NIETZSCHE, 2001, p. 51).

O samba nascido dos batuques dos descendentes de negros escravizados tem mantido uma relação próxima com a filosofia desde o período em que emergiu como gênero musical popular a partir da presença de baianas e baianos no Rio de Janeiro. Alguns dos primeiros sambistas a ganhar notoriedade nacional, como Candeia, Noel Rosa, Mansueto Meneses e Arnaldo Passos, compuseram sambas em cujo título aparece a palavra “filosofia”². Embora esses sejam ca-

² De Candeia, “Filosofia do samba”, de Noel Rosa, “Filosofia”, de Mansueto Meneses e Arnaldo Passos, “Mora na filosofia”.

sos em que a aproximação com a filosofia seja mais evidente, em muitos outros a relação pode ser ainda mais íntima, profunda, densa. Compositores como Cartola, Caetano Veloso, Chico Buarque, Vinícius de Moraes, Paulinho da Viola e João Bosco, entre outros, fizeram sambas que expressam perspectivas filosóficas de grande significado.

Neste ensaio, abordaremos dois aspectos filosóficos presentes de modo singularmente poético em alguns sambas, a saber: uma crítica de valores a partir de perspectivas irreverentes em relação à moral socialmente vigente na sociedade brasileira e a expressão de afetos modulada por uma visão trágica da vida que compreende o sofrimento inerente ao viver e afirma tragicamente sua possibilidade de transmutar a dor em prazer, sofrimento em criação.

Em Noel Rosa, no samba “Filosofia”, os versos que dizem: “Mas a filosofia hoje me auxilia / A viver indiferente assim / Nesta prontidão sem fim [...]”³ expressam uma espécie de indiferença dotada de uma prontidão, isto é, estar pronto para lidar com qualquer acontecimento. A indiferença, a princípio, parece estar relacionada com uma perspectiva estoica, ou até positivista, muito em moda na época de Noel no Brasil da primeira república, instaurada pelos militares sob a influência de Benjamin Constant, professor da Academia Militar, seguidor de Auguste Comte. No entanto, a indiferença de Noel pode ser vista sob outro ângulo, não niilista, justamente por estar caracterizada por aquela “prontidão sem fim”. Ou seja, Noel pretendia estar indiferentemente pronto

³ Todas as letras de sambas citadas neste ensaio têm como referência a página da internet: <<https://www.letras.mus.br/estilos/samba/>>. Acesso em: 17 set. 2019.

para qualquer acontecimento. Essa prontidão seria uma espécie de aceitação trágica da vida em sua finitude, aceitação da vida ao modo do *amor fati* pensado por Nietzsche como afirmação da vida com todos os problemas e dificuldades inerentes a ela. Alguns versos adiante, a visão crítica de Noel quanto à sociedade de sua época se mostra em termos mordazes, voltada contra a hipocrisia das oligarquias dominantes, “escravizadas” subjetivamente pelo impulso para a acumulação de capital. Diz ele: “Quanto a você da aristocracia / que tem dinheiro, mas não compra alegria / há de viver eternamente sendo escrava dessa gente / que cultiva hipocrisia”. A hipocrisia dos pobres de espírito que têm apenas dinheiro, pois a mediocridade tomou conta de suas vidas.

Outro samba que traz a filosofia em seu nome, “Filosofia do samba”, de Candeia, também opera uma espécie similar de inversão de perspectivas como a que levou Noel a tratar a aristocracia como “escrava” da hipocrisia. Particularmente os versos que dizem: “Cego é quem vê só aonde a vista alcança” e “Mudo é quem só se comunica com palavras” expressam a falta de visão de quem não percebe os contextos que envolvem as circunstâncias da vida e só vê até onde a vista alcança, desafiando-nos a uma perspectiva mais ampla, em que se contempla um sentido para além da percepção imediata da realidade. Ou seja, por trás, ao lado, ou para além de uma perspectiva, há sempre outras compondo a complexidade de cada situação da existência. Do mesmo modo, ele aponta como uma incapacidade comunicativa aquela de quem está restrito à linguagem verbal para se expressar. Se a expressividade corporal, a linguagem afetiva, a linguagem imagética, a linguagem musical não falam, então

há mudez. Se toda a diversidade de possibilidades expressivas está restrita à linguagem verbal, essa pobreza de possibilidades comunicativas torna-se uma espécie de mudez semiótica.

O samba, portanto, é pensado por Candeia como expressão que dá voz, pelo canto, a uma pluralidade de perspectivas que ele considera paradoxal, pois afirma a verdade de cada “lado” das oposições – quando o real é pensado de modo disjuntivo – como forças tais que cada uma tem sua razão de ser. Diz o sambista: “Pra cantar samba / Não preciso de razão / Pois a razão / Está sempre com os dois lados”.

Por exemplo, se fazemos como Mansueto Meneses e Arnaldo Passos e consideramos a oposição amor e dor como polaridades da experiência afetiva humana – embora não se resuma a esses dois “lados” –, essa experiência apresenta razões para amar e para doer. Para amar, pelo fato de sermos sensíveis a tudo que nos afeta e é afetado por nós e assim sermos levados a valorizar tudo que é vital nesses afetos. Para sentir dor, pelo fato de o sofrimento ser inerente à vida, o que aponta para o caráter trágico da existência e precisa ser sentido ainda que isso seja doloroso. Caso contrário, sofreríamos ainda mais se fôssemos insensíveis, já que o que nos faz sofrer poderia produzir danos maiores se não o percebêssemos. Portanto, amor e dor são necessários ao vivente e se vinculam ao longo da existência, sobretudo pela finitude do ser amado. No entanto, eles não precisam andar juntos, não precisam “rimar”. Não precisamos aproximar tanto o amor e a dor a ponto de torná-los indissociáveis em todos os momentos, viciosamente, como se o amor não pudesse se afastar da dor e estivesse inextricavelmente vinculado a ela

a todo momento. Por isso, eles questionam tal aproximação entre o amor e a dor – ainda que possam admitir uma alternância entre eles –, o que expressam nos versos que convocam a filosofia para o samba: “Mora na Filosofia / Pra que rimar amor e dor?”.

A experiência trágica do sofrimento, particularmente quando este é vivido de forma dolorosa, é uma experiência que precisa ser transmutada pelos indivíduos que a sentem. Essa transmutação é o que torna possível a afirmação do vivido ao modo do *amor fati*, tal como o filósofo Nietzsche a pensou na formulação de sua filosofia trágica. Essa perspectiva é a que busca dar sentido ao sofrimento, redimindo-se dele por meio da criação de sentido transmutador de valor do afeto experimentado. A transmutação de valor que é operada por essa redenção criativa encontra nas linguagens artísticas um meio propício à expressão desse sentido transmutador e alguns sambas apresentam versos que afirmam essa perspectiva. Como no samba “O bêbado e a equilibrista”, de João Bosco, no qual encontramos a afirmação de haver um sentido para a dor, mesmo aquela proveniente da experiência da tortura, como a que ocorreu no período da ditadura civil-militar que governou o Brasil a partir do golpe de 1964. Diz o verso do samba: “Mas sei que uma dor assim pungente não há de ser inutilmente”. O sentido transmutador surge associado a uma esperança, a “esperança equilibrista”, que busca a superação do trauma por meio da arte, pois, como continua a canção, “[...] a esperança equilibrista sabe que o *show* de todo artista tem que continuar”.

A transmutação de valor operada pela criação redentora que ocorre na composição de sambas redime o revés das

lutas perdidas, através da atribuição de valor à resistência, que, mesmo perdendo a luta, não deixa de valorizar aquilo por que luta e encontrar valor em lutar por isso. Como dizem os versos de outro samba, “O mestre-sala dos mares”, de João Bosco: “Glórias a todas as lutas inglórias / Que através da nossa história / Não esquecemos jamais”. Esse samba narra a saga de um navegante negro, o Dragão do Mar, visto como um artista do mar, o “mestre-sala dos mares”, cuja glória permaneceu inglória durante todo o tempo em que sua luta pela libertação dos negros escravizados não foi reconhecida pela historiografia acadêmica e pela imprensa burguesa. A dor das “rubras cascatas” de sangue que “joravam das costas dos santos entre cantos e chibatás”, a dor do açoite nas costas dos negros escravizados que recebiam o sobrenome “dos Santos” e assim tornavam-se santos como aqueles cristãos que eram açoitados pelos romanos, que não os escravizavam, mas os perseguiam. Os primeiros, por serem negros africanos, e os outros, por seguirem uma doutrina religiosa. Toda essa dor dos descendentes de negros escravizados precisava ser transmutada e o samba foi um meio muito eficaz para isso. Cantar o samba tornou-se meio de transmutar afetos. Nessa toada, Caetano Veloso, no samba “Desde que o samba é samba”, diz: “Cantando eu mando a tristeza embora”. Transformar tristeza em alegria, transmutar a dor criativamente em prazer é uma espécie de alquimia afetiva, aquele poder transformador da criação artística que o samba exerce, quando ele é cantado, tocado e dançado, redimindo o sofrimento, como diz Caetano mais adiante no mesmo samba: “O samba é o pai do prazer / O samba é o filho da dor / O grande poder transformador”.

Outro samba que fala dessa transmutação afetiva é o de Assis Valente, chamado “Alegria”, no qual ele diz: “Minha gente era triste, amargurada, / Inventou a batucada, / Pra deixar de padecer, / Salve o prazer, salve o prazer”. A “invenção” da batucada é apresentada como a transmutação que tornou possível transformar o padecimento da tristeza e da amargura em prazer e alegria. Esse samba foi usado como vinheta, uma espécie de epígrafe musical, por Chico Buarque no samba “Festa imodesta”, composto como uma homenagem aos compositores sambistas e da canção popular em geral, como dizem os versos: “Vamos homenagear / Todo aquele que nos empresta sua testa / Construindo coisas pra se cantar”. O compositor da música popular, como construtor-alquimista que transmuta afetos, opera essa transmutação afetiva, segundo Chico Buarque, através de um processo no qual o “coração” e a “razão” dialogam internamente para criarem a canção com suas rimas e notas ou, nas palavras de Chico Buarque, “Acima do coração / Que sofre com razão / A razão que volta do coração / E acima da razão a rima / E acima da rima a nota da canção”.

Esses versos de grande complexidade psicológica traduzem várias vivências do processo criativo na composição do samba, que parte dos afetos, a experiência do “coração”, incluindo sofrimentos de diversas espécies, com diferentes razões por que sofre e diferentes razões para não sofrer, ou seja, as razões que voltam do “coração”, as razões para viver a alegria, o prazer, a beleza, que conduzem o processo criativo da composição às rimas e realçam os sentidos das razões que voltam do “coração”, dando-lhes a graça das sonoridades prazerosas que há nas rimas e a partir destas a melodia

como aquilo que completa a harmonia do conjunto como obra, composição, samba.

Se a alegria é um afeto que é valorizado e enaltecido como o que é próprio do samba, a tristeza não é desprezada, rechaçada como imprópria, já que o samba surge justamente como aquele que opera a transmutação da tristeza em alegria. É por isso que, mesmo reconhecendo que “Alegria é a melhor coisa que existe / É assim como a luz no coração”, Vinícius de Moraes, que fez o “Samba da bênção” em parceria com Baden Powell, canta em seguida que: “Mas pra fazer um samba com beleza / É preciso um bocado de tristeza / Senão é como amar uma mulher só linda / E daí? Uma mulher tem que ter / Qualquer coisa além de beleza”. Isto é, a tristeza também é convertida em samba e serve bem ao contraste que realça a alegria do samba, a tal ponto que Vinícius e Baden dizem: “Porque o samba é a tristeza que balança”. Balançando, a tristeza se torna samba e revitaliza aquele que sofre atraindo e promovendo encontros, apesar de a vida ser tão repleta de desencontros ou, como diz o samba de Vinícius e Baden, “A vida é arte do encontro / Embora haja tanto desencontro pela vida”.

O sambista experimenta encontros e desencontros, alegrias e tristezas, mas não teme sofrer, pois se sente disposto a superar os afetos que o desanimam “dando a volta por cima”, como diz Paulo Vanzolini no seu samba “Volta por cima”: “Ali onde eu chorei / Qualquer um chorava / Dar a volta por cima que eu dei / Quero ver quem dava”. Esse samba tornou-se célebre por uma expressão que se tornou sinônimo coloquial da superação de afetos sofridos. Vanzolini afirma a superação de quem “caiu”, sofreu um revés e deu a “volta por cima”. Diz ele: “Reconhece a queda e não desani-

ma / Levanta, sacode a poeira / E dá a volta por cima”. Essa é a virtude exaltada pelo sambista como a mais própria e vital, a virtude da superação, que reconhece as dificuldades, os fracassos, os “tropeços e quedas” e resiste firmemente, dispondo-se a manter sua dignidade, afirmar seu valor próprio e alcançar as alegrias e prazeres desejados.

A afirmação de seu valor próprio, sua dignidade, reconquistada pela “volta por cima”, ocorre quando o sambista descobre a singularidade criativa de sua expressão poético-musical, como potência de superação das dificuldades e problemas da vida, através da transmutação de valor dos afetos operada na composição do samba, ao cantá-lo, tocá-lo com os instrumentos musicais e dançá-lo, tornando-se sujeito sambista participante da batucada da roda de samba.

O valor do samba e da gente que samba não foi reconhecido durante muito tempo em que a batucada era discriminada pela elite da sociedade brasileira, com seu passado escravista e seu gosto musical predominantemente racista, que aos poucos foi se transformando, sensibilizando-se para a poesia, o ritmo, a melodia, a malemolência, a sensualidade e o gingado do samba.

Depois desse longo processo de transformação cultural, a sociedade brasileira, enfim, passou a valorizar essa manifestação cultural de matriz africana, como ocorre com os desfiles anuais de “Escolas de Samba” no Sambódromo do Rio de Janeiro, nos programas de rádio e televisão dedicados a esse gênero poético-musical e em grandes festas de samba que se espalham pelo país. Foi assim que Assis Valente compôs, em 1940, no auge do sucesso em que suas canções eram cantadas pela mais famosa cantora (reconhecida interna-

cionalmente) de música popular brasileira, Carmen Miranda, compôs o samba “Brasil pandeiro”, no qual diz: “Chegou a hora dessa gente bronzada / Mostrar seu valor”.

Em verdade, o samba estava nessa época começando a se tornar reconhecido como uma das principais formas de expressão cultural brasileira com visibilidade internacional, mas os sambistas ainda não eram tão valorizados na nossa sociedade, a ponto de o profícuo Assis Valente, que compunha quase diariamente, tentar sucessivos suicídios até consumá-lo, por estar endividado, mesmo trabalhando com o ofício que lhe sustentava, a confecção de próteses dentárias, já que não recebia o suficiente pelos direitos autorais de suas composições.

Por isso mesmo foi sendo cada vez mais necessário que se desenvolvesse um movimento cultural de valorização do samba, como já propunha Assis Valente neste samba emblemático, em que diz: “Batucada, reuni vossos valores / Pastorinhas e cantores / Expressões que não têm par”. E esse movimento de valorização do samba em sua singularidade cresceu até o samba assumir a condição de principal gênero musical formador da identidade cultural brasileira.

Assim se desenvolveu a expressão cultural do povo que frequentava terreiros, espaços sagrados das religiões afro-brasileiras, rodas de capoeira, espaços de cultivo da astúcia, da ginga, da “mandinga”, da habilidade guerreira dos lutadores, desde a época da escravidão, quando os negros se embrenhavam nas matas para praticarem essa forma de resistência cultural, próximo às senzalas, ou já livres nos quilombos, todos os lugares onde temporariamente se abriam espaços para uma roda de samba.

A expressão cultural desse povo, ou “A voz do morro”, como chamou Zé Ketí noutro samba emblemático – tal como “Brasil pandeiro”, de Assis Valente –, exalta o valor dessa gente sofrida e resistente que cultiva a alegria buscando continuamente superar a si mesma, como meio de fazer da vida uma obra de arte. Na composição de Zé Ketí, a afirmação do valor do samba dá-se, partindo de sua origem histórica, em todos esses espaços heterotópicos⁴ que o sambista chamou de “terreiro”. Diz ele: “Eu sou o samba / A voz do morro sou eu mesmo, sim, senhor/ Quero mostrar ao mundo que tenho valor / Eu sou o rei do terreiro”.

O processo de subjetivação do sambista surge como tema na composição “Samba da Minha Terra”, de Dorival Caymmi, na qual o sujeito experimenta um “amolecimento”, que se constitui pela vivência da dança, adquirindo gingado, malemolência, sensualidade, que são incorporados, constituindo os sujeitos sambistas desde cedo, e assim levados adiante como componentes subjetivos. Diz Caymmi: “O samba da minha terra deixa a gente mole / quando se canta todo mundo bole, / quando se canta todo mundo bole / Eu nasci com o samba e no samba me criei / do danado do samba nunca me separei”.

O sujeito sambista se constitui tanto por meio dessa experiência poético-musical quanto por meio da experiência da dança, que se traduzem, ambas, como uma espécie de saúde do sambista, da qual não goza aquele que não sente afinidade com sua poética ou não é capaz de ter “molejo” no corpo para dançar. Daí a sentença proferida por Caymmi

⁴ Denominação de Michel Foucault (2013) para os espaços que se constituem pela afirmação da diferença e da singularidade nos modos de subjetivação.

nesse samba que diz: “Quem não gosta do samba bom sujeito não é / Ou é ruim da cabeça ou doente do pé”.

No processo de autoconstituição como sujeito sambista, a finitude humana aparece no horizonte de sua experiência na batucada entre malandros, que se tornam os bambas na medida em que se apropriam das possibilidades expressivas que o mundo do samba oferece. E o sambista, nesse processo, deseja concluir sua existência, que ele sabe ser marcada pela finitude existencial, em meio aos camaradas, como em “Na cadência do samba”, de Ataulfo Alves, que diz: “Sei que vou morrer, não sei o dia [...] / Eu quero morrer numa batucada de bamba / Na cadência bonita do samba”.

A consciência da finitude existencial expressa no samba se junta à consciência do caráter ilusório do mundo marcado pela mercantilização generalizada das relações humanas. O samba capta esse processo pois já nasceu superando criticamente as consequências do escravismo, que reduzia seres humanos à condição de mercadorias úteis à produção de riqueza no processo de colonização. Em “O mundo é um moinho”, Cartola expressa esse caráter ilusório do mundo capitalista numa advertência à sua filha: “Ouça-me bem, amor / Preste atenção, o mundo é um moinho / Vai triturar teus sonhos, tão mesquinho / Vai reduzir as ilusões a pó”.

O samba composto a partir de perspectivas críticas do capitalismo e do autoritarismo, que serve à manutenção de sua ordem excludente, expressa a denúncia dessa opressão, como em “O ronco da cuíca”, em que João Bosco diz:

Roncou, roncou / Roncou de raiva a cuíca, roncou
de fome / Alguém mandou / Mandou parar a cuíca

/ É coisa dos home / A raiva dá pra parar, pra interromper / A fome não dá pra interromper / A raiva e a fome é coisa dos home / A fome tem que ter raiva pra interromper / A raiva é a fome de interromper / A fome e a raiva é coisa dos home.

A denúncia e o protesto estão presentes no samba como partes da expressão de sua perspectiva crítica das relações de poder, às quais o compositor reage, como faz Paulinho da Viola em “Argumento”, no qual diz: “Tá legal, eu aceito o argumento / Mas não me altere o samba tanto assim”. Em tempo de Ditadura Militar, quando os censores forçavam a alteração das canções censurando versos, o sambista protestava ainda que se dispusesse a aceitar os vetos impostos. Esse mesmo compositor, em outro samba, “Meu mundo é hoje”, defende sua autenticidade diante dos hipócritas que se submetem a comportarem-se como lhes é determinado pela dominação subjetiva, exercida sobre eles pelo poder do capital. Diz ele: “Eu sou assim, assim morrerei um dia. / Não levarei arrependimentos nem o peso da hipocrisia. / Tenho pena daqueles que se agacham até o chão / Enganando a si mesmos por dinheiro ou posição / Nunca tomei parte desse enorme batalhão”.

A sensibilidade afro-brasileira que se expressa nos sambas com rica diversidade de tonalidades afetivas e desperta a alegre sensualidade das rodas de samba se aproxima das qualidades atribuídas por Nietzsche (1999, p. 13) à sua música preferida, a ópera “Carmen”, de Bizet, que o filósofo assim descreve:

Aqui fala uma outra sensualidade, uma outra sensibilidade, uma outra serena alegria. Essa música é

alegre, mas não de uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão. Invejo Bizet por isso, por haver tido a coragem pra esta sensibilidade, que até agora não teve idioma na música cultivada da Europa – esta sensibilidade mais meridional, mais morena, mais queimada.

A alegria gerada pelo samba, esta alegria difícil, nascida da dor, como superação do sofrimento, essa alegria trágica que podemos considerar como uma alegria afro-brasileira, apresenta-se análoga à alegria que Nietzsche associou à ópera de Bizet, na época moderna, tal como à tragédia grega, na Antiguidade. Machado (1999, p. 25) explica isso dizendo: “Segundo Nietzsche, a finalidade da tragédia é produzir alegria. A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento”.

Se os gregos tiveram a tragédia para expressar a trágica visão de mundo que lhes era característica na época antiga, os brasileiros têm o Carnaval para expressarem sua “alegria fugaz”, como disse Chico Buarque no samba “Vai passar”, que narra a história de resistência do povo brasileiro, cujos ancestrais descendentes de africanos sambaram e “sangraram pelos nossos pés”. A história de nosso povo redimida pela canção, que recentemente voltou a se mostrar atual, é descrita assim:

[...] Num tempo / página infeliz da nossa história /
passagem desbotada na memória / das nossas novas
gerações / Dormia / a nossa pátria mãe tão distraída
/ sem perceber que era subtraída / em tenebrosas

transações / Seus filhos erravam cegos pelo continente / levavam pedras feito penitentes / erguendo estranhas catedrais [...].

Essa é a história que é transmutada na “ofegante epidemia / que se chamava Carnaval”, momento maior da redefinição brasileira. O samba, portanto, constituiu-se como território existencial subjetivo, no qual é feita toda uma crítica irreverente de valores da sociedade burguesa brasileira e toda uma expressão trágica de afetos, que são transmutados em seu valor e definem uma estética da existência, cuja heterogeneidade estilística corresponde à riqueza de experiências de tais processos de subjetivação em que os sambistas se constituem a si mesmos como sujeitos.

Com isso, concluo este ensaio de filosofia do samba com a letra de um samba de minha autoria, dedicado ao filósofo Baruch Spinoza, pela sua elaboração compreensiva da potência dos afetos produzidos pelos encontros:

O samba chegou pra balançar / Mexer nas ideias com emoção / Suar as loucuras do amor e delirar / Seduzir com as cores da canção // Vem secar a tristeza de um poeta / Molhar com alegria o coração / Pra se lançar inteiro em sua meta / Com firmeza se toma a decisão // E sambando assim vai acendendo / O fogo do encontro no corpo do prazer / Novo tempo de paz que tá nascendo / Embalando o desejo dançante de viver.

Referências

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013.

HEBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal; São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MELLO, I. M. A experiência psíquica dos afetos e paixões numa perspectiva nietzschiana. In: CARVALHO, R. et al. (Org.). *Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica*. Fortaleza: EdUECE, 2013. p. 261-280.

MELLO, I. M. Corpo e estética da existência. In: SOUSA, A. A. P. et al. (Org.). *Michel Foucault: ressonâncias contemporâneas*. Curitiba: CRV, 2017. p. 155-168.

MELLO, I. M. Um olhar filosófico para a poesia afro-brasileira. In: OLIVEIRA, G. R. et al. (Org.). *Cá e acolá*. Fortaleza: UFC, 2013. p. 295-309.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *O caso Wagner: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

ROSENFELD, K. H. (Org.). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WOTLING, P. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche, um "francês" entre os franceses*. São Paulo: Barcarrolla: Discurso, 2009. p. 93-114.

COMPREENSÃO LEITORA E TEXTO VERBO-IMAGÉTICO

Josélia Cruz da Silva

Mariza Angélica Paiva Brito

Introdução

O ESPAÇO ESCOLAR VIVE EM CONSTANTE TRANSFORMAÇÃO POR SER um ambiente de fomento a ideias e de ressignificação de conceitos. Sendo assim, a leitura é um hábito que promove não só a formação de um cidadão crítico, como também desenvolve no alunado diferentes habilidades para atingir a compreensão do texto. A contribuição da escola nessa permanente construção do saber é muito importante para o bom desenvolvimento da compreensão leitora, esse elemento essencial que garante ao discente posicionar-se diante dos questionamentos sociais, fazendo um diferencial entre os demais leitores e permitindo-lhe interagir satisfatoriamente dentro de uma sociedade leiturizada que exige do indivíduo envolver-se diante das situações comunicativas que requerem leitura e compreensão. Analisar a imagem e a escrita ajuda a estabelecer uma relação de sentido, o que exige do leitor uma postura diferenciada diante do texto.

De acordo com Kleiman (2007), quanto mais o aluno tiver contato com diversos tipos de textos, maior será seu conhecimento linguístico e conseqüentemente maior será o

conhecimento de mundo que ele terá. Ainda segundo a diversidade textual, no decorrer dos tempos, a imagem passou a ter significância dentro do contexto escrito, não bastando atualmente somente o letramento por meio da escrita.

Constatamos, a partir de discussões entre os teóricos da educação e docentes pertencentes ao ensino básico, um déficit do aluno em ler e compreender os textos trabalhados nas escolas. Pelos relatos alcançados nos momentos de troca de ações pedagógicas na escola, percebemos o baixo rendimento escolar dos discentes, dentre eles, na compreensão leitora, que foi apontada como uma dificuldade que interfere diretamente nos resultados escolares. Essa indagação surgiu também das contribuições dos professores das demais áreas do conhecimento.

Diante dos relatos, colocamos na pauta de investigação a compreensão leitora como elemento facilitador para o bom rendimento escolar. Essa habilidade poderia ser desenvolvida por atividades de compreensão leitora do texto verbo-imagético existente no livro didático, como um recurso colaborador para o processo de desenvolvimento leitor.

Em nosso meio educacional é significativo o número de adolescentes que apresentam dificuldades no aprendizado da leitura ou fazem uma leitura muito fragmentada sem construção pertinente de significado. Esses jovens não são capazes de deduzir informações relevantes do texto, tampouco estabelecer relações entre as suas diferentes partes e de compreender as mudanças de registro.

O interesse da pesquisa em investigar o texto verbo-imagético e a compreensão leitora surgiu pelo desconhecimento tanto do aluno sobre esse recurso em ambientes de

aprendizagem quanto do professor. O texto verbo-imagético, quando analisado como instrumento pedagógico, valoriza a capacidade compreensiva leitora, por despertar e dinamizar o processo de aprendizagem dos alunos, por conta de sua diversidade comunicativa atrativa e direta. Temos como objetivo demonstrar como a exploração do texto verbo-imagético presente no livro didático colabora para a compreensão leitora.

De acordo com Dionísio (2014), a multimodalidade textual é definida pela combinação entre diferentes modos de expressão para criar sentido. Dessa forma, a leitura torna-se uma grande influência para as práticas de construção de sentido e propicia os multiletramentos dos alunos.

O texto multimodal pode ser explorado como uma ferramenta no ensino não somente da língua portuguesa, como também das demais áreas do conhecimento. Nesse sentido, os materiais imagéticos exercem um papel fundamental e são a principal ferramenta que o professor utiliza em sala de aula. Os livros didáticos oferecem aos professores os subsídios necessários para um trabalho apropriado com diferentes textos que circundam o meio social, no entanto o aluno e o professor não estão familiarizados com esse gênero textual comunicativo, que é pouco explorado nos livros didáticos escolares.

O universo da compreensão leitora

O que é a compreensão leitora

O ato de compreender, conforme Allende e Condemarín (1987), Kleiman (2010), Koch e Elias (2006), Marcus-

chi (2008), Nascimento (2014), Solé (1998), Silveira (2005) e demais estudiosos do assunto, envolve processos cognitivos que permitem inferências de informações que surgem das alterações nos conhecimentos compartilhados. Ou seja, modificamos e reelaboramos as estruturas de conhecimento que o indivíduo tinha antes de entender essa nova informação. Conforme Solé (1998, p. 40), o conceito de compreensão leitora relaciona-se a intervenções de um leitor ativo, que processa e atribui significado àquilo que está escrito em uma página.

É comum ouvirmos dizer que estudantes do ensino fundamental e médio leem, mas não conseguem entender o que estão lendo. Partindo desse senso comum, observamos que, para ocorrer a compreensão leitora, é necessário executar o mecanismo de decodificação e de inferências, que vêm ao mesmo tempo que a decodificação de processos elementares para o reconhecimento das letras, palavras e frases. Dentro do embasamento teórico, em particular com apoio nas contribuições de Kleiman (2007) e Solé (1998), serão especificados os esquemas cognitivos (conhecimento prévio, inferência e esquema) como fonte de armazenamento de informações que auxiliam o leitor a interagir com o texto e os processamentos mentais decorrentes das suas leituras. Diante das perspectivas oriundas das leituras, o texto com que o leitor se defronta passará por influências que criarão novos significados para finalizar sua compreensão leitora, tendo como suporte o texto com representações de imagens. O trabalho tem como objetivo propor atividades para verificar a contribuição do texto verbo-imagético como elemento colaborador para o aprimoramento da compreen-

são leitora dos alunos do 9º ano da Escola de Ensino Fundamental (E.E.F.) Professora Maria Júlia Batista, no município de Aratuba, Ceará.

Percebe-se que, para compreender um enunciado, é necessário um esforço mental de construção de significados que traga mudanças ao pensamento do leitor e que não se restrinja somente a tirar informações objetivas e reconhecer palavras dentro de um texto. O processo remete à necessidade de trabalhar um texto de forma interativa, criando um elo entre leitor, texto e autor. Segundo Kleiman (2007, p. 34):

A leitura é um processo integrativo entre autor, texto e leitor. Nesse processo, parte da informação que o autor deseja compartilhar será lida e a outra parte inferida pelo leitor, através da atividade dos conhecimentos prévios armazenados na memória, sob forma de esquemas socioculturais vivenciados pelos leitores. Estes últimos serão ativados na mente do leitor à medida que este for lendo o texto explícito e percebendo as nuances dos implícitos, oferecidos pelas pistas do autor. E, assim, contempla-se uma leitura geradora de significados, em que autor e leitor interagem mediados pelos textos.

Marcuschi (2008, p. 228) postula “[...] que ler é um ato de produção e apropriação de sentido que nunca é definitivamente completo”. Compreender é aventurar-se no pensamento do outro, trazendo para si informações que se inter-relacionam com os conhecimentos já preexistentes de suas leituras passadas, sendo sua adição divergente para cada leitor. Para o referido autor, a experiência será sempre um caminho para a construção de sentido para nós, leitores.

leitores. A condição de efetivo uso da língua cria um elo de construção de sentido, alicerçando-se em seus registros de leituras anteriores. Subentende-se para o autor que, quanto mais envolvimento, compartilhamento entre autor e leitor, melhor ocorrerá o processo de compreensão leitora. Com essa percepção, conclui-se que:

A prática da leitura é um processo dinâmico em que o leitor deve usar de seus conhecimentos prévios, experiências, esquemas mentais, para estabelecer relação com o outro através do texto, conforme o desenvolvimento e aperfeiçoamento de estratégias e habilidades cognitivas e metacognitivas, considerando que só existe leitura significativa do texto escrito se existir compreensão. (SILVEIRA, 2005, p. 34).

Este trabalho busca propor uma sequência de atividade de compreensão leitora, a fim de preparar o aluno para lidar com estratégias cognitivas (inferências, horizontes de compreensão e conhecimentos prévios), fazendo-o atentar para recursos visuais. A apropriação dessas estratégias cognitivas será observada a partir das propostas de atividades direcionadas aos alunos do 9º ano do ensino fundamental da E.E.F. Professora Maria Júlia Pereira Batista, através dos textos do livro didático adotado pela escola e dos textos complementares que auxiliarão na análise dos dados. A partir das propostas, será constatado se os percursos cognitivos trilhados pelo aluno, conjuntamente associados aos recursos visuais, contribuem para o processo finalizador da compreensão leitora.

Os horizontes de leitura

Em sua obra *Produção textual, análise de gênero e compreensão*, Marcuschi (2008) considera a leitura e a compreensão como um trabalho social, e não individual. Suas explicações convergem para as ideias de Allende e Condemarín (1987), Kleiman (2007) e Solé (1998), quando estes salientam a importância da compreensão leitora como um processo colaborativo que ocorre através da interação entre autor, leitor e texto. Conforme Koch e Elias (2006), o sentido do texto é construído na interação entre texto e sujeito.

Todo mecanismo de construção da compreensão leitora passa por linhas de percepções sociais, culturais e históricas, em que o sujeito ativa seus conhecimentos e interage com o texto lido, atribuindo significado à leitura. Marcuschi (2008) adverte que compreender não é uma ação apenas linguística ou cognitiva, é muito mais: uma forma de inserção no mundo e no modo de agir sobre o mundo na relação com o outro dentro de uma cultura e sociedade. Concordando com Marcuschi (2008), Kleiman (2004, p. 14) afirma o seguinte sobre a leitura:

A concepção hoje predominante nos estudos da leitura é a leitura como prática social que, na linguística aplicada, é subsidiada teoricamente pelos estudos do letramento. Nessa perspectiva, o uso da leitura está ligado à situação; é determinado pela história do participante do discurso; pela característica da instituição em que se encontra, pelo grau de formalidade da situação, pelo objetivo da atividade de leitura, diferindo segundo o grupo social. Tudo isso realça a diferença na multiplicidade dos

discursos que envolvem e constituem os sujeitos e que determinam esses diferentes modos de ler.

Dando continuidade à discussão acerca do processo de compreensão, o autor coloca em questão a relevância do sentido literal, do contexto e da inferência para dar sentido ao texto. Serão ressaltadas significações sucintas sobre esses pontos, visando ao seu melhor aprofundamento sobre o assunto. Partindo das divergências dos autores com relação ao termo sentido literal, Marcuschi (2008, p. 235) posiciona-se afirmando que é um termo de “[...] sentido básico que entendemos quando usamos a língua em situações naturais”.

O autor alega que o sentido literal se vincula a vários sentidos literais da palavra, não podendo particularizar sua significação. É no uso efetivo da língua que construímos seu significado. É nessa troca de informação que o leitor se torna o agente transformador e colaborador dos sentidos textuais. Com relação à aplicabilidade do contexto, o autor toma com base para sua fundamentação as contribuições de Dascal e Weizman (1987) e de Koch e Elias (2006), sendo que, na primeira perspectiva, os autores consideram o contexto como um elemento das operacionalizações cognitivas, modelo integrado do texto, com funções harmoniosas.

Koch e Elias (2006, p. 59) já redefinem o conceito sobre o contexto e julgam que equivale a “[...] tudo que de alguma forma contribui para, ou determina a construção do sentido”. Esse conceito é condizente com o dos demais pesquisadores da área, que serão citados na fundamentação teórica, quando tratam de compreensão leitora. No tocante ao ponto relacionado à inferência, o autor posiciona-se de acordo com Schnortz e Strohner (1985, p. 8), “[...] uma inferência é a

geração de informações semânticas novas a partir de informações semânticas velhas num dado contexto”, reforçando as inferências no processo da compreensão leitora.

No desenvolvimento da sua obra, Marcuschi (2008), apoiando-se nas ideias de Marcelo Dascal, explora um quadro que reforça os caminhos percorridos pelo leitor na construção do nível da compreensão leitora, sendo essa sistemática intitulada *horizontes de compreensão*. Conforme o autor, nossas habilidades leitoras surgem a partir das manifestações comunicativas nas quais interagimos socialmente e das situações de intenções comunicativas, que, integradas aos três aspectos expostos anteriormente (inferência, estratégias de leitura e conhecimento prévio), colaboram para a apropriação da compreensão leitora.

Kleiman e a compreensão leitora

Diante dos questionamentos sobre a compreensão leitora e seus efeitos entre leitor e texto, daremos ênfase às contribuições de Ângela Kleiman referentes aos aspectos cognitivos da leitura. Inicialmente a autora coloca em discussão a pergunta: “Podemos ensinar a compreensão leitora?”. Conforme o posicionamento da autora, a compreensão leitora não pode ser ensinada para o leitor, porém, dentro do contexto escolar, cenário que será extensão do nosso trabalho, a autora observa que o professor é elemento facilitador e participativo no processo de aprendizagem junto ao aluno. Kleiman (2010) menciona o professor como um agente de interação que pode ter muita influência sobre o processo cognitivo da compreensão leitora e como um articulador das es-

tratégias de leitura que trilham os percursos para alcançar o desenvolvimento da habilidade leitora no aluno, objetivando descrever os vários aspectos que constituem a leitura e seus múltiplos vieses.

Sabe-se que, para ocorrer o processo da compreensão leitora, é necessário ativar a construção e a reconstrução de significado, alicerçando, assim, o dinamismo da interação entre leitor e texto. Kleiman (2007) coloca como evidência para a compreensão leitora o resgate do conhecimento prévio que o leitor traz para suas leituras. O conhecimento prévio é uma das bases principais para efetivar a compreensão, pois envolve os registros e captações dos níveis do conhecimento linguístico, textual e de mundo de que o leitor necessita para executar uma leitura e compreendê-la.

Kleiman (2007) sugere três níveis de conhecimento que auxiliam o processo de compreensão. A exposição ocorrerá de forma concisa, porém fundamental para o embasamento sobre sua funcionalidade para o leitor. Seguem as definições:

- Conhecimento linguístico – é o conhecimento implícito da língua, não verbalizado. Esse conhecimento implica conhecer vocabulário e regras da língua e seu uso. Um dos fatores que prejudicam a compreensão no nível linguístico é o próprio desconhecimento do significado das palavras, que se torna um empecilho para compreender. Essa observação levantada por Kleiman (2007) é notória para os professores, quando testam as leituras proferidas pelos alunos, sempre que solicitados. A quebra des-

sa continuidade na fluidez da leitura, por motivos do desconhecimento das palavras, embaraço e dispersa a concentração do discente, resultando na falha da compreensão.

- Conhecimento textual – é o eixo precursor da compreensão leitora, pois conhecer a diversidade textual auxilia na associação de propósitos relacionados aos gêneros e às sequências. Quando o leitor tem um conhecimento das estruturas textuais e dos tipos de discursos, faz com que aumentem suas expectativas em relação aos textos lidos.
- Conhecimento de mundo ou enciclopédico – é o resgate de informação do leitor, que recapitula o que podemos capturar das informações dos textos realizados diariamente. Esse aspecto reafirma que nossa memória é um repositório de conhecimento do qual extraímos informações constantes no momento da interação entre texto e leitor. A retomada e as conexões entre os conhecimentos prévios garantem ao leitor atingir um bom processo da compreensão leitora.

De acordo com a autora:

A estruturação das informações que colhemos através do conhecimento linguístico, textual e conhecimento de mundo o denominamos de esquemas. Quando ativamos o conhecimento prévio, saímos da condição de sujeito passivo, sem expressividade de construção de significado sobre o texto lido. (KLEIMAN, 2007, p. 28).

Por meio dos conhecimentos prévios que englobam os níveis linguístico, textual e de mundo, faremos uma análise das expectativas de leitura. Kleiman (2007) reafirma que mutualizar a prática do conhecimento prévio entre leitor e texto é desfazer a particularidade da leitura. Quando não ocorre a permuta das ideias, particularizamos as ideias do autor, o que resulta na reprodução das suas informações, porém no desencadeamento das ideias recriamos novos sentidos para o texto.

Para que essa interação ocorra, temos que analisar o papel que a escola desempenha no processo de leitura dos estudantes. Conforme revelam as pesquisas sobre compreensão leitora, a escola mostra algumas falhas no momento da execução do percurso da leitura, principalmente quando não explicita ao aluno o objetivo para que se lê. Apontar os propósitos da leitura, consoante pontua a autora, resulta em boas expectativas para os sujeitos envolvidos na ação.

Quando estabelecemos objetivos para alcançar um resultado, estamos colocando em prática as estratégias metacognitivas. A funcionalidade das estratégias metalinguísticas ocorre em ações que requerem definições do tempo para execução ou avaliação da assimilação de assuntos estudados. Metacognificar a leitura é avaliar o próprio conhecimento ou refletir sobre ele. Percebe-se na escola que a leitura não é trabalhada para gerar novos sentidos (significados) para o leitor, mas sim, na maioria das vezes, para mera decodificação.

Compreender, apoiado em objetivos, abre caminhos para formulação de hipóteses. Esse elemento é o caminho para o trato compreensivo do leitor. Para chegarmos ao nível

de uma boa compreensão leitora, não devemos descartar o eixo basilar para sua execução, a decodificação, processo de reconhecimento das palavras. Quando estamos aptos à leitura, somos guiados pelo conhecimento prévio e pelas hipóteses. Segundo Kleiman (2007, p. 36), “[...] formular hipóteses levará o leitor a produzir temas e quando predizemos estamos exercendo controle consciente sobre o próprio processo de compreensão”.

Analisar o texto como uma teia de conexão de dados entre palavras auxilia no processo de desenvolvimento de estratégias que norteiam o entendimento do texto. Entre os elementos textuais que compõem a leitura, temos os aspectos contextuais e cotextuais. Os elementos que mais colaboram para a compreensão leitora dizem respeito aos que podem revelar as articulações entre as ideias. A coesão compreende recursos textuais que conectam ideias, permitindo ao leitor tramar a continuidade e a progressão temática do texto. Essa ação contínua que fortalece as ideias é chamada de estratégia cognitiva. Complementando a explanação, destacamos:

O processo através do qual utilizamos elementos formais do texto para fazer as ligações necessárias à construção de um contexto é um processo inferencial de natureza inconsciente, sendo, então, considerado uma estratégia cognitiva de leitura. As estratégias cognitivas regem os comportamentos automáticos, inconscientes do leitor e o seu conjunto serve essencialmente para construir a coerência local do texto, isto é, aquelas relações coesivas que estabelecem as sequências do texto. (KLEIMAN, 2007, p. 50).

A autora declara que outro fator importante para uma boa compreensão é a organização do parágrafo dentro do texto. Esse é o ponto primordial para que o leitor tenha êxito no processo da compreensão leitora. Os fenômenos das microestruturas e superestruturas textuais, embora com funções distintas, são mecanismos que encaminham à compreensão.

Os meios interativos de leitura textual são recursos linguísticos existentes e utilizados pelo homem que favorecem a possibilidade de interferir na compreensão do outro, como leitor de suas explicitações. O uso da linguagem garantiu essa interação entre autor e leitor via texto. Nessa interação, o leitor constrói e reconstrói novos sentidos para o texto, saindo do patamar de sujeito inativo na interação.

Percebemos, como sujeitos comunicativos e interativos, que sempre devemos aliar os conhecimentos prévios, pois constituem os percursos que geram *feedbacks* necessários para a desenvoltura da leitura. Julga-se que o conhecimento prévio é somente a carga de informações pautadas em leituras realizadas no decorrer das interações do leitor, mas Kleiman (2007) adverte que essa perspectiva se forma de fatores colaborativos, pertinentes a um trabalho direcionado pelo professor, que tem em mente essa concepção de conhecimento prévio.

Proposta de análise para uma intervenção em sala de aula

Propomos analisar o processo de desenvolvimento da compreensão leitora através da exposição de um texto verbo-imagético que aborda o assunto sustentabilidade. A ele

serão direcionadas perguntas sobre as atitudes que ajudam a preservar o planeta. Para o desenrolar das respostas, esperamos que o leitor tome o texto como uma unidade só, nas representações gráficas, que, em conjunto com os processos cognitivos (inferências, conhecimentos prévios e esquemas), servem para negociar o sentido, através das pistas que colaboram para a condução da compreensão leitora.

Texto 1 – Garanta a sua sacola retornável

GARANTA SUA SACOLA RETORNÁVEL!
SEM SUA AJUDA O MUNDO
É INSUSTENTÁVEL

Até 11/03, a cada
R\$ 70,00 em compras,
apresente seu cupom fiscal e
garanta **uma sacola**
retornável.*
Local: Corredor principal.

Fonte: Semec/Teresina/Gefor (2016).

Aliando elementos verbais e não verbais, o autor trabalha com a ideia de que, para o mundo ser sustentável, o consumidor precisa:

- consumir produtos de modo responsável e ecológico.
- evitar o consumo excessivo de produtos reutilizáveis.
- aderir à onda sustentável, consumindo de forma excessiva.
- abraçar a campanha, desenvolvendo projetos sustentáveis.

A atividade traz em seu bojo questões de múltipla escolha que encaminham o aluno que lê o texto verbo-imagético a analisar sua composição visual e posteriormente

assinalar a opção correta. Essa análise consta dos processamentos cognitivos que levam o aluno à compreensão leitora.

A motivação para o estudo surgiu das reflexões dos docentes sobre os resultados escolares dos alunos da 1ª série provenientes dos 9º anos da E.E.F. Professora Maria Júlia Batista, localizada na sede da cidade de Aratuba, Ceará. Refletimos também sobre o porquê de os estudantes dos 9º anos não conseguirem compreender o que leem em um texto verbo-imagético, pois muitos contêm elementos textuais presentes no cotidiano escolar dos educandos. Como postula Solé (1998, p. 40):

Para compreendermos, realizamos um importante esforço cognitivo durante a leitura e constatamos que isso não acontece apenas com esse texto, mas com qualquer outro texto. Esse esforço é que permite que se fale das intervenções de um leitor ativo, que processa e atribui significado àquilo que está escrito em uma página.

No contexto escolar, Solé (1998, p. 72) destaca “[...] que aprender a ler para atingir diferentes propósitos contribui para que os alunos aprendam a utilizar um número maior de intervenções (estratégias de leituras), pois a leitura pode ser útil para diferentes finalidades”. Trabalhar a leitura mostrando seu objetivo é tornar o processo de interação mais favorável a um *feedback* entre o leitor e o texto. Essa relação interacional permite o surgimento de uma compreensão significativa que resulta em um bom desempenho do leitor. Contribuir para um desejável resultado de compreensão da leitura envolve processos cognitivos, como: inferências, horizontes de compreensão, conhecimentos prévios e estra-

tégias de leituras. Relacionamos os registros dos alunos às contribuições dos teóricos Solé (1998), Kleiman (2007, 2010) e Marcuschi (2008).

As contribuições do(a)s pesquisadores Alliende e Condemarín (1987), Kleiman (2007, 2010), Marcuschi (2008), Nascimento (2014) e Solé (1998) sobre a temática compreensão leitora consubstanciaram o embasamento teórico, fornecendo subsídio para análise dos mecanismos que integram os processos das estratégias cognitivas e metacognitivas dos sujeitos envolvidos nas interações comunicativas que se refletem na ação compreensiva. A observação entre a compreensão leitora e a colaboração do texto verbo-imagético é importante para o desenvolvimento do percurso do leitor no entendimento. Conforme Carvalho (2018, p. 24):

A noção de leitura é um processo desencadeado por um sujeito social e histórico situado, e esse sujeito constrói os sentidos do texto, tornando-se necessário expandir os limites do objeto observado e compreender que todo e qualquer objeto insere em si uma linguagem e, por meio dela, comunica o que quer que seja, para ser considerado um texto. Portanto, uma imagem, uma obra de arte, um poema ou uma página da *web* são textos, como tais, sujeitos à ação humana de ler e interpretar.

A análise da linguagem como expressão do conhecimento enquadra-se na linha que supõe que não nos expressamos bem porque não pensamos bem, deixando em desfalque os aspectos socioculturais que envolvem a linguagem. O outro aspecto, a linguagem como instrumento de comunicação, coloca a língua como um meio integrativo, do qual o leitor tira informações para seu universo de conhecimento.

Findando essa primeira parte, percebemos a concepção de linguagem como interação. Nessa abordagem, o sujeito é visto como agente proativo na interação. Observemos como as perguntas já se direcionam para o desenvolvimento da compreensão leitora:

Texto 2 – Gravidez precoce

Gravidez precoce

A gravidez na adolescência é considerada a que ocorre entre os 10 e 20 anos, de acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS). Apontada como uma gestação de alto risco decorrente das preocupações que traz à mãe e ao recém-nascido, a gravidez nesta faixa etária pode acarretar problemas sociais e biológicos. O Brasil apresenta elevados índices de adolescentes grávidas. Porém, o Ministério da Saúde indica que houve uma redução de 17% no número de mães entre 10 e 19 anos, no período de 2004 a 2015.



A adolescência é um período da vida rico em manifestações emocionais, caracterizadas por ambiguidade de papéis, mudança de valores e dificuldades em face da procura de independência pela vida. A gravidez na adolescência é muitas vezes encarada de forma negativa do ponto de vista emocional e financeiro das adolescentes e suas famílias, alterando drasticamente suas rotinas. A gravidez na adolescência pode trazer consequências emocionais, sociais e econômicas para a saúde

da mãe e do filho. A maioria das adolescentes que engravida abandona os estudos para cuidar do filho, o que aumenta os riscos de desemprego e dependência econômica dos familiares. Esses fatores contribuem para a perpetuação da pobreza, do baixo nível de escolaridade, do abuso e violência familiar, tanto à mãe como à criança. A situação socioeconômica, a falta de apoio e de acompanhamento da gestação (pré-natal) contribuem para que as adolescentes não recebam informações adequadas em relação à alimentação materna apropriada, à importância da amamentação e à vacinação da criança. Também é grande o número de adolescentes que se submetem a abortos inseguros, usando substâncias e remédios para abortar em clínicas clandestinas. Isso tem grandes riscos para a saúde da adolescente e até mesmo risco de vida, sendo uma das principais causas de morte materna. Essas ações acarretam prejuízos às crianças, gerando um impacto na saúde pública, além da limitação no desenvolvimento pessoal, social e profissional da gestante.

Atividades de Predição

1º momento – Apresentação da imagem sem o texto.

2º momento – Formulação de perguntas aos alunos sobre a imagem, ativando seu conhecimento prévio e possibilitando inferir sobre a imagem e as perguntas.

- Que personagens ilustram a imagem apresentada?
- Que relação existe entre a menina, a mulher e o brinquedo?
- A direção do olhar da mulher supõe alguma reação?
- Que objeto está sendo apresentado à adolescente?
- Essa situação é semelhante a alguma situação com que você convive/conviveu?
- Como seria a reação da sua família diante da notícia de uma gravidez indesejada?
- Na sua opinião, existe um diálogo aberto entre pais e filhos de como se prevenir de uma gravidez indesejada?
- O que impede uma jovem de buscar orientações médicas para evitar uma gravidez na adolescência?
- Você acha que existe respeito mútuo entre os parceiros jovens no momento da relação íntima?

Apresentamos esse segundo texto como outra proposta para a análise da compreensão leitora dos alunos do 9º ano do fundamental. Dessa forma, a aplicação deverá ser de natureza intervencionista, pois seu intuito é avaliar e promover o desenvolvimento da compreensão leitora, produzindo conhecimento para aplicação prática. Tendo em vista que a proposta de intervenção acontecerá no âmbito escolar e visa melhorar a prática pedagógica e consequentemente o aprendizado do aluno, ela assume o caráter de pesquisa-ação.

Alliende e Condemarín (1987) reforçam o arcabouço teórico sobre a temática da compreensão leitora já referenciada no estudo. Suas contribuições ressaltam que as circunstâncias sociopolíticas, culturais e históricas do leitor são fatores determinantes para a compreensão leitora. Esse elemento é outro fator engatilhador da compreensão leitora, que colabora para entendermos as dificuldades enfrentadas dentro da ambiência escolar e nos remete ao questionamento sobre o trabalho pedagógico desenvolvido para a compreensão leitora, pois é o ponto relevante dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) e da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), repercutindo nas séries finais do ensino fundamental e nas séries do ensino médio.

Diante dos apontamentos expostos pelos autores, reiteramos a real necessidade de facilitar as inferências, melhorando as estratégias de leitura e os horizontes de compreensão como elementos metacognitivos propícios ao fomento das ideias e à reconstrução da coerência.

Considerações finais

Para um trabalho mais direcionado e diferenciado, percebemos a necessidade de momentos de reflexão junto à equipe que compõe a área de Linguagens e Códigos sobre a compreensão leitora. Faz-se necessário realinharmos nossas práticas pedagógicas com ações mais efetivas, como a seleção de textos diversificados, sendo esses selecionados de acordo com o nível de proficiência leitora do aluno para serem trabalhados em sala de aula de forma sistemática, tendo também como foco a continuidade da leitura em casa como extensão para o fomento dos questionamentos que serão planejados pelo coletivo dos professores.

Essa estratégia de leitura está pautada teoricamente nas indicações dos autores que investigam o processo da compreensão leitora, como foi apontado ao longo do trabalho, em que inicialmente será incentivado o assunto abordado através da leitura, levando o leitor a seguir uma linha de raciocínio que resgate as trajetórias da leitura escola, familiar e social. No momento das trocas de ideias entre os professores no planejamento, serão traçadas diretrizes que encaminharão os alunos às discussões de assuntos de interesse coletivo, como nos textos 1 e 2 indicados no trabalho. Isso será feito a partir das coletas de sugestões dos próprios estudantes e dos temas selecionados pelos professores para fortalecer as perspectivas teóricas que introduzam os discentes nos questionamentos sociais.

O incentivo à leitura e à intensificação da compreensão leitora pode ser realizado também através da indicação de sessões de leitura programada no centro de multimeios

da escola, colocando o aluno no cerco da leitura, fazendo-o reconhecer a necessidade dela como crescimento estudantil e social. Quanto mais utilizarmos o espaço da escola como fomento de leitura, maior a possibilidade de alcançarmos resultados melhores na área de Linguagens e Códigos e demais áreas do conhecimento.

O contínuo uso do livro didático adotado pela escola, a utilização de textos complementares ao livro e as aplicações de questões que envolvam textos verbo-imagéticos devem ser incorporados ao contexto escolar e intensificados, para nortear o leitor diante dos percursos cognitivos que se centram no aluno. A escola, dentro da sua função de desenvolver o ensino e a aprendizagem do educando, deve explorar essas habilidades, tornando a prática leitora rotina na dinâmica escolar. Essas sugestões de atividades foram apenas iniciadas e propostas a partir das dificuldades recorrentes presenciadas dentro do ambiente escolar, por isso as reflexões acerca das ações que possam contribuir positivamente com o processo de ensino e aprendizagem se tornaram tão importantes para nós.

Referências

ALLIENDE, F.; CONDEMARÍN, M. *A leitura: teoria, avaliação e desenvolvimento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRASIL. *Guia de Implementação da Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, DF: MEC, 2018.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN*: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental – Língua Portuguesa. Brasília, DF: MEC, 1998.

CARVALHO, N. *O texto publicitário na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2018.

DASCAL, M. E.; WEIZMAN, E. Contextual exploitation of interpretation clues in text understanding an integrated model. In: VERSCHUEREN, J.; BERTUCCELLI-PAPI, M. (Ed.). *The pragmatic perspective*. Amsterdam: John Benjamins, 1987. p. 31-46.

DIONÍSIO, Â. P. (Org.). *Multimodalidades e leituras*: funcionamento cognitivo, recursos semióticos, convenções visuais. Recife: Pipa Comunicação, 2014.

DONDIS, D. *A sintaxe da linguagem visual*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

KATO, M. *O aprendizado da leitura*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

KLEIMAN, Â. Abordagens da leitura. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 13-22, 2004.

KLEIMAN, Â. *Oficina de leitura*: teoria e prática. 13. ed. Campinas: Pontes, 2010.

KLEIMAN, Â. *Texto e leitor*: aspectos cognitivos da leitura. 10. ed. Campinas: Pontes, 2007.

KOCH, I. V.; ELIAS, V. M. *Ler e compreender os sentidos dos textos*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MARCUSCHI, L. A. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola, 2008.

NASCIMENTO, S. S. O. *A construção multimodal dos referentes em textos verbo-audiovisuais*. 2014. 144 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará, 2014.

SCHNORTZ, A. L.; STROHNER, F. *Coleção clássicos da Linguística*. São Paulo: Contexto, 1985.

SILVEIRA, M. I. M. *Modelos teóricos e estratégias de leitura: suas implicações no ensino*. Maceió: UFAL, 2005.

SOLÉ, I. *Estratégias de leitura*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

O DIABO EUROPEU EM TERRAS AMERÍNDIAS NO SÉCULO XVI: UM ESTUDO A PARTIR DO TEATRO ANCHIETANO

Maycom Cleber Araújo Sousa

Fábio Eduardo Cressoni

Introdução

A EXPANSÃO MARÍTIMA PRATICADA POR PORTUGAL CONDUZ O império às terras brasileiras. Nesse processo de busca pela conquista de novos domínios no século XVI, os lusitanos chegam à América. Após a conquista do novo território, o império luso quinhentista, graças ao regime do padroado, faz com que os missionários da Companhia de Jesus desembarquem em solo brasileiro, tendo a responsabilidade de catequizar os indígenas que aqui residiam, tornando-os aptos a serem inseridos no corpo social português.

Neste texto, analisaremos o encontro entre jesuítas e povos indígenas no Brasil colonial, buscando compreender a percepção jesuítica do outro. Dito de outra forma, buscaremos entender como o missionário pertencente à ordem inaciana concebia o outro, bem como compreender a alteridade jesuítica. Para tanto, temos como objeto de estudo o *Auto da Festa de São Lourenço* (1583), escrito por José de Anchieta.

A metodologia utilizada para o estabelecimento de nosso estudo é a análise documental, em um recorte es-

pecífico para pesquisas em história da educação. Esta abordagem metodológica, de acordo com França (1997), exige que o historiador busque entender como os homens compreendiam o seu próprio tempo; portanto, não se trata apenas de catalogar e analisar os fatos contidos na documentação selecionada, isto porque, segundo o autor, estes possibilitarão ao pesquisador a constatação de sintomas que poderão ou não o conduzir a um diagnóstico, dependendo do tratamento dado a estes, por isso mesmo é necessário ao historiador considerar o contexto de elaboração da documentação analisada, assim será possível chegar a diagnósticos sobre o tempo histórico a que se propõe historiar.

Dessa forma, é necessário compreendermos que:

[...] cada momento histórico se reveste de uma atmosfera mental, presente nos mais insignificantes fatos, e que o historiador não pode ignorar, sob pena de transpor insensivelmente juízos e impressões do tempo em que vive para os tempos em que estuda. Precisa vacinar-se contra o anacronismo, não na apreciação do fato que é sempre eminentemente pessoal e contemporânea do historiador, mas a falsa atribuição da mentalidade de seus contemporâneos aos homens do passado. (FRANÇA, 1997, p. 17).

Para não incorrer em anacronismos, Cressoni (2008) postula que o pesquisador deve partir para a análise dos documentos selecionados fazendo a si mesmo algumas indagações. Perguntas como: quem produziu o documento? Quando? Qual o contexto da produção deste? Qual a intenção de quem o elaborou? A quem destinava-se tal documento? Essas questões devem nortear a análise do historiador a fim de

que seja conduzido ao sentido de se fazer história, a saber: a compreensão do próprio homem.

Dividimos este texto em dois momentos, sendo o primeiro deles uma breve contextualização de nosso objeto de estudo, trazendo dados sobre o *Auto* redigido por Anchieta. Em um segundo momento, apresentamos uma discussão acerca da tradução do outro proposta pela Companhia de Jesus. Nesse momento, realizaremos nossa análise a partir das contribuições de Hartog (1999), discutindo algumas categorias de tradução propostas por esse autor.

O Auto da Festa de São Lourenço

O teatro aparece na Idade Média como ferramenta de difusão das ideias do cristianismo entre diferentes sociedades. Segundo Lima (2016), o teatro é responsável por trazer aos palcos a presença do diabo e do inferno, fazendo com que o mal chegasse à cabeça das pessoas, criando um cenário próprio para a atuação do missionário jesuíta. Um exemplo disso é o teatro vicentino, que apresenta esse personagem operando em diversos papéis: em alguns momentos, como juiz; às vezes, como acusador ou ainda como ludibriador (FURLAN; TOLEDO, 2013). Na modernidade, encontraremos também esse mesmo fenômeno de transplantação, de acordo com Delumeau (1989), seja na Europa ou mesmo nos domínios reinícolas além-mar.

Nos novos domínios portugueses na América, os jesuítas lançaram mão dessa transplantação do diabo europeu para as novas terras, com o intuito de criar o cenário adequado para sua atuação missionária (BOSI, 1992; CRESSONI, 2013;

MELLO E SOUZA, 1993; RAMINELLI, 2001; VAINFAS, 1995). Com esse fenômeno de transplantação, nas representações teatrais realizadas pelos jesuítas e, por assim ser, por José de Anchieta, foram incorporadas práticas dos povos indígenas com o intuito de demonizá-las e, portanto, colocá-las como práticas errantes, fazendo alusão ao próprio diabo. É pertinente salientar que o objetivo da missionação não era apenas o de salvação das almas dos índios, e sim de torná-los aptos a serem incorporados à organização social imperial lusitana quinhentista, a partir da catequização e conversão.

Optamos por analisar o *Auto da Festa de São Lourenço* pela possibilidade de encontrar dados importantes sobre a organização social indígena no Brasil colonial, bem como de identificar elementos que nos possibilitem perceber problemas relativos à formação social brasileira do século XVI.

Uma vez que podemos encontrar no texto as ideias de “[...] religiosidade, da moral, da estética artístico-teatral, da pedagogia europeia, que chega às terras brasileiras por intermédio de Anchieta, bem como pelos colonizadores [...]”, e que foram de encontro à realidade do Brasil quinhentista: “[...] uma cidade e um Colégio encravados em meio à mata selvagem” (HERNANDES, 2012, p. 25). Por essas características apresentadas por Hernandez (2012), surge a necessidade, a partir da óptica do colonizador, da conversão e adaptação dos índios à forma de ser lusitana quinhentista.

Anchieta, ao criar personagens indígenas representando-os como se fossem demônios, objetivava promover em seus espectadores, ou seja, nos próprios índios, o desejo de mudança, uma vez que, para o missionário, estes eram praticantes de ações próprias do próprio diabo europeu,

agora transplantado para as terras do Novo Mundo (HERNANDES, 2012). Dito de outra forma, o missionário buscava realizar uma tradução do outro (HARTOG, 1999) a partir de seus próprios termos, objetivando promover um desvio sistemático em seu espectador.

O *Auto* foi escrito por Anchieta em um jogo de idiomas em que apareciam o tupi, o português e o castelhano. Segundo Hernandez (2016), Anchieta estava imbuído de duas intenções, sendo a primeira destas o anseio de atender às demandas de todos os espectadores, uma vez que:

Nas festas religiosas nos aldeamentos, além da presença dos moradores locais, padres, índios cristãos, catecúmenos ou prisioneiros, que falavam a língua geral, contava-se ainda com a presença de religiosos recém-chegados, homens do governo, viajantes e militares, que eram portugueses ou espanhóis e não conheciam o tupi. (ANCHIETA apud HERNANDES, 2016, p. 1).

O segundo objetivo, ainda de acordo com Hernandez (2016), consistia em uma das principais características do teatro de moralidades, que era realizar crítica a determinadas culturas a partir de variações linguísticas, o que possibilitaria inferiorizar uma cultura em detrimento da outra. Consoante Hernandez (2016), padre Cardoso, ao encontrar no caderno do próprio Anchieta o segundo ato numerado, realizou a sua separação em cinco atos. Dessa maneira, o primeiro ato, escrito em castelhano, desenrola-se a partir da representação do martírio de São Lourenço. Nesse ato, o santo é queimado vivo em uma grelha. Continuando a divisão proposta, no segundo ato ocorre uma das principais características de moralidades, uma luta entre o bem e o mal,

sendo que o primeiro é representado pelo missionário e o segundo, pelos indígenas, no caso, “[...] os índios tamoios, os pajés, velhos e velhas que não obedeciam aos padres” (GAMBINI apud HERNANDES, 2016, p. 3).

No terceiro ato, Anchieta apresenta uma variação linguística muito forte, buscando, de acordo com Hernandes (2016), fomentar uma crítica à cultura indígena. É nesse ato que os demônios, agora presos por São Lourenço e São Sebastião, são incumbidos de matar os imperadores Décio e Valeriano, algozes de São Lourenço.

No quarto ato, surgem personagens que fazem alegorias ao temor e ao amor de Deus. Estas, segundo Hernandes (2016, p. 4), “[...] anunciados pelo personagem do anjo, falam em castelhano, o que demonstra que fora preparado para um público mais culto”. No último ato, aparece uma das principais características do teatro de Anchieta, a dança dos doze meninos, que, apesar de se desenrolar a partir de técnicas de canto e respiração portuguesas, é escrita em tupi (HERNANDES, 2016).

O diabo europeu em terras ameríndias: a salvação da alma indígena a partir da óptica missionária inaciana

A injunção narrativa jesuítica encontra o seu ponto de início no Novo Mundo, a partir de práticas expostas por José de Anchieta através dos personagens dos demônios Aimberê, Saravaia e Guaixará. Estes demonstram o surgimento de circunstâncias prefigurativas da transplantação do diabo europeu para terras ameríndias.

Dessa forma, a injunção coloca os demônios e, por consequência, os índios como o oposto do missionário, que,

por sua vez, graças à universalidade de sua religião, porta a verdade absoluta. Por assim ser, a mentira, presente nas práticas que norteavam a forma de ser indígena, encontra sua base de sustentação na argumentação oral praticada pelos inacianos.

De acordo com Certeau (1982), a palavra, a partir da concepção moderna ocidental, é capaz de transformar a mentira em verdade. Assim:

[...] a asserção indígena se fixará como fábula (Faria = Falar), composta de alegorias dissonantes aos princípios missionários ligados à expansão do Império português. Seu portador, o caraíba, ganhará novos contornos. Posto à margem, tais quais os sentidos da palavra que porta, esse personagem representará justamente os pontos que compõem a deriva indígena: adjunção, desvio e, conseqüentemente, negação dos princípios básicos do cristianismo e da civil lusitana. (CRESSONI, 2013, p. 23).

Segundo Hansen (1995), a narrativa jesuítica seguia, portanto, uma ordem determinada, obedecendo aos ideais de uma universalidade católica, fundamentada na certeza da necessidade da salvação do outro, sendo o missionário o responsável pela condução desse outro à salvação. Logo, o que está prescrito no texto do teatro anchietano é um conjunto de ideias pragmáticas que estão relacionadas à sociedade encontrada nos trópicos, que, por consequência, é o oposto do colonizador, como também do evangelizador, como pode ser percebido através da ferramenta da descrição utilizada por Anchieta em seu texto.

Os personagens Guaixará, Aimberê e Saravaia representam exatamente o inverso do padre jesuíta, fazendo com

que as diferenças descritas sirvam como ponto de partida para a missão, uma vez que as ações praticadas por esses personagens consistem em um vasto vocabulário desconhecido pela ordem, o que possibilita a Anchieta, pela exploração das diferenças, desenvolver um discurso típico da alteridade jesuítica, que se fixa, por sua vez, na demonização da alma do outro.

De acordo com Cressoni (2013), essa demonização da alma do índio ocorre a partir da tentativa do jesuíta de unir o sujeito – no caso, o índio brasileiro – ao verbo empregado no diálogo, ou seja, essa demonização da alma do outro busca conduzir o índio ao contato com o autor da salvação (Deus).

A busca do missionário era a de conduzir o indígena a ser uma nova criatura, transformada, digna de um relacionamento com o seu Deus. Dessa forma, a alteridade jesuítica nos leva ao que Hartog (1999) convencionou denominar de desvio sistemático. Observando a produção de Anchieta, é possível perceber que, ao colocar o desvio de forma antecedente ao predicado inaciano, isso indica que todas as práticas culturais e simbólicas dos povos autóctones do Novo Mundo seriam interpretadas a partir da existência de uma conformidade com o seu homólogo no mundo europeu.

É válido destacarmos que não nos preocupamos aqui em apenas avaliar fragmentos de descrição do outro praticada por Anchieta no *Auto da Festa de São Lourenço*, buscamos ir além disso, ao tentarmos compreender os termos que servem como base para essa descrição. De acordo com Hartog (1999), é necessário que entendamos como se dá a relação entre o saber compartilhado e o que está enunciado, pois, assim o fazendo, conseguiremos compreender as con-

dições que possibilitam a ação de um grupo sobre o outro, propiciando, além disso, a tradução do seu outro, que, por sua vez, representa o seu inverso.

Os métodos de tradução, bem como as características desta utilizadas por Anchieta no auto em estudo, para traduzir o índio brasileiro do século XVI, possibilitam-nos compreender a demonização da alma destes, no teatro, a partir dos personagens dos demônios, bem como tornam “[...] viável uma exposição inteligível dos elementos de ligação da sintaxe jesuítica no campo da construção de seu espelho indígena” (CRESSONI, 2013, p. 25).

Através da inversão dos termos utilizados para a descrição, é possível chegar à tradução das diferenças identificadas nesse processo, desde que se fundamente em uma alteridade transcrita, tendo como ponto de início um anti-próprio, conforme indica Hartog (1999).

Dessa maneira, podemos identificar índios e jesuítas envoltos em uma dinâmica específica, sendo que, justamente pelas diferenças apontadas entre ambos, o missionário passa a descrever pura e simplesmente sua forma de ser e, por isso mesmo, o seu outro, que é oposto a si. No início do segundo ato, Anchieta (1973, p. 7) apresenta essa característica na fala de Guaixará, em que o mesmo fala sobre as virtudes dos padres europeus, bem como sobre as características errantes dos indígenas:

GUAIXARÁ

Esta virtude estrangeira
 Me irrita sobremaneira.
 Quem a teria trazido,
 com seus hábitos polidos
 estragando a terra inteira?

Anchieta (1973, p. 8-9) continua a demonstrar o inverso das virtudes do evangelizador em outra fala desse demônio:

A moçada beberrona
trago bem conceituada.
Valente é quem se embriaga
e todo o cauim entorna,
e à luta então se consagra.
Quem bom costume é bailar!
Adornar-se, andar pintado,
tingir pernas, empenado
fumar e curandeirar,
andar de negro pintado.
Andar matando de fúria,
amancebar-se, comer
um ao outro, e ainda ser
espião, prender Tapuia,
desonesto a honra perder.
Para isso
com os índios convivi.
Vêm os tais padres agora
com regras fora de hora
prá que duvidem de mim.
Lei de Deus que não vigora.
Pois aqui
tem meu ajudante-mor,
diabo bem requemado,
meu bom colaborador:
grande Aimberê, perversor
dos homens, regimentado.

São justamente as diferenças que os colocam em um jogo de relações em que uns são os protagonistas e os outros, os antagonistas. Dessa forma, podemos conceber o agir jesuítico como um movimento cíclico, fixado exatamente pelo processo da inversão. Sobre isto, Certeau (1982)

informa que o caminho percorrido pelos evangelizadores pertencentes a essa ordem os conduz a um retorno ao ponto de início da missão, ou seja, à ação deles, bem como as descrições resultantes destas os conduzem a um caminho de volta, a partir da mediação do outro, de si, para si próprio (CRESSONI, 2013).

Assim sendo, a inversão é operada referencialmente a partir de um esquema em que, em um primeiro momento, são identificadas e reconhecidas as diferenças, para posteriormente, em um segundo momento, executar-se a tradução destas. Portanto, como afirma Cressoni (2011, p. 26):

As práticas simbólicas exercitadas pelos missionários se tornarão ponto de partida para a conversão da diferença em inversão, expressa pela suposta ideia de uma universalidade cristã, generalizante e, portanto, detentora da capacidade de alcançar outras experiências históricas, modificando-as.

Hartog (1999) apresenta ainda outra ferramenta disponível para a execução da tradução do outro. De acordo com o autor, a comparação nos dá a possibilidade de utilização de um esquema que se pauta na catalogação de semelhanças e diferenças, em que o resultado é um processo de classificação dos grupos. Dessa forma, “[...] a composição entre o além e o aquém denota, obrigatoriamente, que o segundo elemento integre o saber compartilhado pelas práticas simbólicas da ideologia luso-cristã” (CRESSONI, 2013, p. 26). Assim, a partir da comparação, as diferenças vão sendo eliminadas, até chegar ao ponto de se promover um desvio sistemático na produção dos textos que retratam o grupo que foi traduzido.

Nessa esteira, Hartog (1999) propõe a comparação como ferramenta de tradução do outro a partir de dois pressupostos básicos: a aproximação e a transferência. Para seguir esses pressupostos, o autor apresenta quatro símiles específicos, os quais são organizados como a seguir: *similitudo per contrariam*; *similitudo per negationem*; *similitudo per brevitatem*; e *similitudo per collationem*.

A alteridade jesuítica está calcada na ideia de identificação do outro, partindo de seus elementos contrários a si, para, em um segundo momento, negá-los e, por fim, descrevê-los de forma generalizante. Existe ainda uma última similitude, denominado por Hartog (1999) de paralelo. Segundo o autor, esta possui a função de expor ao outro os códigos simbólicos existentes no processo. Sendo tidos como uma representação do real, os paralelos deverão servir para uma compreensão do seu outro, projetada no outro pela ação da palavra, bem como da escrita cristã.

Esse esquema de tradução do outro deverá ocorrer por um esquema de visão analógica em que o processo se dará a partir do seguinte esquema: “[...] a será para b o que c deverá representar para d, ou seja, temos, pois, um paralelo estabelecido a partir de quatro termos, interligados em dois pares” (CRESSONI, 2013, p. 26). Assim, a comparação usada de forma analógica servirá para executar a tradução do outro, fazendo dimensionáveis os códigos simbólicos desse outro ao próprio missionário.

A demonização da alma indígena realizada por Anchieta no *Auto da Festa de São Lourenço* pode ser compreendida, de acordo com Cressoni (2013), como uma analogia ao mesmo diabo existente no território europeu, agora transplantado para terras ameríndias. Nas palavras do autor:

O demônio abrigado é, igualmente, identificado nos trópicos a partir de uma analogia que o assemelha a outro querubim de asas quebradas, neste caso europeu. Os feitos sabáticos do Velho Mundo são, igualmente, ressignificados, tomando como ágamo o caraíba, que, entre a ortopraxia demonológica inaciana, é relido como um homem maléfico, capaz de se associar às mais diversas vontades diabólicas no Novo Mundo. (CRESSONI, 2013, p. 27).

No caso do *Auto da Festa de São Lourenço*, esse demônio transplantado da Europa para o Brasil é apresentado logo no segundo ato:

Quem é forte como eu?
 Como eu, conceituado?
 Sou diabo bem assado.
 A fama me precedeu;
 Guaixará sou chamado.
 Meu sistema é o bem viver.
 Que não seja constrangido
 O prazer, nem abolido.
 Quero as tabas acender
 Com meu fogo preferido
 Boa medida é beber
 Cauim até vomitar.
 Isto é jeito de gozar
 A vida, e se recomenda

A quem queira aproveitar. (ANCHIETA, 1973, p. 8).

No trecho supracitado, Anchieta (1973), a partir desse fenômeno de transplantação do diabo das terras da Europa para o Novo Mundo, apresenta a forma de ser indígena, demonizando-a e, portanto, colocando-a como inerente ao próprio diabo. Dito de outra forma, o índio brasileiro, praticante de ações consideradas errantes pelo jesuíta, é neces-

sitado de salvação ou ainda de uma mudança de rumo em sua vida.

Considerações finais

O fenômeno de transplantação do diabo europeu para as terras ameríndias pode ser compreendido como uma espécie de fio condutor do processo de comunicação entre os grupos postos em contato. Assim sendo, tendo a religiosidade como elemento simbólico compartilhado, mesmo que de maneiras distintas, entre ambos se desenrola o processo de mediação cultural, em que o missionário é o agente mediador desse processo.

Com esse papel de executar a mediação, Anchieta (1973) utiliza-se do teatro para executar os processos de tradução dos indígenas, objetivando, através desses mecanismos de tradução, promover um desvio sistemático em seus espectadores. Dito de forma diferente, ao demonstrar aos indígenas as suas próprias características, o seu próprio estilo de vida, bem como sua organização social, e os contrapor aos pertencentes aos evangelizadores, como também à coroa lusitana, o autor do *Auto*, a partir de uma retórica da alteridade, buscava a conversão do outro. Logo, a partir da aceitação do catolicismo como religião única e verdadeira, que é capaz de conduzir o homem a ter um relacionamento com o seu Deus, Anchieta (1973) garantia não somente a salvação desses indígenas, como também a integração deles ao corpo social imperial lusitano quinhentista, garantindo, para além disso, a sua própria salvação.

Portanto, todo o processo de missionação inaciano estava imbuído de um objetivo muito maior do que a salvação

das almas dos indígenas e muito maior ainda do que a integração deles ao corpo do império, objetivava, na verdade, a salvação do próprio missionário.

Referências

ANCHIETA, J. *Auto representado na Festa de São Lourenço*. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973.

BAILLY, A.; BRÉAL, M. *Dictionarie étymologique latin*. Paris: Hachette, 1885.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CRESSONI, F. E. *A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz*. 2013. 165 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2013.

CRESSONI, F. E. *Educação de escravos africanos: uma leitura de Vieira*. 2008. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2008.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FRANÇA, E. O. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FURLAN, J.; TOLEDO, C. A. O teatro de José de Anchieta: uma análise por temas. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA DO PPE, 2013, Maringá. *Anais...* Maringá: UEL, 2013. p. 1-19.

HANSEN, J. A. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega - 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 38, p. 87-119, 1995.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HERNANDES, P. R. José de Anchieta, o teatro e a educação dos moços do Colégio de Jesus na Bahia do século XVI. *Revista HISTEDBR*, Campinas, n. 47, p. 24-42, 2012.

HERNANDES, P. R. Leitura do *Auto de São Lourenço de José de Anchieta*: teatro e pedagogia no aldeamento. *Hispanista*, Niterói, v. 17, n. 5, p. 1-15, 2016.

HERNANDES, P. R. Os exercícios espirituais e o teatro. In: PAIVA, J. M.; BITTAR, M.; ASSUNÇÃO, P. (Org.). *Educação, história e cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007. p. 59-72.

LIMA, F. W. R. Anchieta e os aspectos residuais do diabo medieval no *Auto da Festa de São Lourenço*. *Revista Letras*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 359-375, 2016.

MELLO E SOUZA, L. *Inferno atlântico*: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NAVARRO, E. A. *José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RAMINELLI, R. Império da fé: ensaios sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. F. (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 225-247.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NOTAS INICIAIS DE UMA PESQUISA SOBRE RESSONÂNCIAS MOURAS NA MÚSICA DE ELOMAR

Valdinez Claudio Oliveira da Silva

Larissa Oliveira e Gabarra

Introdução

AS EXPERIÊNCIAS DE UM VIAJANTE SERTANEJO PODEM DESPERTAR o interesse sobre as raízes históricas da cultura nordestina, especialmente quando se conhece a região do Cariri e Araripe. Nessa região é possível vivenciar certas manifestações que soam no imaginário popular brasileiro, tais como: as romarias com suas cantigas, o movimento de bandas caçais, como a dos Irmãos Aniceto do Crato, no Ceará (CE), o canto plangente dos penitentes da Irmandade da Cruz de Barbalha/CE, o Cego Oliveira, que tocava sua rabeca e cantava inúmeras cantigas, como o Romance de João de Calais, no caminho do Horto em Juazeiro do Norte/CE.

Vivenciar essas manifestações populares descortina a ideia produzida de sertão e possibilita a construção de uma nova ideia. Um sertão mais intenso, cujas histórias parecem ter uma longa e antiga linhagem ancestral. Diante desse repertório cultural, a música é o foco deste capítulo. Sem sombra de dúvida, a música desse ambiente é carregada de um enredo próprio, que aproxima a sonoridade da gestualidade,

da narrativa e do cenário, como visto em certos benditos entoados pelos romeiros quando vão a Juazeiro/CE, ou mesmo na obra de Ariano Suassuna, cada um numa construção artística bastante diferente.

Nesse sentido, a obra de Elomar é sintomática, pois em suas músicas agrega a produção de uma ideia de sertão com a produção por meio de aspectos das manifestações populares. O trabalho do cantor e compositor baiano Elomar Figueira Mello tem um caráter singular no conjunto da música contemporânea produzida no Brasil, entre outros, como Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro, Anastácia, Marinês, Trio Nordestino, Quinteto Armorial, Banda de Pífanos de Caruaru. Referências rítmicas como o baião, ciranda, cavalo-marinho, coco de roda, embolada, forró, frevo, repente, xaxado, xote e alguns gêneros da cantoria, como aboio, chula, coco, desafio, mourão, etc., são especiais para o diálogo com a obra e sua análise de Elomar.

Embora haja uma grande diversidade de composição, nessas referências existe um elemento comum que norteia a música tradicional nordestina: a memória. A memória que se traduz nas composições como uma melodia saudosa que está presente em boa parte das canções de Luiz Gonzaga quando se refere ao Nordeste como um lugar desejado, mas que permanece num estado pretérito. No caso do Quinteto Armorial, pode-se dizer que esse sentimento saudoso se materializa em forma de sons. Sons de um passado que se misturam com o presente, o que acontece também com as bandas de pífanos.

A herança moura

A partir dessas experiências musicais, considero que Elomar reúne várias dessas vertentes culturais nas suas composições, quando falam de um sertão que talvez tenha ficado num tempo remoto, junto aos sons que fizeram uma travessia de séculos e se reencontram transfigurados em canções nordestinas contemporâneas. Elomar lança mão de elementos culturais mouros presentes na cultura popular nordestina para retratar nas suas músicas o sertão: a caatinga e a experiência sertaneja. Elementos temperados de saudade, lembrança, esperança, solidão, alegria do inverno (denominado de período das chuvas) e tristeza como consequência da seca na vida do sertanejo (a presença da fome), que estão presentes tanto no gênero musical cantoria quanto na temática à exaltação do retirante, do trabalho sertanejo, da própria existência/sobrevivência desse, dos modos de vida, do trajar, do se transportar/retirar-se, das angústias, dos desejos, dos destinos, do amor e da morte, além do uso da oralidade transpassando as narrativas representadas, como as referências para a construção da composição.

Pensar na cultura moura ou nas culturas mouras ressoando no sertão nordestino desenhado na música de Elomar só foi possível por ser inevitável inquirir sobre o caldeirão cultural que se avoluma intensamente no Nordeste brasileiro. A maioria das pesquisas sobre o trabalho de Elomar constata uma gênese cultural ibérica, de forma genérica. Mas quem dominava a Península Ibérica antes das navegações? Vários estudos indicam que, vindos do norte da África, os berberes, também conhecidos como mouros, dominaram

politicamente a Península por 800 anos e conseqüentemente dominaram culturalmente também, deixando a marca de seus hábitos (e não só) nas práticas da Península. A partir daí, outras questões surgem: por que os mouros não aparecem normalmente como influenciadores na Península? Por que são silenciados? Muitas análises sobre a obra de Elomar dão exemplo desse silenciamento. Esta pesquisa procura descobrir um pouco dessa desvalorização da origem cultural dos mouros na ideia de Nordeste, mas principalmente em compositores como Elomar.

Os mouros são povos africanos, principalmente os berberes (homens livres), que habitam na região onde ficam hoje o Marrocos, Argélia e Tunísia. Falam a língua berbere de origem afro-asiática e são considerados os povos mais antigos do continente africano, com aspectos culturais próprios. Os principais grupos linguísticos berberes pertencem a etnias bem diversas, como tuaregues, tamazights e chleuhs, além dos chaouias, rifains e kabyles, habitantes dos oásis do Saara. No princípio, eram nômades com economia baseada no comércio de tecido, alimentos, sal, artesanato e joias. Usavam o camelo, animal adaptado ao deserto, para transportar suas mercadorias e os oásis para descansar das longas viagens. O termo “mouro” vem do latim “*maures*”, que significa “negro”, em relação à pele escura desses povos dominados pelo Império Romano ainda no século I antes de Cristo (a.C.). Os “mouros” se estenderam por toda a Berberia até o início da Idade Média, quando o termo adquiriu um sentido particular: o de berberes não romanizados. Na Idade Média, a mesma palavra “mouro” vai servir para designar todos os muçulmanos do Magreb (Ocidente), isto é, do norte do continente africano.

No início do século VIII depois de Cristo (d.C.), esses povos norte-africanos se converteram ao islamismo após o contato com árabes vindos do Oriente Médio para espalhar o islão, religião do profeta Maomé (RODRÍGUEZ, 2019). Ao conquistarem a Península Ibérica, levaram consigo o islamismo e também toda uma técnica arquitetônica, matemática e filosófica que contribuiu para a formação da cultura ocidental. A sua cultura tinha se firmado na Ibéria por oito séculos. Os mouros foram definitivamente expulsos da Península somente às vésperas das grandes navegações, em 1492, pelos conhecidos reis católicos Fernando e Isabel (RESTON, 2008). Mesmo assim, eles ali deixaram uma forte herança cultural, expressa nas manifestações populares, mas também na arquitetura e nas artes. Os ecos dessa permanência moura na Península Ibérica chegaram ao Brasil ainda com as primeiras caravelas portuguesas, nas práticas e representações marcadas na memória do colonizador, como afirma Cascudo (1984, p. 15): “Não dizíamos árabe ou sarraceno, mas mouro, o nome mais constante na Península Ibérica, lembrando os berberes, mouros históricos, reinando na Espanha, vivos na recordação lusitana, Ifriqiya e Maghreb”.

Os berberes, apesar de serem confundidos com os árabes, são um povo com marcas identitárias e especificidades. Evidentemente que eles foram influenciados pelos árabes, que os influenciaram durante todo o processo histórico e político da expansão muçulmana. Os berberes islamizados se tornaram conhecidos por mouros na Idade Média. Fruto de um longo processo de contato entre várias culturas e povos, desde a Ásia, passando pela África e Península Ibérica,

até chegar às Américas, por meio da colonização, aportando no Nordeste brasileiro, a partir do século XVI.

Dessa maneira, o Nordeste brasileiro não é um mero receptor da longínqua cultura árabe, mas um receptor da amálgama cultural que fundamentalmente tem sua composição calcada no norte do continente africano, nas experiências dos berberes. Talvez seja esse aspecto que amplie a imensa dificuldade, durante muito tempo, para identificar esses elementos negros, mouros, africanos no imaginário do Nordeste. No máximo, reconhecemos os elementos culturais vindos dos portugueses. No entanto, podemos dizer que o Nordeste recebeu uma forte herança dos componentes culturais do universo mouro. Esse é um dos motivos pelos quais é possível investigar as composições de Elomar, não pelo viés de uma síntese da cultura ibérica, e sim pelos indícios mouros presentes na obra do artista (embora o próprio artista pareça não ser consciente desses aspectos).

A obra de Elomar Figueira Mello tem o sertão como geografia mítica e simbólica aparente na sua produção musical, envolvendo temáticas e sonoridades reinventadas e povoadas por elementos culturais mouros. Para entender essas ressonâncias longínquas, a pesquisa se desdobra em compreender a forma e o conteúdo da estética do sertão, em decifrar o diálogo dessa estética com a literatura e a história, de modo a fortalecer os estudos culturais da música popular moura, ressaltando suas tradições e valores como um patrimônio sonoro cultural do país, e em enriquecer o lugar de debate sobre as referências sonoras, ampliando o conhecimento das nossas matrizes culturais, especialmente o reconhecimento dos aspectos culturais mouros.

Contexto histórico de produção de Elomar

Para compreender melhor o contexto histórico da produção do compositor na busca pelas raízes da cultura do sertão nordestino, é preciso lembrar alguns movimentos culturais feitos por intelectuais no Brasil no século XX que, ao observar as culturas populares locais, valorizaram-nas como aspectos da identidade brasileira. Assim, lançamos mão de importantes marcos históricos culturais que, em forma de movimentos artísticos, trouxeram estas discussões à tona, sobretudo na literatura, na música e nas artes plásticas. O movimento modernista brasileiro nos anos de 1920 trouxe numa de suas correntes essa busca por uma “originalidade” na arte, segundo aponta Bernardo Élis (ÁVILA, 2013), quando investe numa espécie de retorno a elementos de uma cultura nacional fincada em manifestações que põem em realce, por exemplo, a oralidade, os regionalismos, as lendas: “É a oralidade que leva à temática pelos problemas locais que agita e anima” (ÁVILA, 2013, p. 88). Do ponto de vista específico das relações entre a música e o movimento modernista, podemos ressaltar que o viés também persegue o fio condutor de uma origem das influências “afro-espanholas” (mouras) que de alguma forma moldam os ritmos que deram origem à música brasileira (ÁVILA, 2013).

Outro marco que podemos destacar ocorreu após o fim Segunda Guerra Mundial (1939-1945), que teve impacto importante na forma de pensar culturalmente a região Nordeste. Entre os anos de 1950 e 1970, houve uma série de movimentos artísticos culturais que buscavam a consolidação de uma identidade cultural para o Brasil. No final dos anos

1950, no governo de Miguel Arraes, um grupo de intelectuais dá início a estudos sobre a construção de uma identidade local a partir do eixo Pernambuco – Paraíba. Foi por isso que Ariano Suassuna foi da Paraíba para Pernambuco para estudar, por conta dessa pujança cultural que criava espaços de diálogos entre as culturas populares e os intelectuais nos anos 1960, principalmente em Pernambuco, mas que também ocorreu na Bahia e se desdobrou por todo o Brasil.

Então, Ariano Suassuna (2013), sendo um preeminente defensor da cultura nordestina brasileira, idealiza e cria o Movimento Armorial, que é a construção de uma estética que procura mostrar de forma erudita o que é popular, numa proposta de realizar uma arte brasileira erudita a partir de elementos populares da nossa cultura, orientando para esse fim todas as formas de expressões artísticas, como música, dança, literatura, artes plásticas, teatro, cinema, arquitetura, entre outras manifestações artístico-culturais.

Nesse contexto cultural, surge uma sequência como aquela da “Cantoria”, com Elomar, Geraldo Azevedo, Vital Farias e Xangai. Todos eles têm em comum esse modo de fazer música marcado pelo resgate ou construção de uma estética “original” nordestina. A formação do compositor Elomar é importante para pensar a criação e construção de sua obra entre os anos 1960 e 1980. Nos anos 1960, em Salvador, também havia uma efervescência cultural que deve ter impactado na forma de compor de Elomar enquanto estudava Arquitetura na Universidade Federal da Bahia (UFBA) entre 1959 e 1964.

Edgard Santos, reitor da UFBA, esteve ligado ao projeto nacional de cultura, especialmente à forma de uma

discografia da Bahia, mas também ligado à atmosfera e efervescência cultural no Brasil que coloca o tema popular no nacional ou nacional popular em um debate de construção de um projeto de cultura. Ele concebeu a proposta ambiciosa no campo das artes, promovendo a vinda para Salvador de conceituados intelectuais e artistas de várias partes do mundo, como o alemão Hans-Joachim Koellreutter, que dirigiu a Escola de Música, os suíços Walter Smetak e Ernst Widmer, para coordenar os Seminários de Música da Bahia. Conforme Gilberto Mendes (apud ÁVILA, 2013, p. 133):

Logo após o término da Segunda Guerra Mundial houve a primeira tentativa de uma nova música brasileira, partindo de um grupo de compositores dentre os quais se destacavam Claudio Santoro, Guerra Peixe e Eunice Catunda, reunidos em torno do Prof. Koellreutter.

Certamente a experiência de Elomar no sertão juntamente com toda essa efervescência que ele vivenciava impactaram na sua forma de compor. Assim, os gêneros musicais, os temas cotidianos e os anseios sertanejos tornaram-se material para a composição das músicas do artista, que via nessa cultura popular sertaneja os elementos necessários para criar, tal como Ariano Suassuna, o diálogo do popular com o erudito. A originalidade deste estudo está em afirmar que a forma de tocar, as temáticas abordadas, a narrativa e a oralidade presentes no trabalho do músico baiano são ressonâncias mouras.

Como olhar para as ressonâncias mouras na música de Elomar

Elomar mescla a música erudita com as sonoridades das tradições musicais dos violeiros, dos cantadores, dos repentistas e daquelas tradições presentes nas festas religiosas, concebendo uma nova estética, como a do Movimento Armorial, quando usa o violão como instrumento central que não assume somente a comum postura de acompanhar a harmonia para o canto, mas paralelamente também segue a mesma linha melódica do canto e apresenta pequenas variações em contraponto com a voz. Além disso, a maneira de tocar o violão com a corda presa, com o baixo em Lá – costume presente apenas no Nordeste brasileiro –, que se prende a afinação do violão à distensão da nota, diz respeito a elementos mouros. Esses aspectos foram ressaltados pelos berberes com a islamização, que traz as subdivisões de semitons. Também tem a mesma influência o uso de campos harmônicos de tonalidades menores (escala e acordes), podendo entrar outros acordes, ao mesmo tempo que o campo harmônico continua funcionando como uma base do raciocínio sonoro.

Pensar essa problemática pode ser tendencioso quando levantada a partir da ideia de origem, por isso é preciso identificar que não se trata de buscar uma origem, mas sim de apontar a ressonância, os ecos culturais de um povo. A partir do pensamento de autores como Deleuze, Nietzsche e principalmente Rancière, é possível fazer uma interpretação analítica da obra em estudo, do ponto de vista dos processos de composição – letra e música – e da temática que emoldura e materializa a obra.

O pensamento de Rancière (2005) implica a configuração de restituição, de estabelecimento de uma partilha política através da obra de Elomar. A “Partilha do sensível” nos ajuda na relação da construção da obra, dos saberes e dos sentidos da cultura analisada. Esse olhar sobre a obra de Elomar aponta um compositor performático da palavra oralizada, mas também para um regime de arte e política, realidade e ficção, numa construção estética, numa memória escrita e sonorizada. Na verdade, essa partilha da arte, da sensibilidade, da experiência estética e da política realiza um movimento de reestruturação social, numa redefinição da existência, criando formas de ver e mostrar a realidade.

Por isso, Elomar cria o ambiente sertanejo e nele constrói uma estrutura ficcional na qual ocorrem suas narrativas. Se, para Deleuze (2000), a arte é algo que dá consistência às percepções que todos nós temos, portanto um literato, um pintor e um compositor, por exemplo, seriam capazes de transformar a percepção em percepto. Assim, o artista daria uma consistência aos afetos e perceptos, por exemplo, sobre o sertão, mostrando as paisagens, o cotidiano, as vivências, criando sensações. O que Elomar cria, pois, é o afeto do sertão, seu ambiente ficcional, mas também emotivo, que alinhava as narrativas e melodias.

Como é possível reconstruir o social numa narrativa; transformar os afetos em ficção é possível ao valorizar a música como representação da vontade, nas palavras de Nietzsche (2007), de uma realidade perceptível. Para o filósofo, a música é incapaz de vir da razão consciente, pois vem de um “[...] conhecimento imediato da natureza do mundo” (NIETZSCHE, 2007, 6, p. 45). Assim, ela é representação da

vontade do indivíduo: “[...] o eterno fenômeno da arte dionisíaca expressa a vontade por trás do ‘principium individuationis’, a eternidade da vida para além de todos os fenômenos” (NIETZSCHE, 2007, 16, p. 95). Nessa perspectiva, a realidade perceptível se apresenta como uma ilusão, uma aparência, mas uma aparência de algo existente. O sertão de Elomar, portanto, é uma representação da realidade que expressa uma vontade do indivíduo.

As músicas de Elomar são representações das vontades dos indivíduos de uma certa realidade, trazidas à tona pelos perceptos, ou ficções de base emocional e afetiva sobre essa mesma realidade, que, por sua vez, reconstrói a própria realidade social. O sertão experimentado e não idealizado, o sertão vivenciado e não produzido é um sertão que ressoa as experiências longínquas da África do Norte, vivida a cada leva de grupos de pessoas dessa diáspora africana durante séculos de comércio atlântico.

Essa interpretação oferece ressonância ao pressuposto de que há uma transmutação de ideias geradas na cantoria *elomariana* que são trazidas dos antigos gêneros musicais de herança moura, colocadas nas suas composições contemporâneas sobre o sertão, dando visibilidade para um remoto mundo ibérico, sobretudo mouro, berbere, norte-africano, através dos elementos preservados pelas culturas populares sertanejas e das suas próprias oralidades e memórias. O fator cultural mouro é, assim, um participante afetivo do seu trabalho artístico.

Portanto, o sertão na produção musical de Elomar envolve temáticas com timbres reinventados ao longo de um processo de memorização coletiva histórica cultural e sua

música pode ser entendida como uma fala dessa memória, até desse passado, mediada pela própria memória e suas experiências contemporâneas. Experiências vividas e reinventadas pelo cotidiano rural do sertanejo nordestino, cheio de oralidade baseada no imaginário coletivo de origem moura, que determina as narrativas do sertanejo sobre seus animais e sua natureza, tudo em suas composições transformado em criação fantástica de um ideal sertanejo.

A cultura moura se espalhou e se misturou com a cultura ibérica por quase oito séculos e trouxe características importantes, como os cantadores, que têm uma especial presença na música *elomariana*. As melodias dos cantadores apresentam elementos da cultura regional nordestina, mas foram moldadas sob o viés poético mouro. Elomar elege o cantor como seu principal personagem narrador de histórias e o apresenta na primeira peça, “O violeiro”, da sua obra *Das barrancas do Rio Gavião*, gravada em 1972:

Vô cantá no canturi primero / as coisa lá da minha mudernage / qui mi fizero errante e violêro / Eu falo séro e num é vadiagem / E pra você qui agora está mi ôvino / Juro inté pelo Santo Minino / Vige Maria qui ôve o qui eu digo / Si fô mintira mi manda um castigo...

O cantor narra histórias, como um viajante de outras eras que, ao pousar em uma casa no sertão para descansar, conta as novidades da cidade, ou histórias fantásticas, ou assombrosas, ou da sua vida de violeiro viajante, entre-tendo seus ouvintes. Todavia, nesse caso o poeta narra a sua história de andar cantando mundo afora, afirmando que sua forma de viver não é vadiagem, mas o que narra, viu e ouviu,

isto é, vivenciou na sua longa caminhada: é tudo verdade, mentira não é. Dessa forma, Elomar mostra um personagem clássico, íntegro e sincero, tal como Homero apresenta o Ulisses na *Odisseia*¹. Portanto, um cantador experiente e viajado não canta somente por dinheiro, mas canta por sua missão de cantar. Por tradição, os cantadores sempre tiveram como missão transmitir mensagens, testemunhos, contos, provérbios, cantigas e outros saberes, sem um sistema de escrita, através da emissão vocal, falada, cantada, gritada ou com instrumentos musicais.

A arte de narrar cantando histórias ainda é muito comum em alguns povos do continente africano. Muitos povos africanos ainda têm esses narradores, os *griots* (djéli), que têm a função social e cultural de narrar as tradições de seu povo. Essas pessoas se comprometem em preservar e transmitir histórias, fatos históricos, como os conhecimentos e as canções de seu povo. São os portadores da verdade para seu povo, nunca mentem e são capazes de encantar o ouvinte com suas palavras proferidas como música. São, portanto, narrativas cantadas. Até hoje diversos povos africanos mantêm o costume de sentar-se embaixo de árvores ou ao redor de fogueiras para ouvir as histórias e os cantos. A construção da história de base oral é marca dos povos africanos antigos e os *griots* têm papel fundamental em sua estruturação (NIANE, 1982).

¹ Odisseo ou Ulisses parece ser um personagem criado por Homero. Ulisses, depois do fim da Guerra de Troia, que havia durado dez anos, e após vagarear pelo mundo na tentativa de voltar para casa por mais dez anos, alcança a praia de Esquéria, como náufrago na terra dos feácios. Deles recebe hospitalidade e, em troca, satisfaz a curiosidade deles, narrando todas as suas aventuras desde a partida de Troia até estar ali com seus ouvintes, antes de ser gentilmente reconduzido por eles à sua Ítaca.

Elomar traz a experiência popular sertaneja, carregada desse ancestral conhecimento, o qual transporta para a sua música com toda a ambiência cultural possível. Dessa forma, ele permite que se percebam aspectos do sertão quando usa expressões do campo, retrata a luta pela sobrevivência, seus costumes, sua ética, seu cotidiano. Além disso, ele anexa esse panorama sertanejo ao sertão místico, criado para narrar histórias como os antigos cantadores sertanejos, herdeiros dessas fórmulas mouras de cantoria com cantadores acompanhados de viola (SOLER, 1978). A literatura de cordel, por exemplo, está impregnada, desde tempos remotos, de *sertanejeidade* e suas histórias reescrivem heranças ibéricas que dão conta do imaginário coletivo, transmitido oralmente, nas vigílias, no trabalho, ao redor de fogueiras. Mesmo escrita, a literatura de cordel confunde-se com a oralidade, contém uma versificação que se reflete na cantoria possuindo diversos temas.

Soler (1978) também considera que os tipos de “repente nordestino” seguem padrões estruturais dos versos e rimas, das modalidades mouras de repentes e desafios, como o martelo agalopado, martelo alagoano, o galope à beira-mar, o quadrão, a gemedeira, a sextilha e o *mourão* (mouro). Essas estruturas formais eram fórmulas de diversão muito antiga que envolviam músicas, histórias, notícias de outros lugares, enfim, era um momento de diversão e encontro, um território em que entravam em cena a magia e o fantástico. Eis uma das razões de Elomar se aventurar por esse reino da imaginação, terra sem fronteiras, onde entidades e seres míticos e misteriosos circulam lado a lado com figuras reais de beatos, donzelas, vaqueiros e andarilhos.

O romanceio tradicional é uma literatura musicada, da mesma forma que a cantoria, expressão da literatura oral popular, que também é uma poesia musicada. O romanceiro e a cantoria se assemelham, uma vez que têm a mesma raiz. Moisés (2006), quando trata sobre a origem do conceito de “romance”, observa que a palavra nasceu da ideia do “falar românico”, um “latim estropiado”, misturado com as línguas de povos conquistados por Roma, em contraste com o “falar latim” da região do Lácio e arredores. Assim, as línguas dos povos dominados passaram lentamente a serem denominadas de “o falar romance”, mas, com o tempo, essa expressão se caracterizou como linguagem geral e depois acabou rotulando as composições literárias de cunho popular. “E, como estas fossem de caráter imaginativo e fantasista, a expressão prestava-se para nomear narrativas em prosa e verso” (MOISÉS, 2006, p. 157).

Embora Moisés (2006) ressalte a importância do romance medieval, reconhecendo que foi na Espanha que o romance floresceu e se fortaleceu com fórmulas e metros populares, chegando até nossos dias, como exemplificado na obra de Elomar, essa herança traduzida por Elomar é, para o autor, descaracterizada da ressonância moura. Porém, qual é a cultura dominante na espanhola senão a cultura dos mouros naquele momento? Os mouros foram os criadores dessa modalidade de poesia: o romance, a literatura de cordel, a cantoria e o repente, originários da ancestralidade moura que se expandiu pelo Mar Mediterrâneo para a Península Ibérica até o sul da França e por outros mares até o Brasil.

Por fim, destacamos que portugueses e espanhóis, tendo os muçulmanos por inimigos históricos, não tinham

nenhum interesse em documentar suas heranças mouras, tornando-os invisibilizados, podendo ser esta uma das razões que marcam o profundo silenciamento da cultura norte-africana como integrante da cultura popular brasileira. Embora haja uma opacidade nas fontes bibliográficas de pesquisa sobre o tema, alguns pesquisadores oferecem alguns lampejos que se pode perseguir.

O sociólogo Freyre (2004), por exemplo, em seu *Sobrados e mucambos*, ressalta que nossa influência cultural ibérica, na verdade, não seria exclusivamente europeia, com efêmeros domínios franceses no Rio de Janeiro e no Maranhão, de holandeses no Nordeste ou de ingleses na Amazônia, apontando que a cultura brasileira está impregnada pela influência moura, entre outras, quando diz que:

O primado ibérico de cultura nunca foi, no Brasil, exclusivamente europeu, mas, em grande parte, impregnado de influências mouras, árabes, israelitas, maometanas. De influências do Oriente mescladas às do Ocidente. De sobrevivências sólidas do Oriente não de todo dissolvidas nas predominâncias do Ocidente sobre Portugal ou sobre a Ibéria. (FREYRE, 2004, p. 552).

Esses traços orientais de nossa cultura transmitidos desde os primeiros dias de colonização se desenvolveram de forma preponderante e ainda permanecem nas sonoridades, costumes, formas, cores e gestos como herança dos mouros, dos norte-africanos, especialmente no sertão nordestino. No entanto, o importante pesquisador da cultura popular e folclorista Câmara Cascudo (apud MELO, 2000, p. 168) defende algumas manifestações culturais como uma herança portuguesa exclusiva ao afirmar que: “Disse eu que

não havia n'África o desafio, acompanhado musicalmente, como vimos no Nordeste do Brasil. [...] Estou convencido da origem portuguesa, única, do nosso desafio, inexistente entre os ameríndios e negros". Ele alega que todos os estudiosos que ele lera até então haviam "silenciado" no que diz respeito à autoria intelectual de competições poéticas vindas dos negros. Esse pressuposto reforça a minha hipótese de que de fato houve um silenciamento historiográfico das heranças da cultura moura, principalmente por não parecer legítimo ressaltar a sua origem cultural. Mas se o escritor aborda essa prática "de importação ibérica", vinda de Portugal, de forma genérica, confirma que os mouros, influenciadores culturais de toda a Ibéria, foram os criadores desse gênero de cantoria, e não somente seus divulgadores.

O escritor Mário de Andrade, por outro lado, numa interlocução entre Câmara Cascudo e o historiador francês Roger Bastide, trouxe o tema à luz ao questionar justamente um dos gêneros da cantoria, o desafio. O professor Bastide assegura que esse tipo de "competição popular entre dois cantadores", o desafio, é uma disputa poético-musical, cantada de improviso e parte decorada entre os cantadores, de fundamento social. Segundo ele, "[...] o desafio brasileiro, tal como conhecemos, é um momento de uma longa história. E essa história começa pela justa entre duas metades antitéticas das sociedades arcaicas. [...] O combate poético é então uma luta coletiva" (BASTIDE apud MELO, 2000, p. 164). Enquanto Câmara Cascudo argumenta que o desafio teria vindo ao Brasil já como gênero literário perfeitamente definido e que os elementos de sangue africano que nele tomaram parte como costumes ancestrais já tinham sido per-

didados, Mário de Andrade, por outro lado, até concorda com o argumento de Cascudo de que não haja uma tradição entre os indígenas, entretanto discorda na questão da origem africana, dizendo:

[...] quanto aos africanos, acho impossível aceitar [que] não haja entre eles o costume de lutas, poético-musicais, [pois] eu creio que são muito numerosos os exploradores e viajantes que nos contam ser a improvisação textual um dos processos mais tradicionais no canto dos negros da África. Por tudo isso, tenho como incontestável a existência de competições poético-musicais na África negra [o desafio]. (CASCUDO apud MELO, 2000, p. 165-166).

Soler (1978, p. 86) define desafio e enfatiza a sua origem moura quando explana sobre o tema:

Desafio, diálogo contrapontado mais ou menos agressivo, questionário adivinhatório etc. que foram (e são) características marcantes da tradição poético-musical dos árabes em seus aspectos de espetáculo e de relacionamento humano, motivo pelo qual não podemos estranhar que seja precisamente chamado de ‘mourão’ um tipo de cantoria baseada no diálogo.

De acordo com Soler (1978), a cantoria e seus gêneros, como o desafio, pertencem a uma tradição musical moura. Portanto, do ponto de vista lítero-musical, essa é uma antiga fórmula modal estabelecida pelos mouros.

Considerações finais

Por se tratar de uma pesquisa em construção, as considerações finais deste capítulo dizem respeito aos princi-

pais aspectos elencados neste trabalho, que se propôs a investigar elementos mouros que compõem a obra musical do cantor e compositor baiano Elomar. Um dos principais obstáculos a serem transpostos para a realização desta pesquisa foi o enfrentamento da escassez de fontes que abordassem o percurso histórico da cultura moura no Brasil. O processo histórico que tornou o discurso europeu dominante sobre partes da cultura brasileira, muitas vezes, torna opaco o (re)conhecimento de matrizes culturais remotas que se tornaram praticamente invisíveis, sendo necessária a desconstrução de discursos a fim de possibilitar a investigação do objeto de pesquisa. Nesse caso específico, a investigação se dá sobre os reflexos da cultura moura como elementos presentes na música de Elomar.

A herança cultural moura na obra do compositor baiano é perceptível por meio dos elementos tanto nos gêneros musicais quanto nas temáticas presentes. Estudos historiográficos revelam que a Península Ibérica, o chamado berço das heranças culturais brasileiras, na verdade traz consigo a cultura moura, do povo berbere, que a ocupou por 800 anos. Este capítulo de livro – que compõe parte dessa pesquisa – se debruçou, portanto, a responder a um dos problemas centrais que se revelam neste processo de investigação: por que os mouros não aparecem normalmente como influenciadores na Península? Por que são silenciados?

Um segundo aspecto importante deste trabalho é a forma de análise e classificação desses antigos e múltiplos elementos mouros presentes na obra de Elomar através da linguagem que fortalecerão os estudos culturais da música popular, ressaltando essas heranças, tradições e valores de

uma cultura moura silenciada, embora cultivada pela oralidade sertaneja, como um patrimônio sonoro-cultural do país, possibilitando a ampliação dos conhecimentos da história da música brasileira, ancorada nessa cultura milenar. Silenciar os mouros é ignorar a história e a arte que vêm do continente africano e, do mesmo modo, desconsiderar as heranças das nossas raízes culturais.

Referências

- ÁVILA, A. *O modernismo*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CASCUDO, L. C. *Mouros, franceses e judeus*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CASCUDO, L. C. *Vaqueiros e cantadores*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1984.
- DELEUZE, G. *O que é Filosofia?*. São Paulo: 34, 1997.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. 15. ed. São Paulo: Global, 2004.
- GARRET, A. *Romanceiro*: romances cavalheirescos antigos. Porto: Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, 1963.
- MELLO, E. F. *Auto da catingueira* (CD). Manaus: Sonopress – Ritmo da Amazônia Indústria e Comércio Fonográfico, Gravadora Rio do Gavião, 1984.
- MELLO, E. F. *Das barrancas do Rio Gavião* (CD). Manaus: Polygram do Brasil, 1972.
- MELLO, E. F. *Dos confins do sertão* (CD). Alemanha Ocidental: Trikont, 1986.
- MELO, V. *Cartas de Mário de Andrade a Luis Câmara Cascudo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

MOISÉS, M. *A criação literária*: prosa I. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

NIANE, D. T. *Sundiata, ou A epopeia mandinga*. São Paulo: Ática, 1982.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PORTUGAL, A. R. O legado árabe no Brasil. *Ibérica*, Juiz de Fora, v. 5, n. 16, p. 4-21, 2011.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: EXO Experimental, 2005.

RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. Paris: Galilée, 2001.

RESTON, J. *Os cães do senhor Colombo, a inquisição e a derrota dos mouros*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

RIBEIRO, J. H. *Música caipira*: as 270 melhores modas. 2. ed. Santos: Realejo, 2015.

RODRÍGUEZ, J. I. T. *Breve historia de la reconquista* – Breve historia: conflictos, 31. Espanha: Epublibre; FleCos, 2019.

SOLER, L. *As raízes árabes, na tradição poético-musical do sertão nordestino*. Recife: UFPE, 1978.

SUASSUNA, A. *Iniciação à estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

DISCURSOS E IDEOLOGIAS NOS CONGRESSOS PAN-AFRICANOS DA DIÁSPORA (1900-1945)

Wendel Damasceno Oliveira

Larissa Oliveira e Gabarra

Introdução

A IDEOLOGIA POLÍTICA DO PAN-AFRICANISMO EDIFICOU-SE A PARTIR da história de lutas dos descendentes de africanos pela igualdade de direitos entre brancos e negros da diáspora e pelas lutas dos africanos contra o imperialismo, colonialismo e escravidão no continente africano. O aspecto comum que uniu os dois polos foi a necessidade de emancipação e de libertação da “raça” dos agentes antirracistas envolvidos nessas lutas.

O pan-africanismo emergiu como movimento de libertação no continente africano sobretudo após a invasão da Etiópia pelos fascistas italianos em 1935 e após o Congresso de Manchester em 1945, quando os africanos tornaram-se membros majoritários nos Congressos Pan-Africanistas na luta pela libertação da África colonizada (KODJO; CHANAIWA, 2010). Benot (1969) salienta que se operou, entre os anos de 1900 e 1945, uma mudança no discurso pan-africanista, no qual a afirmação de uma identidade cultural pan-africana se transformou em uma ideologia política. Nosso objetivo é compreender as transformações

ideológicas do discurso pan-africanista no período entre 1900 e 1945.

As fontes utilizadas para este trabalho são textos e discursos produzidos no contexto de realização e de organização dos Congressos Pan-Africanistas. Os discursos são objeto de análise de diversas disciplinas, como a Linguística, a Sociologia e a História. Para Gregolin (1995, p. 20, grifos da autora):

O DISCURSO é um suporte abstrato que sustenta os vários TEXTOS (concretos) que circulam em uma sociedade. [...]. Através da Análise do Discurso é possível realizarmos uma análise interna (o que este texto diz? como ele diz?) e uma análise externa (por que este texto diz o que ele diz?). Ao analisarmos o discurso, estaremos inevitavelmente diante da questão de como ele se relaciona com a situação que o criou.

Os textos orais ou escritos se fundamentam em cerca de três níveis: (1) no nível fundamental, o texto produz um sentido geral, a partir de valores fundamentais defendidos e encadeados em uma narratividade, que visa à transformação salientada em determinado texto; (2) no nível narrativo, os valores fundamentais apresentados no nível anterior são narrativizados a partir do sujeito ou dos sujeitos que são apresentados no texto; (3) no nível discursivo, as estruturas narrativas do texto se convertem em discurso, a partir das escolhas do sujeito da enunciação em relação às pessoas, aos espaços, aos tempos e às figuras utilizadas em um texto, com base em um determinado “ponto de vista” (GREGOLIN, 1995). O texto, no nível discursivo, portanto, é o momento por excelência em que se percebe a materialidade ideológica da enunciação em questão.

Nesse sentido, os discursos pan-africanistas aqui selecionados se fundamentam na defesa dos valores fundamentais da emancipação e da libertação. Analisaremos a seguir a materialidade ideológica dos discursos pan-africanistas presentes nos Congressos Pan-Africanos realizados entre os anos de 1900 e 1945.

Os quatro Congressos Pan-Africanos do século XX

O grande evento que marcou a história do pan-africanismo no início do século XX foi a Primeira Conferência Pan-Africana de 1900, presidida por Henry Silvester Williams¹ (1869-1911). Ele organizou uma série de palestras no Reino Unido e na Irlanda entre os anos de 1895 e 1898, defendendo a necessidade de representantes africanos no governo, a educação obrigatória e gratuita, a melhoria nas condições de trabalho dos nativos e a revisão do sistema de propriedade nas colônias, tendo inclusive conseguido uma reunião na Câmara dos Comuns para discutir essa pauta (ADI; SHERWOOD, 2003). Diante de tal desafio, ele fundou a Associação Africana em 1898, que organizou a Conferência Pan-Africana de Londres em 1900.

A Conferência de 1900 foi composta por 31 delegados(as): uma canadense, onze afro-americanos, dez afro-caribenhos, cinco afro-anglófonos e quatro africanos, respectivamente, da Etiópia, da Costa do Ouro, da Libéria e da Serra Leoa (OIF, 2013). O delegado da África que compôs a

¹ Ele foi professor de educação básica em Trinidad até 1890, quando foi aos Estados Unidos da América (EUA) na tentativa de concluir seus estudos. Após o malogro nos EUA, conseguiu uma vaga no curso de Direito na Universidade de Dalhousie, em Nova Escócia, nos anos de 1893-1894.

mesa diretora da Conferência de 1900 foi Benito Sylvain, haitiano. Em seu relatório, ele afirmou que o objetivo da Conferência Pan-Africana era criar uma Direção Central capaz de coordenar uma ação metódica e contínua para a ampliação dos direitos políticos e sociais, bem como dos interesses econômicos da “raça” africana em todas as partes do globo (OIF, 2013). Ao término da Conferência, os delegados criaram a Associação Pan-Africana, defendendo no relatório da Conferência que:

Associações filiais devem ser instituídas e encorajadas em toda a África, nos Estados Unidos e nas Índias Ocidentais, e onde já existe uma associação, a fim de tê-las filiadas à Sede. A Conferência foi particularmente desejosa de que a Associação Pan-Africana fosse livre e independente de quaisquer circunstâncias: os membros da raça para quem a associação existe deveriam apoiá-la por seus próprios meios e influência. Neste relatório, o Comitê Executivo chama respeitosamente a atenção de todos do nosso povo para a existência desta Associação, se apoiada eficazmente, não pode deixar de atender a uma necessidade sentida há muito tempo e de ser porta-voz dos muitos males de que a raça sofre. (PAN-AFRICAN ASSOCIATION, 1900, p. 8, tradução nossa).

Tanto no relatório de Sylvain quanto no relatório final do Comitê Executivo, salienta-se a necessidade de um órgão independente, capaz de construir uma solidariedade internacional entre africanos e seus descendentes. A diferença entre a Associação Africana de 1898 e a Associação Pan-Africana de 1900 é que esta possuiu como objetivo representar a totalidade dos movimentos africanos espalhados pelo

mundo. O relatório também apresenta a resolução intitulada “Apelo às nações do mundo”, na qual defende:

Que as nações do mundo respeitem a integridade e a independência dos livres Estados Negro da Abissínia, Libéria, Hayti, etc., e que os habitantes destes Estados, as tribos independentes da África, os negros das índias Ocidentais e da América, e os sujeitos negros de todas as nações tomem coragem, lutem incessantemente e lutem bravamente, para que possam provar ao mundo seu incontestável direito de serem membros da grande irmandade da humanidade. (PAN-AFRICAN ASSOCIATION, 1900, p. 14-15, tradução nossa).

O pan-africanismo, portanto, assumiu desde sua origem características internacionalistas na defesa da independência dos poucos estados negros independentes, na luta contra o racismo e na ampliação dos direitos civis e políticos para os africanos e seus descendentes. O relatório final da Conferência de 1900 ainda expôs o desejo também de conferências periódicas a cada dois anos.

Todavia, o I Congresso Pan-Africano ocorreu apenas em fevereiro de 1919 em Paris, presidido pelo deputado senegalês Blaise Diagne e tendo o afro-americano Du Bois como secretário-geral do evento. Esse Congresso contou com a presença de 57 delegados de cerca de 15 países diferentes. Em seu discurso inaugural, Blaise Diagne (1999, p. 3-4, tradução nossa) ressaltou:

Nossa ação, que diz respeito à história e que constitui apenas um apelo, deve ser observada e analisada para que, mais tarde, quando o mundo tiver que retornar ao seu passado, possa dizer que todos os es-

forços necessários foram feitos. Queremos e desejamos que aqueles que estão encarregados de refazer a humanidade no momento e que estejam tentando organizar as nações não esqueçam a parte do infortúnio dos negros e que eles generosamente possam decidir que eles [africanos] serão efetivamente garantidos contra qualquer coisa que possa lhes impedir de se regenerarem fisicamente, socialmente e moralmente. [...] Como as raças [africanas] são fracas, desorganizadas e muitas vezes inconscientes, elas precisam ser protegidas contra a arbitrariedade ou contra todas as teorias que só se aplicam à sua exploração.

Apesar de Diagne defender a melhoria para a situação dos africanos e seus descendentes, o seu discurso, em sua materialidade ideológica, fundamentou-se no gradualismo para a concessão dos direitos políticos e civis dos africanos e seus descendentes, sendo necessária primeiro a “civilização dos indígenas” para a concessão do direito ao autogoverno, que ainda estaria ligado às grandes metrópoles. Ainda em seu discurso, ele fez defesas enfáticas à justiça, à liberdade e à igualdade na França, que era um dos países imperialistas no período.

Embora Diagne defendesse o gradualismo, o Congresso Pan-Africano de 1919, especificamente no caso alemão, defendeu a criação de um novo estado na África nas terras colonizadas pelos alemães e a adoção de um “Código de Proteção Internacional aos Indígenas da África” (RALSTON; MOURÃO, 2010, p. 903). Desde então, o pan-africanismo aumentou suas conexões com a Europa e com a África subsariana, sobretudo a partir dos anos de 1920, quando houve um aumento dos contatos entre estudantes de diferentes lu-

gares (Cabo Verde, Moçambique, Madagascar, África do Sul, Senegal, Serra Leoa, Gana, Costa do Marfim e Nigéria) nas capitais das metrópoles europeias em Londres, em Paris e em Lisboa (DEVÉS-VALDÉS, 2008).

Os Congressos Pan-Africanos dos anos 1920 ocorreram nesse contexto histórico de fluxo de ideias pan-africanas. O II Congresso Pan-Africano (1921) ocorreu entre os dias 28 de agosto e 2 de setembro, com sessões em Londres, em Paris e em Bruxelas. O Manifesto de Londres tecia estas ponderações então:

O mundo deve considerar duas possibilidades: ou a assimilação total da África para dois ou três dos grandes Estados do mundo, com privilégios e poderes políticos, absolutamente iguais para seus cidadãos brancos e negros, ou o surgimento de um grande Estado negro africano, baseado na paz e na boa vontade, baseado na educação do povo, nas artes e nas indústrias naturais, na liberdade do comércio, autonomia e soberania na condução de sua política interna, ao mesmo tempo integrada, desde a sua fundação, numa grande comunidade de povos em que terá o seu lugar, juntamente com outros povos, como codirigentes do mundo. (OIF, 2013, p. 116, tradução nossa).

Esse excerto caracteriza as duas vertentes ideológicas que se contrapunham na defesa da causa dos africanos e de seus descendentes. O pan-africanismo defendia o gradualismo para a emancipação política dos africanos do continente, bem como a assimilação dos descendentes de africanos nos países ocidentais, e o *garveyismo* defendia o “Retorno para a África” dos negro-africanos, sendo a ruptura com os brancos a condição fundamental para a construção do novo

estado soberano na África subsaariana, única possibilidade de se combater o colonialismo e o racismo presentes nos países ocidentais.

O manifesto de Londres também apresentava uma certa concessão do pan-africanismo ao *garveyísmo*, ao levantar a possibilidade de que o mundo deveria considerar a construção de “um único estado negro africano” na África subsaariana. Outro elemento importante do manifesto foi a sua defesa do discurso civilizatório, na medida em que:

Só recentemente a nação belga assumiu suas responsabilidades em relação a suas colônias e comprometeu-se a aliviá-los dos piores abusos de um regime autocrático, mas ainda não colocou em prática qualquer sistema de educação pública apropriado, não garantiu ao povo a posse de suas terras e mão de obra e parece relutante em dar aos indígenas uma voz em seu governo ou para assegurar sua futura estabilidade política. Sua política colonial ainda é largamente dominada pelos bancos e grandes corporações bem decididas para explorar o Congo, em vez de civilizá-lo. (OIF, 2013, p. 120, tradução nossa).

Essa análise da colonização belga defendida no manifesto de Londres corrobora as teses de Du Bois e de Diagne no período, pois os dois defendiam o gradualismo e a crença na possibilidade de reformas na colonização, a fim de aos poucos serem criadas as condições para o autogoverno com uma “futura estabilidade política” dos negro-africanos.

O discurso de Solomon Tshekisho Plaatje, vice-presidente do Congresso Nativo da África do Sul, também foi muito aclamado no II Congresso Pan-Africano de 1921. Ele apresentou duas questões para o pan-africanismo do período:

[...] nossos amigos da África Ocidental Britânica e das Índias Ocidentais Britânicas têm acesso aos Conselhos do Império Britânico sob condições que nós da África do Sul nunca conheceremos; como então poderíamos lucrar com suas vantagens ou onde poderiam nos deliberar e nos ajudar a mitigar os rigores do domínio branco em outra parte do mesmo Império se não através de tal assembleia? (PLAATJE, 1921, p. 1, tradução nossa).

A primeira questão voltava-se à diferença de tratamento na política colonial que prejudicava a construção da união pan-africana entre as diferentes colônias que integravam o império britânico. A segunda questão relacionava-se com o destino das possessões alemãs na África a ser tratada na Liga das Nações. Plaatzje (1921, p. 12, tradução nossa) ponderou ainda:

[...] Se as raças europeias e asiáticas puderem decidir sobre todos os mandatos, certamente os africanos que lutaram pela civilização e não receberam nem mesmo pensão para os filhos de seus guerreiros que caíram na França deveriam reivindicar alguma coisa, pelo menos na questão do desmantelamento das antigas possessões africanas da Alemanha.

Mesmo com a participação efetiva dos africanos na Guerra de 1914-1918, não houve a devida compensação esperada pelos líderes do pan-africanismo. O II Congresso Pan-Africano é revelador dessa frustração com as demandas não atendidas desde o início do século XX. O discurso de Du Bois (1921, p. 2-3, tradução nossa) dá-nos indício das insuficiências do discurso civilizatório que fora defendido no I Congresso Pan-Africano:

Ciência, Religião e Filantropia tornaram-se assim escravos do comércio mundial e da indústria; Corpos, Mentes e Espíritos de Fidji e do Congo são julgados quase que exclusivamente pelas cotações da Bolsa de Valores. O dia da tal organização mundial é passado e qualquer que seja a desculpa para isso em outras eras o século 20 deve vir julgar os homens como homens, e não como material e trabalho. [...]. O Trabalho e o Capital na Inglaterra, na França e na América nunca resolverão seus problemas, enquanto o problema muito maior da pobreza e da injustiça macule as relações entre os povos mais brancos e mais escuros. É vergonhoso, não religioso, não científico e antidemocrático que cerca de metade das pessoas da Terra ponha a outra metade como dependente principalmente de sua capacidade de extrair lucro delas. Se estamos começando a reconhecer que o grande problema moderno é corrigir o desajuste na distribuição da riqueza, é preciso lembrar que o desajustamento básico está na distribuição profundamente injusta da renda mundial entre os povos dominantes e os povos oprimidos; no estupro da terra e da matéria-prima, no monopólio da técnica e da cultura. E nesse crime a classe trabalhadora branca é aliada do capital branco. Inconsciente e conscientemente, descuidada e deliberadamente, nas democracias modernas o vasto poder do voto dos trabalhadores brancos tem sido convencido e favorecido pelos esquemas imperialistas de escravizar e de debochar do trabalho negro, pardo e amarelo, até com represálias mortais, eles próprios estão hoje amarrados, amordaçados e impotentes diante do monopólio da matéria-prima resultante do mundo nas mãos de poucos dominantes, cruéis e irresponsáveis.

No discurso de Du Bois (1921), percebe-se a frustração com a Liga das Nações, ou a “tal organização mundial”, e com

o discurso civilizatório, que antes era a base para a emancipação gradualista dos africanos e seus descendentes. O contexto de produção do discurso de Du Bois (1921) revela que o combate contra o racismo fazia parte da luta contra o imperialismo e contra a exploração do capitalismo, na medida em que, como ele próprio afirmava, as almas e os corpos colonizados no Congo dependiam da flutuação da Bolsa de Valores no Ocidente.

O III Congresso Pan-Africano foi realizado em Londres e em Lisboa nos meses de novembro e dezembro de 1923. Esse congresso apresentou algumas ideias que não foram defendidas nos anteriores “Desarmamento mundial e abolição da guerra, mas, em caso de fracasso, o direito dos negros de se armarem para sua autodefesa, desde que os brancos levantem armas contra eles” (OIF, 2013, p. 123, tradução nossa). A grande diferença desse Congresso Pan-Africano em relação aos anteriores foi a introdução do princípio da legitimidade no uso das armas, apesar de que tal uso só seria permitido nos casos em que os brancos tivessem utilizado armas de fogo também.

O IV Congresso Pan-Africano foi realizado em Nova Iorque em agosto de 1927, contando com a presença de 208 delegados. Du Bois (1927, p. 1, tradução nossa) encaminhou uma circular referente ao objeto de discussão para as futuras delegações do evento nos seguintes termos:

[...] O Quarto Congresso Pan-Africano não vem com nenhuma questão estabelecida de procedimento ou de reforma, mas vem exigindo e espalhando informações e trabalhando em direção a uma convivência mais ampla dos líderes das raças coloridas e das classes oprimidas dos povos em todo o mundo. O

congresso se constituirá basicamente de conferências, em que serão dadas informações definitivas sobre o passado e o presente da África. Então, na medida do possível, as condições presentes serão elucidadas e explicadas por representantes de diferentes grupos de afrodescendentes, por habitantes de diferentes áreas e por representantes de grupos e classes de outras raças e lugares. Com essa informação e explicação, o congresso tentará chegar a algumas conclusões gerais e estabelecer linhas gerais de ação que orientarão as raças mais escuras para a autorrealização e emancipação. [...] Esperamos realizar futuros congressos nas Índias Ocidentais e na própria África.

Du Bois (1927) defendeu a tese no III Congresso Pan-Africano de que o problema do racismo, da emancipação e da libertação dos negros africanos e da diáspora era parte de uma grande luta contra o imperialismo e o capitalismo. No IV Congresso Pan-Africano de 1927, Du Bois manifestou o desejo de ampliar a solidariedade pan-africana com a experiência e o diálogo com outras “raças” e classes oprimidas do mundo. As resoluções aprovadas no Congresso foram as seguintes:

Negros em todo lugar precisam disto: 1. Direito de participar em seu governo. 2. Direito à terra e seus recursos como povos nativos. 3. Educação moderna para todas as crianças. 4. Desenvolvimento da África para o benefício dos africanos, não para o único benefício dos europeus. 5. Reorganização do comércio e da indústria para que a razão de ser do trabalho e do capital seja o bem-estar de todos, em vez do enriquecimento pessoal de alguns. 6. Tratamento adequado às pessoas civilizadas, que sejam tratadas como tal, apesar das diferenças de nascimento, raça e cor. (OIF, 2013, p. 139, tradução nossa).

Nesse sentido, percebe-se que os I, II, III e IV Congressos Pan-Africanos reafirmaram as teses da ampliação das redes de ensino moderno e da necessidade de regulação do capital, terra e trabalho para benefícios dos africanos e dos descendentes de africanos, bem como da participação dos africanos nos governos locais na África. Apesar de ter favorecido o crescimento da solidariedade entre as lideranças políticas da diáspora e da África, a estratégia do diálogo como maneira de atingir os objetivos do movimento pan-africanista cada vez mais demonstrava suas limitações.

A Federação Pan-Africana e o V Congresso Pan-Africano

Os Congressos Pan-Africanos não se realizaram entre os anos de 1927 e 1945. Nesse ínterim, dois eventos históricos foram de suma importância para o ressurgimento das ideias pan-africanistas no período. O primeiro evento catalisador foi a invasão da Etiópia (1935), que sensibilizou fortemente a opinião pública internacional e demonstrou a falência da Liga das Nações na proteção da Ordem Internacional e do caráter racial do colonialismo europeu na África (OLORUNTIMEHIN, 2010).

Houve uma intensa mobilização de africanos e de seus descendentes na Europa para denunciar o fascismo e o colonialismo presentes na invasão da Etiópia. Um desses grupos foi o *International African Service Bureau* (IASB), fundado em 1937 na Inglaterra e composto pelos intelectuais C. L. R. James, George Padmore, Wallace-Johnson e Jomo Kenyatta. O IASB, por meio de sua publicação, denunciava a opressão sofrida pelos povos africanos e seus descendentes que

viviam sob a exploração imperialista dos países europeus e dos EUA.

Após a invasão da Etiópia (1935), cada vez mais ficou evidente que os países colonialistas não estariam dispostos a conceder a independência aos povos africanos. Nesse sentido, o jornal se propôs a ser um canal de difusão de ideias relacionadas à causa da emancipação africana. As reflexões presentes no IASB, a partir do periódico *International African Opinion*, relacionavam-se muito com o conflito iminente da Segunda Guerra Mundial. No editorial “África e Paz Mundial”, volume 1, edição 4, publicado em outubro de 1938, salientava-se:

Nós não derramaremos nosso sangue para manter o jugo ao redor de nossos pescoços. Que se saiba que, no que nos diz respeito a essa temática, os imperialismos ‘democráticos’ não são fundamentalmente diferentes das potências ditatoriais, pois as condições sob as quais a vasta maioria dos povos coloniais vivem saboreiam o fascismo colonial. (GOPAL, 2019, p. 344, tradução nossa).

O texto recusa as opções apresentadas na época de uma democracia ou uma ditadura, por meio da classificação dada à metrópole. Ele denuncia a falsa democracia presente nos “imperialismos democráticos”, em que os sujeitos de direito correspondiam apenas àqueles da metrópole, também presente nas ditaduras dos regimes de Hitler e Mussolini. As duas formas de governo eram incapazes de apresentar soluções para a causa dos problemas dos povos africanos e de seus descendentes, que era a emancipação africana. Nesse sentido, o “*Manifesto Against War*”, apresentado no mesmo editorial de outubro de 1938, era mais enfático:

Denunciamos toda a gangue de ladrões e escravizadores europeus dos povos coloniais. Nazistas alemães, fascistas italianos, britânicos, franceses, democracias belgas – todos são os mesmos EXPLORADORES IMPERIALISTAS. Embora deploremos uma guerra e a ruína que isso causará, a dificuldade da Europa é a oportunidade da África. Os negros em toda parte, sob qualquer bandeira, na guerra e na paz, sabem apenas um objetivo: INDEPENDÊNCIA, e convocamos nossos irmãos em todos os lugares para não serem pegos pelas promessas mentirosas que os Imperialistas farão. Convocamos você a se organizar e a estar pronto para aproveitar a oportunidade quando ela vier. Para os indianos, cingaleses, birmaneses, árabes e todos os povos coloniais que lutam pelo mesmo fim, oferecemos uma aliança firme e rotulamos como traidores todos os colonos que tentam nos arrastar para essa carnificina sangrenta. Seja vigilante, camaradas, observem os traidores em suas fileiras. (PADMORE, 1938, p. 1, grifos do original, tradução nossa).

A tese da guerra imperialista presente na Segunda Guerra Mundial defendida pelo IASB criticava qualquer tipo de engajamento numa causa que não levasse em consideração os reais problemas dos povos africanos e seus descendentes: a independência política e o fim do imperialismo. O grupo do IASB se fortaleceu ainda mais com o aumento do número de africanos em suas fileiras; juntaram-se mais tarde a esse grupo de intelectuais do IASB o guianês George Thomas Nathaniel Griffith ou Makonnen, Dr. Peter Miliard, Peter Abrahams e Nkrumah. Eles fundaram a Federação Pan-Africana (1944), que se diferenciava do IASB por apresentar associações estudantis e movimentos de trabalhadores em seu quadro de filiados.

A Federação Pan-Africana foi de suma importância para a organização do V Congresso Pan-Africano. Durante a preparação desse evento, Du Bois e George Padmore trocaram cartas, que evidenciavam a necessidade de mudança na forma como os Congressos Pan-Africanos haviam se realizado até então. Vejamos a carta de Padmore de abril de 1945 (p. 2-3, tradução nossa):

Se quisermos que isso seja um sucesso, o procedimento concreto seria que o seu grupo na América reconheça o princípio da descentralização democrática. [...]. Vamos tentar ampliar o Comitê de Coordenação existente, cooptando todas as outras organizações que estão agora fora dele e transformá-lo no Comitê de Convocação Pan-Africano na Grã-Bretanha. Nossa tarefa será entrar em contato com todas as organizações na África que acho que devemos considerar de nossa esfera e circular diretamente os documentos preliminares, que você estará preparando, para obter as emendas e observações deles. [...]. Você vê, não há organizações de massa na Grã-Bretanha, porque não temos comunidades de massa, mas todos temos, em vários graus, contato e influência com as organizações de massas nas colônias britânicas, e a menos que agrupemos nossas forças, não chegaremos a nenhum lugar. Quero enfatizar isso porque você pode ter a impressão de que qualquer um dos grupos representa grandes seguidores. E a Liga tem uma visão que se preocupa principalmente com a comunidade estudantil e, portanto, tem uma filiação flutuante, enquanto as outras organizações estão preocupadas principalmente com os trabalhadores e camponeses, que devem ser a força motriz por trás de qualquer movimento que nós, intelectuais de classe média, podemos estabelecer. Hoje a massa africana, as pessoas comuns estão

acordadas e não estão cegamente olhando para médicos e advogados para lhes dizer o que fazer. Isso foi particularmente refletido na composição das delegações sindicais que vieram para cá. Eles vieram das massas e têm suas raízes nas massas.

Padmore (1945) salienta a necessidade de o movimento pan-africanista deixar de ser um movimento elitista, uma vez que grande parte dos delegados e participantes compreende aqueles que tiveram acesso ao ensino superior nas grandes metrópoles, e tornar-se um movimento de massa que tenha a participação dos estudantes, dos trabalhadores e dos camponeses da diáspora, mas sobretudo das próprias colônias. Du Bois respondeu à carta de Padmore no dia 9 de julho de 1945 nos seguintes termos:

Não gosto da ideia de dividir o chamado do Congresso nas mãos de vários comitês. Acho que isso seria complicado e desnecessário no momento. Temos certos contatos diretos com a África e gostaríamos de nos sentir à vontade para estender convites. Você e seus comitês, sem dúvida, têm vários contatos com a América, especialmente com as Antilhas. Minha experiência me ensina que é muito melhor, em uma reunião desse tipo, ter o mínimo de dispositivos preliminares possíveis e deixar a reunião se encontrar e organizar seu próprio dispositivo após a convocação. Eventualmente, é claro, queremos que o Congresso Pan-Africano tenha uma reunião de delegados devidamente credenciados de grupos, organizações e estados; mas esse plano se desenvolverá lentamente e exigirá muito cuidado e reflexão. O Congresso que propomos chamar em setembro terá que ser experimental e provisório, para aprimoramento e comparação de ideias. Acho que deveríamos ser muito flexíveis em um caso como esse para não nos sepa-

rarmos antes de começarmos. O Sr. Moody e sua organização são muito conservadores, especialmente quando se trata de sindicatos e comunismo. Eu imagino que o WASU tenha o mesmo tipo de tendências. Os negros americanos, por outro lado, são muito mais radicais e abertos do que eram há uma geração e desejam ir longe na cooperação com o movimento trabalhista. Tudo isso requer tempo e cuidado para trazer a melhor união e resultados mais amplos. (DU BOIS, 1945a, p. 1-2, tradução nossa).

Du Bois (1945a) era contrário à formação de comitês antes do congresso, uma vez que isso poderia criar divisões que poderiam prejudicar a própria realização do congresso. Em relação à questão da transformação do movimento pan-africano em um movimento de massa, ele preferia agir com mais cautela, tendo em vista o perigo da divisão do movimento pan-africanista por causas referentes às ideologias políticas do período, tais como o trabalhismo, o socialismo e o comunismo.

O V Congresso Pan-Africano se reuniu em outubro de 1945, sendo presidido por Du Bois e tendo como secretários-gerais: George Padmore e Nkrumah. Dois importantes textos do Congresso Pan-Africano de 1945 foram “*The challenge to the colonial power*”, de Du Bois, e “*Declaration to the colonial workers, farmers and intellectuals*”, redigido por Nkrumah. O texto de Du Bois (1945c, p. 1, tradução nossa) assentava que:

Estamos determinados a ser livres. Nós queremos educação. Queremos o direito de ganhar uma vida decente; o direito de expressar nossos pensamentos e emoções, adotar e criar formas de beleza. Exigimos para a África Negra autonomia e independência já e não mais do que é possível neste ‘Único

Mundo' para grupos e povos se governarem sujeitos à inevitável unidade e federação mundial. Nós não nos envergonhamos de termos sido povos pacientes de longa data. Continuamos de bom grado a nos sacrificar e nos esforçar. Mas não estamos dispostos a passar fome enquanto fazemos o trabalho pesado do mundo, a fim de apoiar pela nossa pobreza e nossa ignorância uma falsa aristocracia e um imperialismo moribundo.

Em relação ao texto de Nkrumah (1945, p. 1, tradução nossa):

Por conseguinte, o V Congresso Pan-Africano apela aos trabalhadores da cidade e do campo nas colônias para que se organizem de forma eficaz. Os trabalhadores das colônias devem estar à frente da batalha contra o imperialismo. Suas armas – a greve e o boicote – são invencíveis. Também convocamos os intelectuais e os sindicatos das colônias a despertarem para suas responsabilidades. Ao lutar pelos direitos sindicais, pelo direito de formar cooperativas, liberdade de imprensa, reunião, manifestação e greve, liberdade de imprimir e ler a literatura que é necessária para a educação das massas, você estará usando o único meio pelo qual suas liberdades serão ganhas e mantidas. Hoje existe apenas uma estrada para ação a efetiva – a organização das massas.

Depreende-se da leitura dos excertos que o V Congresso Pan-Africano de 1945 adotou a tese de que o pan-africanismo deveria tornar-se um movimento de massa, no qual os trabalhadores da cidade e do campo e os intelectuais deveriam se unir em prol da libertação e da emancipação do continente africano. Os textos de Du Bois e de Nkrumah rompem com a noção de gradualismo presente no discurso

civilizatório europeu, que era defendido como estratégia na emancipação política dos africanos e de seus descendentes em Congressos Pan-Africanos anteriores. Certamente o perigo da divisão do movimento pan-africano pairava sobre a reflexão de Du Bois, como sobre a de outros participantes do movimento pan-africanista. No entanto, ele apontou na carta enviada ao Ladipo Solanke, secretário-geral do *West African Students Union* (WASU):

[...] acho que você estará convencido, na reflexão, de que as lideranças intelectuais do negro em todo o mundo devem, no futuro, fazer uma estreita aliança e trabalhar em cooperação com os líderes do movimento sindical. Se a Europa consentiu cada vez mais em cooperar com o movimento sindical, a África não pode negligenciar esta necessária extensão da democracia. Nossos problemas de raça não são simplesmente filantrópicos; são primariamente econômicos e políticos: o problema de ganhar a vida entre as pessoas mais pobres do mundo, o problema da educação, da saúde e da autonomia política, dentro ou fora dos impérios. (DU BOIS, 1945b, p. 1, tradução nossa).

Du Bois (1945b) era consciente dos problemas do racismo presentes nos movimentos trabalhistas. Todavia, como ele defendeu no IV Congresso de 1927 e defendeu nessa carta, o colonialismo e o racismo possuem seus fundamentos primários na dominação política e econômica dos povos, por isso a importância do permanente diálogo entre o movimento pan-africanista e os movimentos sindicais internacionais.

A transformação do movimento pan-africanista em uma ideologia política de massa não passou despercebida

da nas resoluções do V Congresso Pan-Africano, sendo os Estados ingleses, franceses e belgas considerados Estados imperialistas, condenados todos os regimes de “proterorado”, “sistema de mandatos”, “cotutela” e “governos indiretos”, chamadas de hipócritas as “reformas constitucionais” promovidas na África ocidental pelas forças imperialistas estrangeiras, bem como as divisões do território da África ocidental (OIF, 2013).

Conclusão

O discurso pan-africanista em sua materialidade ideológica se modificou conforme a prática social dos agentes envolvidos nos Congressos Pan-Africanos. A primeira grande mudança discursiva foi a saída do regionalismo, restrito à Inglaterra e suas colônias, para o viés do internacionalismo, buscando a institucionalização na Associação Pan-Africana.

A segunda característica importante das disputas ideológicas nos Congressos Pan-Africanos é que a questão da “independência” emergiu no aparato discursivo desde a primeira Conferência Pan-Africana de 1900. Todavia, as estratégias para a emancipação e a libertação se fundamentaram majoritariamente no discurso civilizatório europeu.

Até 1945, o discurso da “civilização dos indígenas”, muito bem representado pela visão política de Diagne, foi a tendência hegemônica para se alcançar a libertação e a emancipação. Porém, o discurso da civilização perdeu cada vez mais espaço para a opção política defendida por Du Bois no IV Congresso Pan-Africano de 1927, em que salientou que o racismo e o colonialismo eram efeitos da exploração impe-

rialista e capitalista, sendo necessários o diálogo e a troca de experiências com a história de outros povos e raças também oprimidos pelo capitalismo.

Por fim, a última grande transformação ideológica do pan-africanismo até 1945 foi sua transformação de uma ideologia elitista para uma ideologia política de massas, em que estudantes, intelectuais e trabalhadores do campo e da cidade foram chamados a participar da luta pela independência política. Essa última transformação acarretou perigos de divisionismo, uma vez que a aliança com os movimentos sindicais poderiam indicar que o pan-africanismo tendia ao socialismo ou ao comunismo.

Sabe-se que a compreensão do movimento pan-africanista não se restringe à análise dos discursos proferidos nos Congressos Pan-Africanistas ou sobre eles, mas de um quadro mais amplo que envolva também as práticas sociais dos agentes envolvidos na divulgação das ideias defendidas no V Congresso Pan-Africano, como também outros espaços de comunicação (divulgação e denúncia), tais como a revista estudantil *WASU*, importante órgão de veiculação das ideias daquela geração. É essencial que se aprofunde o conhecimento sobre a relação e os conflitos inerentes entre o pan-africanismo e as outras duas ideologias políticas internacionalistas que também tiveram forte ressonância no seio dos movimentos de libertação nacional na África: o socialismo e o comunismo.

Referências

ADI, H. *Pan-Africanism: a history*. London: Bloomsbury Academic, 2018.

ADI, H.; SHERWOOD, M. *Pan-African history*: political figures from Africa and the diaspora since 1787. London: Routledge, 2003.

BENOT, Y. *Ideologias das independências africanas*. Lisboa: Sá da Costa, 1969. v. I.

DEVÉS-VALDÉS, E. *O pensamento africano subsaariano*: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático. Rio de Janeiro: Clacso, 2008.

DIAGNE, B. *Discours inaugural de M. Diagne au Congrès Pan-Africain des 19-20-21 février 1919*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1919.

DU BOIS, W. E. B. *Letter from W. E. B. Du Bois to George Padmore*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1945a.

DU BOIS, W. E. B. *Letter from W. E. B. Du Bois to West African Students' Union*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1945b.

DU BOIS, W. E. B. *Speech given at the Second Pan African Congress*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1919.

DU BOIS, W. E. B. *The challenge to the colonial power*. London: V Pan-African Congress, 1945c.

DU BOIS, W. E. B. *The object of the Fourth Pan African Congress*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1927.

GOPAL, P. *Insurgent empire*: anticolonial resistance and British dissent. London: Verso, 2019.

GREGOLIN, M. R. A análise do discurso: conceitos e aplicações. *Alfa*, São Paulo, v. 39, p. 13-21, 1995.

KODJO, E.; CHANAIWA, D. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (Org.). *História geral da África*: África desde 1935. Brasília, DF: Unesco, 2010. v. VIII. p. 897-924.

NKRUMAH, K. *Declaration to the colonial workers, farmers and intellectuals*. London: V Pan-African Congress, 1945.

OLORUNTIMEHIN, B. O. A política e o nacionalismo africano, 1919-1935. In: BOAHEN, A. (Org.). *História Geral da África: a África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. v. VII. p. 657-674.

OIF – Organisation Internationale de la Francophonie. *Le mouvement panafricaniste au XX siècle*. Francophonie, 2013. Disponível em: <<https://www.francophonie.org/img/pdf/oif-le-mouvement-panafricaniste-au-xxe-s.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

PADMORE, G. *Letter from George Padmore to W. E. B. Du Bois*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1945.

PADMORE, G. Manifest against war. *International African Opinion*, [S.L.], v. 1, n. 4, 1938.

PAN-AFRICAN ASSOCIATION. *Report of Pan-African Conference*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1900.

PLAATJE, S. T. *Speech to the II Pan African Congress*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1919.

RALSTON, R. D.; MOURÃO, F. A. A. A África e o Novo Mundo. In: BOAHEN, A. A. (Org.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: Unesco, 2010. v. VII. p. 875-918.

SANTOS, E. *Pan-africanismo de ontem e de hoje*. Lisboa: Autor, 1968.

AUTORES

Ana Maria Pereira Lima

Pós-Doutora, doutora e mestra em Linguística, a primeira formação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e as demais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora adjunta da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atua na área de Linguística e Formação de Professores. Professora categoria permanente do Mestrado Interdisciplinar em História e Letras (MIHL) e do Mestrado Profissional em Letras (ProfLetras), ambos da UECE. Coordenadora do Grupo Práticas de Letramento, Gêneros Textuais, Tecnologias e Formação Tecnológica do Professor (Pragenteforte).

E-mail: <ana.lima@uece.br>.

Antonio Vieira da Silva Filho

Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor orientador. Professor adjunto IV da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente e coordenador do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Docente do quadro permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

E-mail: <antoniovieira@unilabd.edu.br>.

Arilson dos Santos Gomes

Doutor e mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS). Professor adjunto I da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de

Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Coordenador do Serviço de Promoção da Igualdade Racial (Sepir) da Unilab.

E-mail: <arilsonsdsg@unilab.edu.br>.

Bas´Ilele Malomalo

Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita (Unesp), estagiário de pós-doutorado pelo Instituto da Biociência/Departamento de Educação/Unesp-Botucatu. Professor adjunto IV da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Docente e líder do grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global, vinculado à Unilab. Pesquisador do Centro de Ciência e Tecnologia para Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (InterSSan-Unesp), do Centro dos Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN-Unesp) e da Rede para o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano/Brasil. *Expert* da plataforma *Harmony with Nature* (ONU) e fundador do Instituto da Diáspora Africana no Brasil (Iddab).

E-mail: <basilele@unilab.edu.br>.

Caroline Farias Leal Mendonça

Doutora e mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora coorientadora. Professora adjunta da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente no curso de Humanidades e Antropologia. Coordena o Grupo de Estudos com Povos Indígenas (GEPI) da Unilab e integra o Núcleo de Estudos em Pesquisa em Etnicidade (NEPE) da UFPE.

E-mail: <carolineleal@unilab.edu.br>.

Edson Holanda Lima Barboza

Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor adjunto II da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Coordenador do grupo de pesquisa Trabalho, Cultura e Migrações no Ceará.

E-mail: <edsonholanda@unilab.edu.br>.

Expedito Eloísio Ximenes

Pós-Doutor em Filologia de Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP), doutor em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestre em Letras também pela UFC. Professor do curso de Letras da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (Feclesc) e vice-coordenador do Mestrado Interdisciplinar em História e Letras (MIHL). Pesquisa documentos do Ceará colonial, compreendendo os séculos XVII, XVIII e XIX. Orienta pesquisas de mestrado e doutorado no MIHL e na Pós-Graduação em Linguística Aplicada (POSLA).

E-mail: <expedito.ximenes@uece.br>.

Fábio Eduardo Cressoni

Pós-Doutorando em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), *campus* Franca, mestre em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep) e licenciado em História pelo Centro Universitário Doutor Edmundo Ulson (UNAR). Professor adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab.

E-mail: <cressoni@unilab.edu.br>.

Fábio Paulino de Oliveira

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em Letras, com habilitações nas línguas portuguesa e inglesa e suas respectivas literaturas, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *Ideologia do ódio social e agenda econômica: análise do discurso crítica da sessão parlamentar do impeachment de Dilma Rousseff*.

E-mail: <fabio@unilab.edu.br>.

Farã Vaz

Mestrando em Humanidades, especialista em Gestão Pública Municipal, graduado em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e licenciado em Sociologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab).

E-mail: <vaz.fara@yahoo.com.br>.

Francisca Lisiani da Costa Rodrigues

Mestra em História e Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e graduada em Letras também pela UECE, na Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (Feclesc), *campus* de Quixadá. Foi bolsista de Iniciação Científica durante dois anos, em que desenvolveu a pesquisa com documentos do Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), editando os documentos de *escrituras de compra e venda de escravos*, material que utilizou para a sua dissertação, em que fez um estudo do léxico, considerando o contexto histórico, social e cultural da conjuntura da produção dos documentos.

E-mail: <francisca.rodrigues@aluno.uece.br>.

Francisco Deoclécio Carvalho Galvão

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em

História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Desenvolve pesquisa no mestrado intitulada: *Ações governamentais e práticas pedagógicas escolares no ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena em Cascavel-CE (2013-2018)*.

E-mail: <deocleciogalvao@gmail.com>.

Francisco Jeimes de Oliveira Paiva

Mestre em História e Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), na Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (Feclesc), especialista em Ensino de Língua Portuguesa e Literaturas e em Gestão Escolar Integrada e Práticas Pedagógicas pela Universidade Candido Mendes (UCM) e licenciado em Letras também pela UECE, na Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (Fafidam). Professor efetivo da rede pública do Ceará, vinculado à Secretaria da Educação do Estado do Ceará (Seduc-CE). Revisor de alguns periódicos da área de Letras/Linguística e Educação.

E-mail: <geimesraulino@yahoo.com.br>.

Francisco Rejannio de Sousa Silva

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em Letras pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada *Do terreiro ao templo: uma leitura de elementos representados no culto evangélico pentecostal procedentes das práticas culturais da umbanda*.

E-mail: <rejannio@yahoo.com.br>.

Francisco Vitor Macedo Pereira

Doutor em Filosofia Prática pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor adjunto II da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do

quadro Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab.

E-mail: <vitor@unilab.edu.br>.

George Sousa Cavalcante

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Atua como professor de História da educação básica, ensino fundamental II, na Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Rachel de Queiroz, em Maracanaú, Ceará. Participa como convidado do Grupo de Estudos com Povos Indígenas (GEPI) da Unilab.

E-mail: <georgeunilab@gmail.com>.

Ianes Augusto Cá

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em Letras também pela Unilab. Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *Identidade e violência na contratação da nação guineense: uma narrativa em Abdulai Silal*.

E-mail: <ianes@aluno.unilab.edu.br>.

Ivan Maia de Mello

Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor adjunto da UFBA. Docente do quadro permanente e coordenador do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Professor do doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (UFBA-UNEB-IFBA-UEFS-LNCC-Senai-Cimatec).

E-mail: <filosofenix@gmail.com>.

José Weyne de Freitas Souza

Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor adjunto II da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab.

E-mail: <joseweyne@unilab.edu.br>.

Josélia Cruz da Silva

Mestranda em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduada em licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e em licenciatura específica em Português pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *Compreensão leitora e o texto verbo-imagético*.

E-mail: <atilajl@yahoo.com.br>.

Larissa Oliveira e Gabarra

Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/Rio) e mestra em História Cultural pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Coordenadora do grupo de pesquisa África Contemporânea.

E-mail: <larissa.gbarra@unilab.edu.br>.

Mariza Angélica Paiva Brito

Pós-Doutora em Linguística Textual e doutora e mestra em Linguística, todas as formações pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/MIH) da Unilab. Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap), no Programa de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e à Inovação Tecnológica (BPI). Líder do grupo de pesquisa em Linguística Textual (GELT) da Unilab. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa em Linguística (Protexito) da UFC. Membro do Grupo de Trabalho (GT) em Linguística do Texto e Análise da Conversação, vinculado à Associação Nacional de Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll). E-mail: <marizabrito02@gmail.com>.

Maycom Cleber Araújo Sousa

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e licenciado em Educação do Campo, com habilitação em Artes e Música, pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *O encontro cultural entre jesuítas e povos indígenas no Brasil colonial: a alteridade jesuítica na mediação do outro*. E-mail: <maycom.cleber@gmail.com>.

Valdinez Claudio Oliveira da Silva

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em licenciatura plena em Música pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *Ressonâncias mouras na música de Elomar*. E-mail: <maestrovaldinez@yahoo.com.br>.

Wendel Damasceno Oliveira

Mestrando em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) e graduado em licenciatura plena em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Desenvolve a pesquisa no mestrado intitulada: *Caminhos da cultura e da revolução africana nas obras de Mário de Andrade e Amílcar Cabral*.

E-mail: <wendel230@hotmail.com>.