

ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA

Maria Amália Silva Alves de Oliveira
Alan Curcino
Luciana Ferreira da Costa
Fernando Magalhães
(Coordenadores)

Volume 3



**POLITÉCNICO
DE LEIRIA**

ESCOLA SUPERIOR
DE EDUCAÇÃO
E CIÊNCIAS SOCIAIS

Maria Amália Silva Alves de Oliveira
Alan Curcino
Luciana Ferreira da Costa
Fernando Magalhães
(Coordenadores)

ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA
Volume 3

ENSAIOS SOBRE MEMÓRIA
Volume 3

POLITÉCNICO DE LEIRIA

Presidente

Rui Filipe Pinto Pedrosa

ESCOLA SUPERIOR DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS *POLITÉCNICO DE LEIRIA*

Diretora

Sandrina Diniz Fernandes Milhano

EDIÇÕES

<https://www.ipleria.pt/esecs/investigacao/edicoes/>

Conselho Editorial

Alan Curcino

(Universidade Federal de Alagoas, Brasil)

Dina Alves

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Emeide Nóbrega Duarte

(Universidade Federal da Paraíba, Brasil)

Fernando Paulo Oliveira Magalhães

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

José António Duque Vicente

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Leonel Brites

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Luciana Ferreira da Costa

(Universidade Federal da Paraíba, Brasil)

Marco José Marques Gomes Alves Gomes

(Instituto Politécnico de Leiria, Portugal)

Silvana Pirillo Ramos

(Universidade Federal de Alagoas, Brasil)

FICHA TÉCNICA

Título: Ensaios sobre Memória - Volume 3

Coordenadores: Maria Amália Silva Alves de Oliveira, Alan Curcino, Luciana Ferreira da Costa, Fernando Magalhães

Projeto gráfico: Alan Curcino, Luciana Ferreira da Costa

Capa: Leonel Brites (com fotografia de @timmosholder)

Edição: Escola Superior de Educação e Ciências Sociais - Politécnico de Leiria

ISBN 978-989-8797-50-6

Dezembro de 2020

©2020, Instituto Politécnico de Leiria

APOIOS



ESCOLA SUPERIOR
DE EDUCAÇÃO
E CIÊNCIAS SOCIAIS

CRIA
CENTRO EM REDE
DE INVESTIGAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA



cieqv

Centro de
Investigação em
Qualidade de Vida



UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA



Rede de Pesquisa e (In)Formação em
Museologia, Memória e Patrimônio



UNIRIO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO



Programa de Pós-Graduação em
MEMÓRIA SOCIAL



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE ALAGOAS

RITUR

Revista Iberoamericana de Turismo
(Coeditada pela Universitat de Girona, Espanha)

Por uma necessária discussão prática e epistemológica da Memória, desde os micro aos macro espaços sociais e seus lugares, numa cooperação internacional entre Brasil e Portugal.

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| Apresentação | 7 |
| Maria Amália Silva Alves de Oliveira | |
| Alan Curcino | |
| Luciana Ferreira da Costa | |
| Fernando Magalhães | |
| Memória geracional em narrativas contemporâneas: aproximações entre Michel Laub e Tatiana Salem Levy | 10 |
| Tanira Rodrigues Soares | |
| O patrimônio musical capuchinho do Convento da Piedade em Salvador | 37 |
| Fernando Lacerda Simões Duarte | |
| Memória social em tempos de pós-verdade: dispositivos de controle e desinformação social | 57 |
| Sergio Luiz Pereira da Silva | |
| Ngudiá N'Zambi: saberes tradicionais e o corte de animais no Candomblé Angola | 82 |
| Janaína Gonçalves Hasselmann | |
| Roberta Barros Meira | |
| Maria Luiza Schwarz | |
| Dione da Rocha Bandeira | |
| Mariluci Neis Carelli | |
| Memória e identidade nos Blocos de Enredo antigos do Carnaval carioca | 114 |
| Júlio Cesar Valente Ferreira | |
| Memória e narrativa como recursos terapêuticos psicológicos e o psicólogo/a como testemunha das histórias singulares | 146 |
| Itala Daniela da Silva | |
| José Neto Silva e Sousa | |

Pseudomemórias: o rosto visível e episódico das *fake News* 169
Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira

A presença indígena em Corupá, Brasil, a partir de memórias dos descendentes de imigrantes germânicos 192
Fabiane Heller
Dione da Rocha Bandeira
Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes

Apresentação

Os livros **Ensaaios sobre Memória – Volume 1, Volume 2 e Volume 3** são resultado de uma cooperação científica internacional envolvendo instituições, programas de pós-graduação e uma atuante rede de pesquisadores em Memória capitaneada pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil, no intuito de se fazer referência e dar visibilidade do que se é produzido neste país, com uma contribuição de Portugal.

Dessa forma, estes livros observam aos objetivos ampliados do PPGMS/UNIRIO de investigação e publicação científica sobre a Memória como construção no processo dinâmico da vida, como um campo de disputas que inclui processos múltiplos de produção e articulação das lembranças e esquecimentos dos diferentes sujeitos sociais, suas redes de poderes que imperam nas sociedades em íntima conexão com a construção das memórias, as tensões entre identidade, alteridade e produção da diferença nos grupos sociais, os espaços e os lugares da memória coletiva local, regional, nacional, global, além dos monumentos, documentos e representações dos saberes, celebrações e formas de expressão nos diversos domínios da prática social.

Para tanto, sobre a cooperação científica internacional que possibilitou a publicação destes livros, o PPGMS/UNIRIO contou com instituições e centros de excelência de pesquisa de Portugal e do Brasil. Uniram esforços o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais (ESECS) e o Centro de Investigação em Qualidade de Vida (CIEQV) da Escola Superior de Saúde de Leiria (ESSLei), todos vinculados ao Instituto Politécnico de Leiria (IPLeiria), Portugal, juntamente com a Rede de Pesquisa e (In)Formação em Museologia, Memória e Património (REDMUS) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil, e a Equipe Editorial da Revista Iberoamericana de Turismo (RITUR).

Sendo assim, deve-se registrar que o percurso desta cooperação se inicia com a publicação do Número Especial “Memória e Turismo” (Volume 9, Ano de 2019) na RITUR, editada de forma

ininterrupta desde o ano de 2011 em conjunto pelo Observatório Transdisciplinar em Turismo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil, e pela *Facultat de Turisme e Laboratori Multidisciplinar de Recerca en Turisme* da *Universitat de Girona* (UdG), Espanha.

Considerando o PPGMS/UNIRIO que o turismo enquanto um fenômeno social e uma atividade marcada por valor econômico tem seu processo de construção e manutenção como um *locus* privilegiado para a captação de questões que envolvem os debates sobre diásporas, sentidos atribuídos à religiões, revitalização e disputas de espaços, reinvenções de tradições, planejamento urbano, memórias traumáticas, patrimonialização, relações entre os contextos local e global, nasceu a proposta de realização do III Seminário Internacional em Memória Social, sob o tema “Memória e Turismo: roteiros, trajetórias, discursos e subjetividades em construção” ocorrido no período entre 15 e 18 de maio de 2018, promovido por este programa de pós-graduação. Após a realização do evento, a sua Comissão Organizadora entendeu que era necessário ampliar a visibilidade do debate promovido. Desta forma, foi elaborada uma solicitação de parceria com a RITUR no intuito de produção do Número Especial citado, assentando-se esta parceria no entendimento de que a produção do conhecimento deve estar em diálogo permanente com a sociedade em seus contextos nacional e internacional, pois além da referida revista priorizar abordagens interdisciplinares a transdisciplinares, volta-se também para a comunidade externa através de uma política de cooperação internacional de pesquisa e desenvolvimento.

O retorno da publicação do Número Especial, já esperado pela qualidade do que se foi publicado, gerou uma demanda de continuidade, contudo, dessa vez, extrapolando os limites do Turismo, abrindo uma possibilidade de publicação por contribuições das mais diversas disciplinas das Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas, Letras e Artes.

Daí os esforços por uma cooperação internacional diante da demanda gerada com a publicação da RITUR.

Portanto, a partir do êxito do III Seminário Internacional em Memória Social, da publicação do Número Especial da RITUR e da demanda ampliada de publicação originada de diversos olhares e disciplinas sob o foco da Memória, nasceu o projeto destes livros,

idealizado a princípio meritoriamente pela REDMUS/UFPB, articuladora do projeto, e, como já registrado, capitaneado pelo PPGMS/UNIRIO, tendo, por sua vez, como autores professores e pesquisadores de instituições e programas de pós-graduação das diversas regiões do Brasil, com o objetivo primordial de reunir um conjunto de textos científicos capazes de plasmarem a grande variedade e riqueza do que é produzido sobre a Memória.

Nessa trajetória, vale destacar novamente as quatro instituições de ensino superior que uniram esforços, acreditando na importância da publicação destes livros: da parte de Portugal, como instituição editora que acolheu o projeto de publicação de caráter internacional, o IPLeiria; e, da parte do Brasil, três universidades federais como instituições executoras: a UNIRIO, a UFPB e a UFAL.

Para o leitor, descortinam-se aqui pesquisas e ensaios contemporâneos sobre a Memória inter, pluri, multi e transdisciplinares na perspectiva do que é produzido na contemporaneidade.

Deve-se esclarecer que todo conteúdo de cada capítulo destes livros, incluindo as figuras, fotografias, imagens, gráficos e quadros analíticos, bem como suas resoluções e normalização, são da responsabilidade dos seus respectivos autores.

Ademais, cabe ressaltar que cada capítulo aqui encontrado foi submetido por avaliação por pares às cegas com vistas à qualidade da publicação e que esta Apresentação se valeu das referências textuais das publicações da Área de Concentração do PPGMS/UNIRIO e do Editorial do Número Especial citado da RITUR sobre “Memória e Turismo”, reconhecendo o esforço de muitos.

Ao final desta apresentação, fica o desejo a todos de uma profícua leitura na perspectiva de seu uso e de sua ampla divulgação como contribuição à evolução e futuro da área de estudos da Memória.

Maria Amália Silva Alves de Oliveira
Alan Curcino
Luciana Ferreira da Costa
Fernando Magalhães

MEMÓRIA GERACIONAL EM NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS: APROXIMAÇÕES ENTRE MICHEL LAUB E TATIANA SALEM LEVY

Tanira Rodrigues Soares

Universidade La Salle, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-9178-0393>

Os romances *A chave de casa* (2013), de Tatiana Salem Levy, e *Diário da queda* (2011), de Michel Laub, integram a literatura brasileira contemporânea e têm como eixo narrativo nuances de um passado familiar aos narradores, revisitado com o emprego de recursos memoriais; dessa forma, torna-se possível identificar nesse rememorar a articulação entre passado, presente e projeção de futuro a partir de uma narrativa em primeira pessoa.

Tendo como ponto de partida os dois romances, este capítulo aborda a presença da memória geracional e suas articulações com a memória familiar e memória cultural; objetivando contextualizar, com breve comentário, os escritores, situando as duas obras em estudo, bem como promover as aproximações com as temáticas enfocadas. A escolha dos autores encontra respaldo na trajetória literária de ambos, pois Tatiana Salem Levy (Lisboa / Portugal, 1979) é romancista, contista, tradutora, ensaísta e autora de histórias infantis. A ficção de Tatiana Salem Levy, cujos modos narrativos procuram desdobrar a interioridade das personagens, centra-se em figuras da classe média brasileira que, frequentemente, transitam em lugares situados entre o Rio de Janeiro e o continente europeu, vivem experiências de encontro consigo próprias. A tese de doutorado, defendida em 2007, é em parte formada pelo texto ficcional que dará origem ao romance *A Chave de Casa*, lançado primeiramente em Portugal (Enciclopédia Itaú Cultural, 2018).

Já, Michel Laub (Porto Alegre / Brasil, 1973) é romancista, contista e jornalista. Sua produção literária se caracteriza por tratar de narradores-personagens que retomam um acontecimento traumático do passado na tentativa de compreender como um fato tem o poder de determinar uma história de vida ou de anunciar metaforicamente o que virá. Salienta-se que as narrativas, quase sempre, são apresentadas

em primeira pessoa. Sua estreia em livro ocorre em 1998, com os contos *Não Depois do que Aconteceu*, e o primeiro romance, *Música Anterior*, é publicado em 2001 (Enciclopédia Itaú Cultural, 2018).

O referencial teórico dialoga com os estudos de Sarlo (2007), Schøllhammer (2011), Dalcastagnè (2012), e Bernd (2014) com relação a tendências da Literatura Contemporânea; Gagnebin (2009; 2014) na conceituação de rememorações; Halbwachs (2006), em torno da memória coletiva; Muxel (1993), em elucidações presentes na memória familiar; Candau (2013; 2014), no que diz respeito à estruturação da memória geracional; Bernd (2013), no enfoque relativo aos vestígios/traços memoriais; e Assmann (2011), em abordagens relacionadas à memória cultural.

A presença da memória geracional em *A chave de casa e Diário da queda* demonstra que sua estruturação está interligada com a memória familiar e cultural, permitindo que os narradores, a partir das rememorações, no presente, revisitem o passado como forma de (re)elaborar suas trajetórias de vida e, conseqüentemente, os laços afetivos e familiares.

1 ARTICULAÇÕES ENTRE MEMÓRIA GERACIONAL E NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS

A literatura brasileira contemporânea não apresenta uma classificação ou tendência definida por diretrizes ou padrões, ela se insere na heterogeneidade e na diversidade características do viver contemporâneo. Para Schøllhammer (2011, pp. 15-16), a literatura atual mescla em suas abordagens problemas sociais, realidade externa e dimensão pessoal e íntima, isto é “[...] o escritor que opta por ressaltar a experiência subjetiva não ignora a turbulência do contexto social e histórico”.

Dalcastagnè (2016) enfatiza que na literatura contemporânea o romance celebra o inconcluso, o fragmentado, o ambíguo; já Fiorin e Pereira (2009) destacam a presença de identidades móveis, difusas e flutuantes, além de narradores e personagens frágeis e perplexos inseridos na descontinuidade dos acontecimentos narrados. Também cabe mencionar Rosenfeld (1996) quando argumenta que no romance moderno o tempo cronológico foi abalado, sem haver preocupações com a linearidade temporal, além de um distanciamento entre o

conteúdo narrado e o narrador, demonstrando estar o romance em contínua transformação.

A multiplicidade representa uma característica marcante, uma vez que o fazer literário torna-se mais globalizado e complexo, entrecruzando tempos e espaços diversos, revelando tensões sociais e expondo intimidades e a relação com o outro (alteridade). Para Mello (2018, p. 5), as produções relacionadas ao sistema literário contemporâneo vasculham “[...] o território difuso do testemunho e da memória pessoal ao mesmo tempo em que tecem caminhos abertos ao resgate sociopolítico e histórico; manipulam o narrador, leitor e personagens, assim como o próprio autor, desvelando rastros de um em outro”.

Portanto esta multiplicidade se torna campo fértil para o desenvolvimento de narrativas em que o personagem assuma o comando do que está sendo narrado e construa uma prosa que objetive atribuições de sentido para sua vida e, conseqüentemente, represente uma busca pelo entendimento das diversas situações que precisa enfrentar, mesclando com isso elementos que integram o cenário contemporâneo. Dalcastagnè (2012) menciona que muitos personagens narradores adotam uma “ilusão biográfica” que pretende organizar o passado, mas não se pode deixar de considerar que este passado será (re)elaborado a partir do interesse de quem narra, e as revelações só serão permitidas quando o narrador assim decidir, portanto nota-se a presença de uma intencionalidade em revelar ou esconder, tudo depende do interesse do narrador. Ao empreender a busca por um passado capaz de conceder sentido ao presente, os narradores não se descuidam desse, pois é a partir dele e de suas incertezas que o tempo pretérito é rememorado. Considerando-se que

O espaço da ficção, hoje, é tão ou mais traiçoeiro que o da realidade. Não há intenção de consolar ninguém, tampouco, de estabelecer verdades definitivas ou lições de vida. Reafirmam-se, no texto, a imprevisibilidade do mundo e as artimanhas do discurso (Dalcastagnè, 2012, p. 93).

A presença dessa “ilusão biográfica” está ligada à utilização da rememoração como forma de acesso ao passado e com a busca de

informações relativas aos antepassados, tais como pais, avós, bisavós ou até mesmo um ancestral mítico relacionado à história familiar ou do grupo social. “Ao rememorar, o indivíduo está lembrando de fatos, acontecimentos e pessoas que povoam o passado e, ao mesmo tempo, está ressignificando o presente, estabelecendo novas relações com o tempo pretérito” (Bernd & Soares, 2019, p. 35).

É preciso enfatizar que: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo” (Gagnebin, 2009, p. 40). No entender de Gagnebin (2009, p. 59), a rememoração “[...] no sentido benjaminiano da palavra” quer dizer uma memória ativa que transforma o presente. “Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesmo com todas as dificuldades que essa tentativa levanta” (Gagnebin, 2009, p. 40).

Nesse momento, percebe-se que a escolha do narrador em rememorar o passado familiar está diretamente ligada à subjetividade, permitindo que se estabeleçam, a partir do presente, visões de um passado que remete a (re)construções fragmentadas, promovendo identificação ou rompimento com a herança familiar. Essa subjetividade se insere no que Sarlo (2007) denominou de “guinada subjetiva”, isto é,

A ideia de entender o passado a partir de sua lógica [...] emaranha-se com a certeza de que isso, em primeiro lugar, é absolutamente possível, o que ameniza a complexidade do que se deseja reconstruir; e, em segundo lugar, de que isso se alcança quando nos colocamos na perspectiva de um sujeito e reconhecemos que a subjetividade tem um lugar, apresentado com recursos que, em muitos casos, vêm daquilo que, desde meados do século XIX, a literatura experimentou como primeira pessoa do relato e discurso indireto livre: modos de subjetivação do narrado (Sarlo, 2007, p. 18).

É importante identificar a subjetividade como um recurso utilizado pelo narrador, pois através da rememoração consegue

acessar aquelas informações e acontecimentos que remetem ao passado familiar e à ancestralidade, permitindo que, a partir de suas lembranças e recordações no presente, um tempo passado seja revisitado e ressignificado à luz de seus interesses e objetivos.

Na literatura contemporânea, manifesta-se a presença de romances que incorporam em seu processo narrativo a busca pela anterioridade e ancestralidade do narrador e/ou protagonista, permitindo com isso que acontecimentos do passado possam emergir na produção escrita, ao mesmo tempo em que revelam informações peculiares a respeito do grupo familiar e, automaticamente, do narrador. A esse respeito, Bernd (2014) argumenta que

Falar dos pais é um subterfúgio para falar de si próprio, apontando para um desejo de conhecer melhor a herança deixada pelos pais. Na verdade trata-se do autobiográfico descrito através de um outro ponto de vista. O filho deseja saber o que aconteceu em momentos da vida dos pais em que ele não esteve presente. Na verdade esse tipo de romance da memória familiar rende tributo aos pais e avós, salientando o quanto o narrador herdou de seus ancestrais, estabelecendo um *continuum* familiar (Bernd, 2014, p. 18).

Nesse fluxo narrativo, a memória irá intermediar as rememorações, lembranças, recordações e esquecimentos que irão compor o enredo, no entanto, cabe ao narrador a característica marcante de intercalar presente, passado e futuro sem nenhuma preocupação em situar o leitor e apresentar os detalhamentos de contextos inerentes aos fatos ocorridos e que estão sendo narrados.

E sob esse cenário literário encontram-se as obras de Tatiana Salem Levy e Michel Laub, respectivamente nos romances *A chave de casa* e *Diário da queda*. Nos citados romances, os personagens assumem o controle da narração e desenvolvem um enredo que irá dialogar com o tempo passado, mantendo-se os aspectos do presente e estabelecendo-se uma possibilidade de desenvolvimento de um futuro de esperança e vida.

Em *A chave de casa*, a narradora não tem nome, pois não é

preciso ser nominada para que o enredo se desenvolva, as tramas familiares das quais se sente parte integrante sejam apresentadas e as tessituras mal estruturadas e/ou danificadas atuem como propulsoras dessa retomada ao passado como forma de conhecer os seus e a si mesma. Para retornar ao passado do avô e da mãe e entrecruzar com o seu passado e presente, a narradora tece as tramas desse passado, aliadas aos acontecimentos da sua vida, que permitiram uma identificação de quem é, múltipla na sua constituição e não identificável somente por um nome. “Estou num ponto em que preciso mudar a direção do barco, ou então serei capturada pelo olhar de Medusa e me tornarei pedra, lançada ao mar” (Levy, 2013, p. 9).

O elemento desencadeador da narrativa a ser contada é o recebimento de uma chave antiga que remonta à casa onde o avô morava, na Turquia, na cidade de Esmirna. A chave representa o desejo de percorrer novos caminhos, com indagações que permeiam um corpo doente e um espírito inquieto, sobre como suportar a morte da mãe e o término de um relacionamento violento, mas também está interligado com a história de imigração do avô para o Brasil, a fuga dos pais para Portugal no período ditatorial brasileiro e o retorno à terra de origem. “Para escrever esta história, tenho de sair de onde estou, fazer uma longa viagem por lugares que não conheço, terras onde nunca pisei” (Levy, 2013, p. 12).

O romance é composto por 109 capítulos, não identificados como tal, que não apresentam uma linearidade em sua estruturação, ao contrário, demonstram uma desordem que adquire sentido na medida em que o leitor avança na trama narrada. A narradora/protagonista revela suas angústias e medos, suas incertezas perante a vida e, resolve, após receber do avô uma chave, levantar da cama que a absorve e buscar respostas no passado para sua inércia no presente.

Ao ir revelando a trajetória que percorre na viagem à Turquia, também relata os momentos dolorosos que presenciou e sentiu ao perder a mãe, criando ou imaginando diálogos, com a mãe já morta, como uma forma de contraponto para seu pessimismo e enfraquecimento perante o mundo. Intercalada com esses diálogos, é apresentada a história de vida dos pais, principalmente da mãe, ao relatar o envolvimento em atividades contra a ditadura militar brasileira, a prisão e tortura sofridas e o deslocamento, asilo político em Portugal, o nascimento da narradora e o retorno ao Brasil.

Também é narrado, de forma fragmentada, o envolvimento com o namorado, o relacionamento corporal intenso e, posteriormente violento, que acaba por machucar física e emocionalmente a narradora; além de contar a história da imigração do avô para o Brasil, com o abandono do seu grande amor na Turquia, a descoberta por ele de um novo país e, por consequência, de uma nova possibilidade de vida, a constituição de uma família e o nascimento da filha, mãe da narradora.

Os capítulos de *A chave de casa* são curtos em sua estrutura e não obedecem uma cronologia dos acontecimentos, mas é possível identificar que, mais ao final do livro, a narradora, após realizar sua busca pelos parentes na Turquia, resolve também viajar para Portugal, país de seu nascimento, como uma maneira de descobrir suas origens, e encontra no amor a renovação e renascimento para um futuro de felicidade e esperança.

Já em *Diário da queda*, o narrador apresenta-se como um homem de quarenta anos, que iniciou a beber aos quatorze, após o episódio da queda do colega João. O alcoolismo integrou sua vida de forma a provocar uma desestruturação emocional intensa, pois já estava no terceiro casamento, com históricos de inúmeras discussões e até agressões físicas. Embora tivesse concluído os estudos, escrito livros e obtido um relativo sucesso em sua trajetória profissional, o álcool e as consequências de sua ingestão estavam conduzindo-o a um caminho sem volta e, principalmente, levando-o a um desequilíbrio familiar; com o anúncio da chegada de um filho e a conscientização da finitude da vida, através do diagnóstico da doença do pai, o narrador sentiu-se impelido a refletir sobre seus atos, desencadeando, assim, um processo de rememoração.

A queda de João, revisitada pelo narrador aos quarenta anos, reveste-se no acontecimento marcante em sua vida e também no fato responsável por rememorar o passado e, a partir desse movimento de retorno, escrever um romance relatando as memórias do avô, sobrevivente de Auschwitz; as memórias do pai, portador de doença de Alzheimer, e articulando esses relatos com sua memória, cujo objetivo era romper com a transmissão de uma memória traumática e dolorosa, para vislumbrar num futuro próximo o nascimento do filho e a (re)construção de uma memória feliz e uma transmissão prazerosa.

Percebe-se que o romance estrutura sua narrativa como fluxos da memória, isto é, não apresenta uma linearidade sobre os

acontecimentos, demonstrando que o narrador está desvendando sua subjetividade a partir das memórias do avô, do pai e, conseqüentemente, de sua própria memória. A apresentação dos capítulos revela importante característica dessa modalidade, por exemplo, em “Algumas coisas que sei sobre meu avô”, abordam-se informações relacionadas ao narrador e ao pai deste; já no capítulo “Algumas coisas que sei sobre meu pai”, o foco narrativo está centrado no avô; e em “Algumas coisas que sei sobre mim”, mesclam-se no enredo informações do pai, do avô e do narrador. Por vezes, é necessário apurar a atenção na leitura para não confundir que determinados acontecimentos pertencem a um personagem e não a outros.

Ambos os romances mesclam elementos do presente com o passado vivido pelos personagens, além de um tempo pretérito que pertence à memória dos demais integrantes da narrativa, contracenando com os protagonistas. Os enredos apoiam-se em personagens/narradores que reinterpretam e ressignificam um período vivenciado por eles e seus antepassados.

É importante mencionar que em *A chave de Casa* e *Diário da Queda* os narradores/protagonistas resolvem escrever suas histórias de vida e também a trajetória dos seus antepassados como forma de compreender o presente, revisitar o passado e buscar uma projeção para o futuro.

A narradora de *A Chave de casa* menciona que o ato de escrever está relacionado à sua paralisia frente aos acontecimentos que assolaram o passado familiar do qual ela pertence, sente-se integrada e, conseqüentemente, fragilizada fisicamente. Ao mencionar que “[...] escrevo [...] com as mãos atadas [...]. escrevo sem poder escrever e, por isso, escrevo” (Levy, 2013, p. 9), demonstra que é através do ato da escrita que conseguirá (re)elaborar o tempo pretérito e conceder novas significações, conforme fica evidenciado no trecho: “E assim pude partir em paz, voltar para o Brasil com a certeza de que a minha relação com Portugal não era mais uma relação com o passado, nem do passado” (Levy, 2013, p. 188).

Com relação ao narrador em *Diário da queda*, a escrita está diretamente ligada ao que ele recebeu de informações do passado familiar, pois o avô registrou suas memórias, assim como o pai também o fez, ambos por motivos e razões diferentes, mas todos objetivando o

que o próprio narrador deseja: deixar expressas suas impressões sobre os acontecimentos do passado familiar. Ao destacar que “[...] é para que no futuro você leia e chegue às suas próprias conclusões” (Laub, 2011, p. 151), portanto o ato de escrever serve como uma forma de transmissão e também de (re)elaboração do passado, pois a partir da leitura e da interpretação, novos horizontes serão vislumbrados e novas oportunidades para trabalhar esse passado estão sendo ofertadas.

Tem-se, assim, a manifestação da ilusão biográfica mencionada por Dalcastagnè (2012), a busca pela anterioridade e/ou ancestralidade enfatizada por Bernd (2014), dialogando com a tendência de narrativas em primeira pessoa onde ocorre a subjetivação dos sujeitos, como destaca Sarlo (2007) e, corroborando com Gagnebin (2014), no momento em que estabelece a necessidade de escrever no presente como forma de revisitar o passado e (re)construí-lo com novos entendimentos e significações, ao afirmar que

Escrevo, sim, para enterrar e honrar os mortos [...].
escrevo também para enterrar talvez meu próprio
passado, para lembrá-lo e, ao mesmo tempo, dele me
livrar. Escrevo então para poder viver no presente.
Escrevo, enfim, para me inscrever na linha de uma
transmissão intergeracional, a despeito de suas
falhas e lacunas (Gagnebin, 2014, p. 30).

As falhas, lacunas, imperfeições estão diretamente relacionadas com a percepção por parte dos indivíduos de uma dada realidade. São fragmentos que serão recuperados e não a totalidade dos acontecimentos, pois as percepções e significações não são iguais entre os seres. O estudioso da memória social, Halbwachs (2006), enfatiza que “Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transportar a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” (Halbwachs, 2006, p. 72), promovendo o enriquecimento de lembranças que serão fragmentadas e incompletas.

Os elementos da fragmentação e incompletudes, característicos da literatura contemporânea brasileira, estão presentes nos romances em estudo e a necessidade de buscar as memórias dos familiares antepassados, como forma de construir a narrativa de vida, também

encontra respaldo nas obras; pois tanto *A chave de Casa*, como *Diário da queda* apresentam as memórias dos pais e avôs como basilares para a construção do enredo por parte dos narradores. Essas memórias antepassadas serão fundamentais para delinear os caminhos a serem percorridos no presente, conforme fica evidenciado em passagens dos romances.

Para Halbwachs (2006), a concepção de família também está ligada à de grupo, pois se constitui em um dos grupos sociais cujos integrantes fazem parte, está situada em determinado contexto e envolve outros grupos, perfazendo uma multiplicidade de pensamentos. Portanto, essas pessoas são caracterizadas como consciências individuais que, em contato com outras, irão desenvolver noções de tempo, adequando-se às especificidades dos grupos, assim como também surgirão pensamentos interligados de forma a acessar o tempo passado, baseado nas lembranças construídas pelos grupos com os quais têm estrita identificação.

Sociedades religiosas, políticas, econômicas, famílias, grupos de amigos, relacionamentos e até reuniões efêmeras [...] – todas imobilizam o tempo à sua maneira ou impõem a seus membros a ilusão de que pelo menos por algum tempo, num mundo que está sempre mudando, certas zonas adquiriram uma estabilidade e um equilíbrio relativo e nada de essencial nelas se transformou por um período mais ou menos longo (Halbwachs, 2006, p. 156).

A memória coletiva, bem como a memória familiar, está relacionada à permanência de alguns traços, à tentativa de durabilidade de algo característico do grupo; embora as mudanças ocorram, sempre existem traços que servem como elemento desencadeador de ligação, de permanência e de sustentação.

A memória, em suas mais variadas formas, dialoga com o que de mais sensível e emotivo existe nos seres humanos, perfazendo caminhos inimagináveis e conferindo sentido, relevância, identificação ou estranhamento, repulsa ou negação para acontecimentos, transformações e demais alterações no contexto social e cultural. Cabe ressaltar que a memória reside no tempo e no espaço onde os sujeitos

estão inseridos, e traz consigo a característica de exercer e sofrer influências, mantendo seu caráter de herança e transmissão, fazendo-se presente na memória familiar e memória geracional.

Em *A chave de casa*, a narradora é estimulada pela mãe, já morta, em um diálogo ficcionalizado, a revelar a memória familiar

Acredite nessa história que seu avô lhe ofereceu, vá em busca de sua casa e tente abrir a porta. Reconte a história do seu avô, conte a minha também, conte-as você mesma. Não tenha medo de nos traír. Tome essa possibilidade como uma chance de sair do lodo onde se soterrou, mesmo que não dê em nada, que não ache casa alguma, que não reencontre a parte da família que lá ficou, não importa. Ao menos estará conhecendo novos – e tão antigos – ares (Levy, 2013, p. 17).

Já em *Diário da queda*, o narrador demonstra o quanto as memórias dos antepassados tornam-se relevantes para o desenvolvimento de um posicionamento perante a vida.

As memórias do meu avô podem ser resumidas na frase como o mundo deveria ser, e daria até para dizer que as do meu pai são algo do tipo como as coisas foram de fato, e se ambos são como que textos complementares que partem do mesmo tema, a invisibilidade da experiência humana em todos os tempos e lugares, o meu avô imobilizado por isso, o meu pai conseguindo ir adiante apesar disso, e se é impossível falar sobre os dois sem ter de também firmar posição a respeito, o fato é que desde o início escrevo este texto como justificativa para essa posição (Laub, 2011, p. 146).

É possível identificar o entrelaçamento da memória coletiva e subjetividade, uma vez que o indivíduo, ao rememorar, utiliza-se do que Halbwachs (2006) denominou de intuição sensível, entendida como “[...] o chamado a um estado de consciência puramente

individual” (Halbwachs, 2006, p. 37), que se destacaria no cenário social onde as lembranças estariam ligadas intimamente às suas percepções de mundo, sendo responsáveis por uma rememoração diferente e ímpar em relação aos demais integrantes do grupo social.

A rememoração carrega consigo o esquecimento e, também, o negligenciar de informações e conhecimentos, pois a memória é seletiva e, como tal, será acessada a partir de interesses do presente. O ato de rememorar, conceituado por Gagnebin, (2009) se insere no contexto narrado nos romances em estudo, uma vez que

Representa aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitação, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa a transformação do presente (Gagnebin, 2009, p. 55).

Ao rememorar, verifica-se um relacionamento direto com as questões da transmissão, em virtude de possibilitar a ligação ou rompimento com a trajetória relacionada à família. A transmissão, para Muxel (1996), ocorre de uma geração a outra, ou seja, acontece no momento em que se observa a transposição de um patrimônio pertencente a uma geração anterior que se presentifica na geração atual; por exemplo, a mãe que transmite para a filha as receitas familiares, sendo que esta recebe também a incumbência de passar para a geração seguinte esse dito patrimônio. Muxel (1996) aborda três funções da memória familiar, sendo elas a de transmissão, de revivência afetiva e de reflexividade; desse modo, qualquer das funções assume o “fio da memória”, tornando-se capaz de perpassar muitas gerações posteriores, em que, no caso, os avós são chamados de iniciadores de um dado gosto ou prazer.

Há, no entender de Muxel (1996), uma reapropriação dos saberes e práticas geracionais, pois não se verifica uma reprodução

exatamente igual, já que se observam acomodações inerentes ao tempo presente e que não existiam na transmissão inicial. A respeito de transmissão, Candau (2013) estabelece que

As modalidades sociais e culturais da transmissão das informações memorizadas são de uma grande diversidade. Esta transmissão pode ser formal ou informal, oral ou escrita, consciente ou não, verbalizada ou não, ocasional ou sistemática, vertical (dos pais aos filhos, dos avós aos netos), horizontal (entre membros de uma mesma geração) ou ainda oblíqua (entre membros não aparentados de gerações diferentes). Ela veicula crenças, normas, valores, saberes, modos de fazer, de ser, de sentir. Em todos os casos, ela passa pelos objetos, pelos corpos, pelos nomes, instituições e discursos (Candau, 2013, p. 183).

Ao tomar consciência do coletivo que integra, o indivíduo, através da subjetividade, delineará as zonas de conforto e de atrito entre os interesses do grupo e sua individualidade. É importante mencionar que, de acordo com Muxel (1996), a memória familiar está em constante transformação, na medida em que se abre para o ingresso de novos integrantes e de novas subjetividades que irão dialogar com a memória do grande grupo. Nesse diálogo, evidencia-se a presença da identificação e da recusa, fatores fundamentais para que mudanças e transformações ocorram na memória do grupo e, com isso, também intensifiquem os laços de pertencimento ou de recusa, permitindo que a memória familiar seja renovada.

Essa renovação é percebida nos romances em estudo, uma vez que a narradora de *A chave de Casa* sente-se herdeira das informações que perpassam o contexto familiar e, com o propósito de ir em busca do entendimento de seu presente, empreenderá uma viagem ao passado familiar e encontrará respostas para suas inquietações tais como:

Nasci no exílio, onde meus pais estavam sem querer estar. [...]. Nasci no exílio, e por isso sou assim, sem

pátria, sem nome. Por isso sou sólida, áspera, bruta, nasci longe de mim, fora da minha terra – mas afinal, quem sou eu? Que terra é a minha? (Levy, 2013, p. 24).

Já em *Diário da queda*, o narrador, aos quarenta anos, depara-se com a doença de Alzheimer do pai e esse fato é responsável por fazer ressurgir os sentimentos ligados à queda do João e, como consequência disso, aos escritos do avô, fatos responsáveis por proporcionarem um retorno ao passado e a construção de uma nova interpretação dos acontecimentos.

[...] uma história que poderia ter sido congelada ali, esquecida se não voltasse à tona décadas mais tarde, eu já adulto, já tendo saído de casa, já tendo mudado de cidade e me tornado outra pessoa: João, meu avô, Auschwitz e os cadernos, eu só fui pensar em tudo isso de novo quando recebi a notícia da doença do meu pai (Laub, 2011, p. 53).

Para Muxel (1996), a relação entre memória familiar e os indivíduos, considerando-se a noção de subjetividade, pode ser entendida a partir de quatro círculos concêntricos capazes de demonstrar as diferentes fases do registro memorial familiar. No entanto, é salutar destacar que esses círculos não estão estanques em suas constituições, ao contrário, apresentam-se com fronteiras porosas que permitem aproximações e imbricações. O centro do círculo representa a memória dos sentidos, aquela que é vivida e sentida pelo indivíduo, isto é, está relacionada à intimidade e se caracteriza por ser uma memória inapagável e audaciosa, sujeita aos caprichos da memória involuntária.

Isso quer dizer que, algumas vezes, a pessoa não tem noção de que possui uma lembrança, mas acontece o inesperado, como na Madeleine de Proust, e a memória emerge das profundezas, revelando lembranças até então conservadas na obscuridade da mente. Para

Muxel (1996, p. 197), essa memória “[...] faz a emotividade, a sensualidade e sem dúvida nenhuma, a criatividade dos seres”¹.

O segundo círculo corresponde à memória corporal, compreendendo as memórias do corpo individual e das relações estabelecidas com os demais corpos integrantes do coletivo. São as marcas físicas ou emocionais que remetem à concepção do corpo e, sobre esse enfoque, Muxel (1996, p. 197) enfatiza que a memória corporal “[...] revela uma experiência que não pode, em todo caso, conscientemente, ser transmitida”².

Já o terceiro círculo é composto pela memória concreta, isto é, aquela relacionada aos objetos, fotografias, lugares pertencentes ao contexto familiar que oportunizam uma mediação direta com o passado. Essa memória concreta dialoga com a subjetividade e permite que esses elementos concretos representem formas de transmissão da memória familiar. Um objeto pode ser indicativo de uma memória que transcende a geração atual e possibilita novas revisitações ao passado familiar e, ao mesmo tempo, descortina novos horizontes interpretativos. É a memória concreta sendo revisitada a partir das subjetividades dos membros da família, mas também é a presentificação de uma memória coletiva familiar. “Esse círculo de memória situa-se entre a junção dos interesses coletivos com os interesses individuais”³ (Muxel, 1996, p. 197).

O quarto círculo está relacionado com discursos e imagens que se referem muito mais ao grupo do que ao indivíduo, isto é, são lembranças compartilhadas coletivamente, que atuam como elementos de ligação entre os diferentes integrantes do grupo. É o que faz a reunião, o conjunto de características que diferencia um grupo familiar dos demais. As memórias arqueológicas, referenciais e ritualísticas estão localizadas nesse círculo, elas constituem “Uma comunidade de lembranças, sentimentos e de experiências, que pelos laços que fazem

¹ Elle est ce qui fait l’émotivé la sensualité et sans doute la créativité des êtres (Muxel, 1996, p. 197).

² [...] relève d’une expérience qui ne peut, elle non plus, se transmettre, consciemment en tout cas (Muxel, 1996, p. 197)

³ Ce cercle de mémoire se situe à la jonction des intérêts collectifs et des intérêts individuels (Muxel, 1996, p. 197)

se constituem em uma família”⁴ (Muxel, 1996, p. 198).

Dessa forma, percebe-se que os dois primeiros círculos característicos da constituição da memória familiar estão ligados ao indivíduo, à subjetividade, à intimidade, enquanto os dois últimos se inscrevem no coletivo, relacionados ao nós, no pertencimento ao grupo e, conseqüentemente, integrado ao ambiente familiar. A memória familiar em sua constituição interliga esses círculos de forma a proporcionar continuidades e rupturas em seu referencial familiar, exemplificando, assim, porque algumas diferenciações são percebidas de geração a geração.

Esses elementos presentes na constituição da memória familiar, enfatizados por Muxel (1996), são perceptíveis nos romances em estudo, uma vez que os dois primeiros círculos correspondem à subjetividade dos narradores, isto é, a seu entendimento do contexto familiar, através da memória dos sentidos e corporal.

A narradora de *A chave de casa* manifesta a presença da memória dos sentidos e corporal ao relatar as angústias e paralisia perante o cotidiano. “Queria voltar a andar, encontrar o meu caminho. E me parecia lógico que se eu refizesse, no sentido inverso, o trajeto dos meus antepassados ficaria livre para encontrar o meu” (Levy, 2013, p. 26).

Já para o narrador de *Diário da queda*, a memória dos sentidos e corporal tem relação direta com a queda de João, a leitura dos diários do avô, a adoção do hábito da bebida e a descoberta da doença de Alzheimer do pai. “[...] Auschwitz e João e o meu avô e o meu pai e eu quase jogando fora o que essa pessoa oferecia a mim, a sorte e o milagre que foi um dia ter cruzado com ela [...], e apesar de tudo falta muito pouco para que o ciclo inteiro se complete” (Laub, 2011, p. 150).

Com relação aos dois últimos círculos constitutivos da memória familiar, destacados por Muxel (1996), é possível identificá-los nos romances através das informações apresentadas pelos narradores de como o núcleo familiar se organiza em torno da memória concreta (lugares, fotografias e objetos) e aquela relacionada aos discursos e imagens.

A narradora de *A chave de casa* empreende uma viagem à

⁴ Une communauté de souvenirs, de sentiments et d'expériences, qui fait lien, qui constitue en fait une famille (Muxel, 1996, p. 198).

Turquia em busca da memória ancestral familiar, onde lugares, pessoas, objetos, rituais e costumes são investigados como forma de dar sentido a essa busca. No diálogo fictício com a mãe, a protagonista argumenta que sente a presença dos antepassados nas suas ações e no seu corpo, e a mãe contra argumenta com relação à necessidade de realizar a viagem como uma maneira de (re)nascer.

Quero apenas que tente enxergar as coisas como elas são, que acredite nessa viagem, que acredite que pode e merece ser feliz. Quero que entenda que não precisa ter a família nas costas, que pode se livrar do passado. Mas para isso não pode ignorá-lo: pelo simples fato de que você nunca o ignorou até agora e, por isso, precisa entendê-lo, precisa nomeá-lo (Levy, 2013, p. 123).

Em *Diário da queda*, o narrador manifesta uma memória concreta relacionada aos lugares e objetos, intercalada com a memória presente nos discursos e imagens que circulam no contexto familiar. O avô, enquanto sobrevivente de Auschwitz, através dos registros deixados nos diários, imprimiu, na memória familiar, informações que precisam ser (re)elaboradas pelas gerações futuras.

Nós últimos anos de vida o meu avô passava o dia inteiro no escritório. Só depois da morte é que foi descoberto o que ele fazia ali, cadernos e mais cadernos preenchidos com letra miúda, e quando li o material é que finalmente entendi o que ele havia passado (Laub, 2011, pp. 14-15).

Os círculos constitutivos da memória familiar referendados por Muxel (1996) estão diretamente relacionados com a memória geracional, uma vez que estabelecem conexões com as questões identitárias, bem como com a procura pelo conhecimento da trajetória de pais e avós enquanto meio de autoconhecimento e entendimento das origens. Segundo Candau (2014), a memória geracional vai além do núcleo familiar, envolvendo diversas gerações, e se apresenta de duas maneiras: a antiga e a moderna. A conscientização de pertencimento a

uma cadeia de gerações sucessivas, por parte de um grupo ou indivíduo, em que se verifica a consideração ou rejeição dessa herança diz respeito à forma antiga, estabelecendo-se que

[...] é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária (Candau, 2014, p. 142).

Por outro lado, no caso em que a memória geracional não tem a vocação de ser transmitida, por ser própria dos autoproclamados guardiões de uma dada geração; esse tipo de memória está fadado ao desaparecimento assim que sumir o último desses guardiões, sinalizando para a forma moderna de transmissão geracional (Candau, 2014).

Em *A chave de casa* é percebida a necessidade de narrar a memória geracional ligada aos integrantes da família e a narradora deixa claro que herdou um passado de silêncio, que é doloroso, mas a mãe alerta sobre a necessidade de (re)elaborá-lo e torná-lo acessível a partir do presente. “Você também é responsável pelo seu passado, é responsável pelo que carrega nas costas e, principalmente, pela maneira como o carrega. Existem diferentes formas de lidar com a herança” (Levy, 2013, p. 123).

O narrador em *Diário da queda* trabalha com a memória geracional e (re)elabora, a partir do presente, a herança deixada pelo avô e o pai. A maneira como ocorre essa (re)elaboração do passado é fundamental para traçar os novos rumos do presente, que anunciam o nascimento de um futuro de entendimento e de felicidade entre os membros da família. “[...] meu avô diante de meu pai, meu pai diante de mim, eu agora e a sensação que acompanhará você enquanto os anos passam” (Laub, 2011, p. 151).

A memória geracional está presente nos romances em estudo, indicando a (re)construção de trajetórias vividas por avós e os pais dos narradores, uma vez que buscam nessa (re)construção e/ou ressignificação do passado elementos proporcionadores de

entendimento do presente e, ao mesmo tempo, a procura por respostas reveste-se de sentido para a projeção de um futuro em que memória e esquecimento são percebidos como essenciais para proporcionar uma vivência de felicidade e entendimento entre os seres. Constata-se um jogo dialético entre recordar e esquecer, assim como entre passado, presente e futuro, perfazendo caminhos de convivência no grupo familiar; a (re)escritura da história familiar, no entender de Halbwachs (2006), atua na preservação da memória geracional e na continuação dos vínculos memoriais entre aqueles que pertencem ao contexto familiar.

No momento em que se formula uma memória familiar, pretende-se produzir uma identidade com características individuais, sociais e culturais. Essa identificação é responsável por promover lembranças de um tempo passado e permitir que esse passado imóvel, mas fugaz no presente, seja revisitado pelos indivíduos do grupo (Candau, 2013). O pensamento gera lembranças, assim como vestígios, a serem revisitados pela memória familiar, transformando o passado em uma real reconstrução no presente, conferindo-lhe traços de distinção e homogeneidade do grupo. Candau (2013) menciona que a memória familiar é constituída de características lacunares, imprecisas, seletivas e fictícias. Ela é composta por histórias que são reescritas e reinventadas pelas gerações posteriores, objetivando manter algumas pequenas lembranças, tais como períodos de reuniões familiares, férias coletivas, personalidade de ancestrais, avós e/ou tios, que se destacam em determinado contexto da família, ocasionando “[...] o cimento familiar” (p. 176). A formulação da memória familiar “[...] é produzida pela seleção de elementos particulares ao longo das gerações, com o fim de ordenar, dar sentido e coerência à linhagem e a trajetória” de uma família (Candau, 2013, p. 175).

Cabe lembrar que a memória geracional pode ser transmitida de uma geração à outra (intergeracional), podendo ir além dos ancestrais terrenos (pai/mãe, avô/avó) considerando-se também os patriarcas, ou seja, a liderança espiritual cuja aceitação ou não, em algumas circunstâncias, é fundamental para que haja continuidade ou ruptura. Nesse caso, trata-se de transmissão transgeracional (Bernd & Soares, 2017).

Para a produção dos romances, os narradores/protagonistas fizeram uso de elementos memoriais, tais como rastros, vestígios,

lacunas e esquecimentos na composição do cenário das narrativas. São narradores falando de suas vivências, amores, angústias, sofrimentos, mas, acima de tudo, posicionando-se enquanto sujeitos sociais e culturais. Pois, na acepção de Bernd (2013),

Entre memória e esquecimento, o que sobram são os vestígios, os fragmentos do vivido, o qual jamais pode ser recuperado na sua integralidade. [...] sempre sobra algum rastro que a sensibilidade dos escritores consegue retrair e incorporar à matéria poética. Desse modo, se nossa memória é um receptáculo de resíduos memoriais, a literatura também o é (Bernd, 2013, p. 53).

Tais vestígios são recuperados, reinventados, reestruturados e ressignificados, conferindo à memória um papel relevante, onde a dialética do lembrar e esquecer mostra-se contínua.

Em *A chave de casa*, a narradora é provocada pelo avô com uma pequena caixa, onde estão presentes os rastros, vestígios familiares e partir desse momento questiona-se quanto ao que fazer com aqueles pequenos objetos, que se revelam possuidores de memória cultural.

[...] pego a caixinha na mesa de cabeceira. Dentro dela, em meio a pó, bilhetes velhos, moedas e brinco, descansa a chave que ganhei do meu avô. Tome, ele disse, essa é a chave da casa onde morei na Turquia. [...] e o que vou fazer com ela? Você é quem sabe, ele respondeu (Levy, 2013, p. 12).

Também em *Diário da queda*, o narrador defronta-se com os diários do avô e com o sentimento de culpa pela queda do colega João, permitindo com isso que os vestígios presentes na esfera familiar sejam revelados a partir da memória cultural.

Se na época perguntassem o que me afeta mais, ver o colega daquele jeito ou o fato de meu avô ter passado por Auschwitz, e por afetar quero dizer sentir intensamente, como algo palpável e presente, uma

lembança que não precisa ser evocada para aparecer (Laub, 2011, p. 13).

Com base nisso, convém ressaltar a importância da memória cultural na construção dos romances em estudo, pois ela é capaz de estabelecer uma espécie de incorporação dos elementos que gravitam em torno do espaço da sensibilidade e da simbologia. À luz das ideias de Bernd, entende-se que: “A memória cultural está constituída não apenas por dados de arquivo ou pela historiografia tradicional, mas também pela memória contida nos vestígios, no que foi reprimido” (Bernd, 2014, p. 17).

Assmann (2011), a esse respeito, menciona que a memória cultural é constituída entre memória funcional e memória cumulativa:

A memória funcional cultural está vinculada a um sujeito que se compreende como seu portador ou depositário. Sujeitos coletivos da ação como estados ou nações constituem-se por meio de uma memória funcional, em que tornam disponível para si uma construção do que seria seu passado. A memória cumulativa, por sua vez, não fundamenta identidade alguma. Sua função, em nada menos essencial que outras, consiste em conter mais coisas e coisas diferentes em relação ao que se pode esperar da memória funcional (Assmann, 2011, pp. 150-151).

A coexistência da memória funcional e da cumulativa, enquanto elementos constituintes da memória cultural, oportuniza o entrelaçamento de informações que favorecem futuras correções por parte da memória funcional, ocorrendo a reestruturação de padrões de sentido, por considerar que “A possibilidade de renovação permanente pressupõe uma grande permeabilidade do limite entre memória funcional e memória cumulativa” (Assmann, 2011, p. 153).

A memória cultural funcional é habitada e se caracteriza pela seletividade, está relacionada de forma direta com os interesses do grupo e inclui a vinculação a uma estrutura de valores e orientação para o futuro. Já a memória cultural cumulativa é inabitada, constituída por uma base estruturante, cuja massa amorfa de informações está

preservada em arquivos ou acervos. Essas informações podem ser recuperadas a qualquer momento e estão ligadas aos vestígios, restos, rastros inabitados. Nessa especificidade da memória cultural, tem-se dois planos que não são dualistas, ao contrário, se complementam enquanto “proscênio e pano de fundo” conforme Assmann (2011, p. 149),

Nessa relação referencial entre proscênio e pano de fundo está contida a possibilidade de que a memória consciente possa transformar-se, de que se possa dissolver e compor as configurações, de que elementos atuais se tornem desimportantes, elementos latentes venham à tona e estabeleçam novas relações.

Pode-se identificar que a memória cultural funcional (habitada) localiza-se no proscênio, no primeiro plano e a memória cultural cumulativa (inabitada), no pano de fundo, no armazenamento de informações culturais. Por estar posicionada no pano de fundo, a memória cumulativa pode ser representada como um grande reservatório de informações para a renovação do saber e, também, para promover mudanças na memória funcional. Sua função principal é revelar outra possibilidade de olhar e de entender determinado acontecimento, considerando-se novos ângulos, novos agentes, novas percepções daquele fato já cristalizado pela memória funcional.

É possível identificar nas duas obras em estudo a presença simultânea da memória cultural funcional e cumulativa, através dos aspectos históricos e oficiais, assim como daquelas informações pertencentes à esfera do sensível e do núcleo familiar, características das subjetividades que a compõe.

Ao narrar o momento do retorno ao Brasil, a protagonista de *A chave de Casa* desvela aspectos da historiografia referentes ao período ditatorial brasileiro e suas consequências na estrutura familiar, principalmente, nos destinos traçados a partir de determinados posicionamentos.

A anistia veio em agosto de 79. Um mês depois, ela desembarcou no Galeão junto com uma dezena de

exilados políticos. Flashes da maior parte dos jornais e revistas cariocas estavam lá para cobrir a euforia dos que chegavam e dos que recebiam. [...]. Ela ficou olhando para os dois, seu pai e sua filha, pensando em coisas óbvias demais, simples demais, coisas que lhe davam a certeza de que voltar tinha sido a melhor escolha (Levy, 2013, pp.171-172).

Em *Diário da queda*, a manifestação da memória cultural funcional e cumulativa encontra respaldo na passagem em que o narrador reflete sobre os efeitos de Auschwitz na humanidade e na estrutura familiar a qual pertence, especificamente no avô, enquanto sobrevivente.

[...] a história geral do mundo que é tão somente um acúmulo de massacres que estão por trás de qualquer discurso, qualquer gesto, qualquer memória, e se Auschwitz é a tragédia que concentra em sua natureza todas essas outras tragédias também não deixa de ser uma espécie de prova da invisibilidade da experiência humana em todos os tempos e lugares – diante da qual não há o que fazer, o que pensar, nenhum desvio possível do caminho que meu avô seguiu naqueles anos, o mesmo período em que meu pai nasceu e cresceu e jamais poderia ter mudado essa certeza (Laub, 2011, pp. 133-134).

Percebe-se que a memória geracional se encontra articulada com os vestígios memoriais e com a memória familiar e cultural, permitindo que o entrelaçamento dessas memórias revele aspectos do passado como forma de (re)construí-lo e transformar o presente; com memória e esquecimento entendidos como processos essenciais para a projeção de um futuro renovador e revelador. Os narradores se utilizaram dessas articulações para revisitarem a memória geracional dos seus ascendentes e/ou antepassados, caracterizando-se como seres humanos pertencentes a um núcleo familiar.

2 CONSIDERAÇÕES REFLEXIVAS

A presença da memória geracional em *A chave de casa* e *Diário da queda* demonstra uma estruturação interligada com a memória familiar e cultural, permitindo que os narradores, a partir das lembranças no presente, revisitem o passado como forma de (re)elaborar suas trajetórias de vida e os laços afetivos e familiares. “[...] somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente” (Gagnebin, 2009, p. 57).

Os pais transmitem uma herança cultural aos filhos e estes, conseqüentemente, repassam-na a seus descendentes; oferecendo a oportunidade de contato com acontecimentos pertencentes ao passado e, de acordo com sua carga de significação, esses são absorvidos, (re)construídos/ressignificados e/ou negados pelas gerações posteriores.

Nos dois romances, a presença da memória geracional foi de primordial importância para que a narrativa se estruturasse e demonstrasse o quão frágil é a situação dos protagonistas frente às inúmeras incertezas existentes no presente e revisitadas no passado dos seus avós e pais. A memória geracional serve como base de construção narrativa, permitindo uma identificação dos narradores com seus antepassados e, principalmente, possibilitando que esse revisitar se torne elemento motivador de novos horizontes, onde memória e esquecimento estejam lado a lado, perfazendo a projeção de um futuro próspero e feliz.

Em *A chave de casa*, a narradora encontra o amor em seu momento de retorno da viagem e descortinam-se perspectivas felizes e realizáveis; já em *Diário da queda*, o narrador vislumbra uma nova fase de sua vida com a chegada do filho e o entendimento das memórias pertencentes ao avô e ao pai; é o nascimento proporcionando o (re)nascimento do narrador.

Assim sendo, pode-se afirmar que a recuperação da memória cultural está diretamente relacionada com as narrativas *A chave de Casa* e *Diário da queda*, em que se observa a preocupação com a ascendência e a ancestralidade enquanto categorias temáticas, utilizando-se, para tanto, de restos, resíduos, traços negligenciados ou

esquecidos. Por essa razão, falar dos pais, avós, bisavós ou ancestrais da origem familiar funciona, para os narradores, como uma espécie de subterfúgio a uma narrativa de si mesmo e da tradição parental herdada.

REFERÊNCIAS

Assmann, A. (2011). *Espaços da recordação; formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soeth. Campinas: editora UNICAMP.

Bernd, Z. (2014). Romance memorial ou familiar e a memória cultural; a necessidade de transmitir em *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. In *Revista Organon*, 29 (57), 15-27. Porto Alegre, Instituto de Letras/UFRGS.

Bernd, Z. (2013). *Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros*. Belo Horizonte (MG): Fino Traço.

Bernd, Z., & Soares, T. R. (2017). Transmissão inter e transgeracional. In: Bernd, Z., & Kayser, P. (Org.). In Bernd, Z. & Kayser P. (Org.). *Dicionário de expressões da memória social, dos bens culturais e da cibercultura* (2ª ed.), (pp. 304-306). Canoas (RS): Editora Unilasalle.

Bernd, Z., & Soares, T. R. (2019). Tempo e memória: recordação, rememoração e reminiscência em narrativas das Américas. In Bernd, Z., Graebin, C. M. G., & Venera, R. A. S. (Org.). *Patrimônio e Memória: narrativa, rememoração, reminiscência* (pp. 31-49). (Série Memória e Patrimônio, 11). Canoas/RS: Editora Unilasalle.

Candau, J. (2013). *Antropologia da memória*. Lisboa (Portugal): Instituto Piaget.

Candau, J. (2014). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.

Dalcastagnè, R. (2012). *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Editora Horizonte, Rio de Janeiro:

Editora Uerj.

Dalcastagnè, R. (2016). *Personagens e narradores do romance contemporâneo no Brasil: incertezas e ambiguidades do discurso*. Recuperado em 23 maio, 2016, de http://lacua.au.dk/fileadmin/www.lacua.au.dk/publications/3_di_log_os_latinoamericanos/5aregina-unb-personagens.pdf.

Enciclopédia Itaú Cultural (2018). *Michel Laub*. Recuperado em 02 maio, 2018, de <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa255406/michel-laub>.

Enciclopédia Itaú Cultural (2018). *Tatiana Salem Levy*. Recuperado em 02 maio, 2018, de <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa101178/tatiana-salem-levy>.

Fiorin, J. L., & Pereira, H. B. C. (Org.). (2009). *Ficção brasileira no século XXI*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Gagnebin, J. M. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. (2ª ed.). São Paulo: Editora 34.

Gagnebin, J. M. (2014). *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34.

Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

Laub, M. (2011). *Diário da queda*. São Paulo: Companhia das Letras.

Levy, T. S. (2013). *A chave de casa*. Rio de Janeiro: Record.

Melo, C. V. (2018). A desmesura do literário na contemporaneidade. In Gomes, G. M. (Org.). *Alteridades em trânsito: estética e representação na narrativa brasileira do século XXI* (pp 5-12). Porto Alegre: Metamorfose.

Muxel, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Armand Colin.

Rosenfeld, A. (1996). *Texto e Contexto I: Reflexões sobre o romance Moderno*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Sarlo, B. (2007). *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: UFMG.

SchØllhammer, K. E. (2011). *Ficção brasileira contemporânea*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

O PATRIMÔNIO MUSICAL CAPUCHINHO DO CONVENTO DA PIEDADE EM SALVADOR

Fernando Lacerda Simões Duarte

Universidade Federal do Pará, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-7506-5413>

1 INTRODUÇÃO

São Francisco de Assis (1182-1226) – nascido Giovanni di Pietro di Bernardone – reuniu em torno de si, em inícios do século XIII, seguidores do cristianismo, o que viria a resultar na ordem franciscana. No espírito reformista do século XVI, a ordem franciscana foi dividida em frades menores conventuais e observantes, em 1517. Por meio da Bula “*Religionis zelus*”, de Clemente VII, um terceiro ramo do franciscanismo foi reconhecido, o dos frades menores capuchinhos, cujo nome se deve ao capuz pontiagudo que integra seu hábito. A história dos religiosos desta congregação no Brasil remete ao século XVII, às tentativas de ocupação francesas do atual território brasileiro. Segundo informações disponíveis no site dos religiosos:

Missionários por inspiração de origem, os Capuchinhos Franceses, trazidos pelas forças invasoras da Holanda calvinista, procuraram fixar-se no Brasil, primeiro em São Luis do Maranhão (1612) e, depois, em Olinda e Recife (1642).

Os Holandeses foram expulsos pelas forças portuguesas, mas os Capuchinhos, aprovados pela “Congregação da Propagação da Fé”, criaram raízes no Brasil como “Missionários Apostólicos”, até que o Estado absolutista português, em 1698, os expulsou sob o pretexto de serem estrangeiros e de serem suspeitos de traição política!

Em 1705, os Capuchinhos, agora, de procedência italiana, são convocados pelo próprio Imperador do Brasil para retomarem os trabalhos missionários junto aos índios, abandonados à própria sorte desde

a expulsão dos Padres Jesuítas [...] Com a proclamação da República e a separação entre Igreja e Estado, a vida missionária capuchinha ganha um novo impulso. Livre das amarras estatais (Igreja do Padroado), os Missionários Capuchinhos, agora, são enviados pela própria Ordem Capuchinha cujo Ministro Geral, Frei Bernardo de Andermatt reorganizou a atividade missionária em toda a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, mediante o “Estatuto das Missões” de 1887 (Capuchinhos do Brasil, [2015]).

Hoje, no Brasil, os religiosos estão presentes em diversos estados brasileiros. Em nossa pesquisa arquivística *in loco*, realizada em cerca de cem cidades brasileiras, pudemos visitar religiosos da congregação em Teresina-PI, Manaus-AM, Belém-PA, Humaitá-AM, Benjamin Constant-AM, Juazeiro do Norte-CE e Salvador-BA. No oeste do Amazonas, tal foi a importância da missão capuchinha que uma prelazia chegou a ser instituída na cidade de São Paulo de Olivença, tendo sido hoje transferida a sede da Diocese para Tabatinga, no mesmo estado. Em Sergipe, Frei Paulo de Casa Nova, capuchinho, fundou uma cidade, em meados do século XIX, que hoje recebe seu nome – Frei Paulo-SE. É esta a cidade de origem de um dos frades que hoje vive no Convento de Nossa Senhora da Piedade de Salvador, Frei Gregório de Frei Paulo. Nossas pesquisas junto a acervos musicais de frades menores capuchinhos encontraram em Frei Gregório de Frei Paulo, Frei Ulysses Bandeira – ambos residentes em Salvador – e Frei Fulgêncio Monacelli – então residente em Manaus, mas hoje em Salvador – preciosas contribuições às quais aqui se registra o devido agradecimento.

Este trabalho aborda especificamente o acervo musical recolhido à Fraternidade Nossa Senhora da Piedade, em Salvador, particularmente o acervo documental recolhido ao Centro Cultural dos Capuchinhos e os instrumentos musicais que se encontram no conjunto arquitetônico do convento capuchinho e da igreja de Nossa Senhora da Piedade. A história deste convento é também bastante recuada no tempo:

Como era chamado, o hospício dos Capuchinhos na Piedade, foi construído entre os anos de 1683 e 1686. Até o ano de 1702, o convento foi cuidado pelos Frades Capuchinhos da circunscrição da França. Dois anos após a supressão, em 1705, os Capuchinhos italianos assumiram a casa. Em 1712, o Hospício de Nossa Senhora da Piedade foi elevado à residência e Prefeitura, recebendo o nome de missão da Bahia ou do Rio São Francisco. A Igreja de Nossa Senhora da Piedade, já sofreu muitas reformas desde a sua construção, ao passo que, quando os Capuchinhos italianos assumiram a missão, acharam por bem demolir a igreja e reconstruí-la nos padrões atuais, sendo uma igreja imponente. Atualmente, o convento e a igreja estão bem conservados. Desde o século XVII, a igreja/convento concede assistência sacramental, com celebrações e confissões diárias, além de assistência espiritual a grupos (Província Nossa Senhora da Piedade, [2015]).

O conjunto arquitetônico abriga, como foi dito, o Centro Cultural dos Capuchinhos, que conserva livros, documentos e objetos tridimensionais. Nele estão conservados uma série de documentos de interesse para o estudo da prática e da produção musical em torno da ordem dos religiosos capuchinhos, em Salvador e em outras casas ligadas à congregação religiosa. Em pesquisa arquivística realizada neste Centro Cultural, nos foi possível a digitalização da maior parte destas fontes, senão integralmente, ao menos de maneira a garantir considerável amostragem do acervo. Diante das informações obtidas no rico acervo, foram formuladas as seguintes questões, que dão origem ao presente trabalho: a partir da teoria das três idades documentais – que será detalhada mais adiante –, qual a fase de recolhimento das fontes documentais no Centro Cultural dos Capuchinhos se quais as condições de acondicionamento, acesso, organização e catalogação? Quais os limites temporais dos documentos musicográficos recolhidos ao acervo? Quais repertórios e funções das fontes estão representados neste acervo? Quais as lacunas de fontes e quais silêncios elas representam? Quais traços identitários

capuchinhos podem ser percebidos nestas fontes? Há evidências da produção e prática musicais locais? O que elas revelam? Qual o patrimônio organológico existente e qual sua situação de conservação? Uma história da música produzida por capuchinhos no Brasil ou cujas práticas tenham alguma ligação com os religiosos desta congregação dependeria de mais fontes além do convento de Salvador. Há indícios de acervos de capuchinhos em outros lugares do Brasil? Para responder a tais questões, somam-se à pesquisa arquivística realizada no Centro Cultural dos Capuchinhos os dados obtidos em pesquisa de campo em busca de acervos por cerca de cem cidades brasileiras, nos vinte e seis estados e Distrito Federal. Este estudo se destinou inicialmente à elaboração de nossa tese doutoral (Duarte, 2016) em setenta cidades, mas segue se expandindo. Ademais, a pesquisa bibliográfica também foi um procedimento adotado no presente trabalho.

Assim, busca-se compreender como o acervo musical se articula com a história dos religiosos capuchinhos e sua identidade enquanto congregação, bem como analisar a fase de recolhimento de tais documentos e possíveis estratégias para sua difusão. Considera-se, portanto, um espectro de fontes que vai além dos documentos musicográficos – partituras, partes instrumentais ou vocais e outros –, mas abrange até mesmo narrativas dos sujeitos imersos na história das práticas musicais locais, como foi o caso de nossa entrevista com Frei Gregório de Frei Paulo, quando da elaboração do estudo para o dossiê da Fundação Gregório de Mattos – da Prefeitura de Salvador – para o registro de saberes especiais dos ofícios de organista e organeiro (Duarte, 2018). Assim, consideramos com fontes para o estudo da musicologia: (1) Partituras, registros sonoros e audiovisuais; (2) Libretos e textos; (3) Escritos pessoais dos compositores; (4) Tratados sobre música; (5) Documentação de órgãos governamentais ou instituições com atividades musicais; (6) Estatutos e regulamentos; (7) Entrevistas pessoais; (8) Instrumentos musicais; (9) Objetos artísticos (objetos tridimensionais e de iconografia musical); (10) livros de contas (de caixa ou de “fábrica”); (11) cerimoniais (religiosos e civis, como os das universidades); (12) dossiês de oposições; (13) documentação avulsa; (14) livros sacramentais de paróquias; (15) documentos pontifícios [e demais legislação eclesiástica sobre música]; (16) documentos notariais ou cartoriais; (17) Impressos: críticas

musicais e anúncios de concertos; (18) cartazes e programas de concertos; (19) correspondências, além de (1) Guias de arquivos; (2) Inventários; (3) Catálogos e bases de dados; (4) Índices informatizados, consideradas pelos autores como fontes indiretas (Gómez González et al., 2008, pp. 93-102).

Ademais, ao se buscar uma abordagem do patrimônio musical dos capuchinhos em sentido mais amplo, é discutida também a situação do órgão tubular, que se encontra hoje silenciado no templo. Assim, nossa compreensão do patrimônio musical aproxima-se da taxonomia proposta por Antonio Ezquerro Esteban (2016), segundo a qual há quatro subcategorias: patrimônio musical espacial, documental, organológico e propriamente musical, esta última, sonora, evanescente e, portanto, de natureza imaterial, abrangendo as práticas musicais do presente. Já o patrimônio organológico diz respeito a todos os instrumentos musicais. No caso do Convento da Piedade, instrumentos de teclado – órgãos e pianos – foram localizados ou obtivemos notícias de sua existência.

Há ainda de se considerar, para fins de análise, a relação entre documento e memória ou de documento-monumento, em Jacques Le Goff (1996, p. 538), segundo “o documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento verdade”. Já em Joël Candau (2011), é possível perceber a profunda ligação entre memórias coletivas e identidades, não de um modo que a primeira condicione a segunda, mas como uma espécie de legitimação das identidades coletivas no presente que se encontra baseada nas memórias compartilhadas.

Finalmente, traz-se aos referenciais teóricos deste trabalho a teoria das três idades documentais, na qual, Bellotto (2002), um documento cumpre uma espécie de ciclo vital, que se reflete no modo como é arquivado. Um documento em fase corrente seria preservado em razão de seu valor primário, ou seja, da função para a qual foi produzido; em fase intermediária, a preservação se justificaria mais por motivos jurídicos – da possibilidade de servir de prova em um processo ou de um ajuizamento de ação ligado à sua função primária. Já na fase permanente – à qual chega após um processo de recolhimento –, este documento serviria somente à pesquisa, ou seja, sua preservação se justificaria em razão do valor secundário ou

informativa que o documento carrega. Há de se notar a necessidade de uma interpretação relativizada quando lida-se com documentos musicográficos a partir desta teoria: longe de possuírem uma tabela de temporalidade – como a que se aplica aos documentos públicos –, e sendo possível a interpretação musical – finalidade da criação das partituras –, considera-se que o recolhimento em fase permanente deva ser compreendido a partir de uma vontade de memória da pessoa ou entidade que o custodia de torná-lo disponível para a pesquisa e não mais para seu uso corrente.

A análise aqui proposta se baseia em três tópicos. O primeiro é dedicado à música de função religiosa, sobretudo a partir do estudo das fontes documentais. No segundo item, passa-se à música secular – de entretenimento – ou às fontes que se destinavam ao ensino de música, que hoje se encontram recolhidas ao acervo. Finalmente, serão discutidos o patrimônio propriamente musical e organológico, a partir da taxonomia de Ezquerro Esteban (2016), bem como as contribuições das narrativas de Frei Gregório de Frei Paulo para nossas pesquisas.

2 A MÚSICA RELIGIOSA NO CENTRO CULTURAL DOS CAPUCHINHOS E SUAS FONTES

O documento musicográfico mais antigo contendo música religiosa que se encontra recolhido ao acervo parece ser o segundo volume da coletânea francesa *Echos Du Monde Religieux* ([188-]). Esta fonte tem um carimbo da Casa Arthur Napoleão, no Rio de Janeiro, que indica sua possível procedência antes de chegar à Bahia. Traz ainda uma anotação feita a tinta “Candida e Brasilia”, indicando possíveis intérpretes musicais que poderiam tê-la usado. Apesar de a presença feminina nas práticas musicais religiosas católicas no período ter sido bastante limitada por força da legislação eclesiástica, fato é que esta presença pode ser constatada em todo o Brasil, sobretudo por meio de consulta às partituras de circulação entre fins do século XIX e primeira metade do XX (Duarte, 2016). A coletânea *Echos Du Monde Religieux* tem composições de Dumont, Beethoven, Haydn, Mozart, Stradella, Pergolese, Zingarelli, Righini, Emmanuel Bach, Sarti, dentre outros. Dumont é o compositor que mais se alinha a um movimento de Restauração musical que se encontrava em curso na Europa desde meados do século XIX. De acordo com os ideais deste movimento – o

Cecilianismo –, a música de função religiosa litúrgica não poderia ser estilisticamente semelhante àquela executada nos teatros, ou seja, deveria se diferenciar da ópera e da música sinfônica. Para tanto, a aproximação do canto gregoriano seria uma solução. No caso da *Messe Royale*, de Dumond, o *Kyrie* foi composto em ritmo livre, ou seja, sem a marcação de tempos própria da música moderna, aproximando-se estilisticamente do canto gregoriano. As obras dos demais compositores constantes do volume se aproximam dos referenciais teatrais.

A Restauração Musical Católica foi oficializada em 1903, com a promulgação do *motu proprio* “*Tra le Sollecitudini*” de Pio X, sobre a música sacra. De acordo com este documento, a música seria tão mais adequada ao culto divino, quanto se aproximasse do canto gregoriano e da música coral polifônica do século XVI, sobretudo da obra de Giovanni Pierluigi da Palestrina. O repertório musical produzido a partir deste período ficou conhecido como repertório restaurista. Dentre as coletâneas restauristas constantes do acervo do Centro Cultural dos Capuchinhos, é possível citar *A Lyra da Guarda de Honra* (1924), com cânticos em língua latina e vernácula. Chama a atenção o fato de esta coletânea ter sido organizada por uma mulher, Maria Luiza de Sousa Alves. Outras duas coletâneas merecem destaque pelo caráter mais popular que assumiam, mesmo em um universo musical cujas normas eram ditadas por acadêmicos e especialistas (Duarte, 2016). Trata-se do *Vademecum musical do Catechista* ([192-]) e de *Flores do Altar: coleção de hinos, benditos e cantos populares*. Ambas foram publicadas na Bahia, sendo que a primeira teve seus cânticos extraídos da segunda. O principal organizador de *Flores do Altar* parece ter sido o padre jesuíta Alexandrino Monteiro. É interessante o preâmbulo do então arcebispo de Salvador ao volume, pois expressa uma concepção artística eurocentrista que se podia observar também no *motu proprio* de Pio X:

Ao darmos á publicidade a presente Collecção de cânticos religiosos, não é nossa intenção fazer obra rigorosamente liturgica e muito menos fazer jus a qualquer apparencia de arte; foi outra a nossa mira, a saber: auxiliar a diffusão da musica religiosa entre o povo simples das missoes ruraes e prover as

catecheses, igrejas, collegios e o povo catholico em geral com um repertorio escolhido, facil e abundante. Mas para isso, tornou-se mister expurgar as lettras populares de numerosas imperfeições, substituindo-as eventualmente por outras de maior valor esthetico e litterario e fazer na vasta messe das melodias religiosas do dominio publico; principalmente de uso popular, uma selecção mais profunda e esculpida no intuito de melhor consultarmos o gosto nativo e ouvido musical genuinamente brasileiro (FLORES DO ALTAR, [1925], p. 1).

Outros exemplos de composições religiosas restauristas do acervo em tela são a *Missa in honorem S. Josephi Calasantii* e a *Missa Facilissima (XXIIª)*, de Oreste Ravanello, *Missa Tertia* e *Missa de Requiem* de Michael Haller, as missas fúnebres de Bottiglieri, Lorenzo Perosi e a coletânea *Melodias Eucharisticas*, do padre claretiano Luiz Iruarrizaga. Don Lorenzo Perosi, mestre-de-capela da Basílica de São Pedro é considerado o principal compositor da fase restaurista. Diversas composições suas estão presentes em cadernos de música manuscritos recolhidos ao acervo, bem as partituras impressas de sua *Messa Davidica* e da *Missa Eucharistica*.

Dentre as fontes ligadas de maneira mais específica à ordem dos frades, é possível citar a coletânea *Laudato si' mi Signore* (1958), impressa na Itália, com composições de diversos frades capuchinhos, inclusive um *Tantum Ergo*, um *Hino Eucarístico*, um *Veni Creator* e duas *Ladainhas* de Frei Teodoro de Serravalle, que residiu no convento da Piedade, em Salvador. Outras composições de Serravalle também se encontram no acervo, na forma de partituras avulsas ou integrando coletâneas. São elas: *Tu es sacerdos*, moteto dedicado a um de seus confrades: "Fratrì Josepho a Monsano – Missionario Capuccino – Quinquagesimo Sacerdotii Sui Anno Celebranti. Offero Fr. Theodorus a Serravalle Carda O. F. M. Cap." (Serravalle, 1953, f. 2), *Hino da Coroação* (Serravalle, 1960), dedicado às professoras Carminha e Maria de Lourdes (Dona Lulú?), *Hino ao Bom Jesus de Seabra*. (Serravalle, 1980), *Missa "Mater Pietatis"* (Serravalle, 1952), *Missa "Si quaeris Miracula"* (Serravalle, 1953) e *Missa "Benedicam Dominum"*. Além destas, merece

destaque a *Missa Cristo Redentor* (Serravalle, [196-]), escrita a duas vozes iguais com participação da assembleia e acompanhamento de órgão ou harmônio. Esta missa se mostra de acordo com a grande mudança litúrgica e musical ocorrida na Igreja Católica na década de 1960, decorrente do Concílio Vaticano II. A Constituição Apostólica “*Sacrosanctum Concilium*”, principal documento conciliar sobre a liturgia, prescrevia a necessidade de uma ativa participação dos fiéis na liturgia por meio do canto. Isto implicou uma renovação do repertório ritual, com considerável aumento das missas em língua vernácula, mas gerando também o esquecimento da maior parte do repertório pré-conciliar (Duarte, 2016).

Outro aspecto interessante que se deve destacar da atuação de frei Teodoro de Serravalle foi a orquestração da *Missa in honorem S. Josephi Calasantii*, de Oreste Ravanello, a partir de uma partitura impressa na Europa, prática que foi comum em todo o Brasil na primeira metade do século XX, principalmente em bandas de música. Além desta orquestração, as missas “*Mater Pietatis*” e “*Si quaeris Miracula*” (Serravalle, 1952; 1953) foram escritas para orquestra, revelando que possivelmente este tipo de conjunto musical tomava parte nas celebrações religiosas do convento da Piedade. Outras fontes também dão indícios da atividade de música orquestral e de possíveis atividades de ensino coletivo de música: uma orquestração da *Missa in honorem Virginis Deiparae* de Luigi Botazzo (1948), com partes instrumentais de vários copistas, produzidas entre 1948 e 1950, inclusive Frei Teodoro de Serravalle, o *pout-pourri Cânticos de Natal*, sem copistas identificados, bem como cadernos de música para instrumentos específicos (violino II e outras partes avulsas), inclusive com índice, que sugerem uma prática musical regular. Ademais, um método para acompanhamento de músicas religiosas católicas e ensino deste repertório, publicado nos Estados Unidos integra o acervo (Donnelly, 1930). Diferente das demais fontes, a coletânea em diversos volumes, um para cada instrumento, revela a ação de traças, brocas ou outro agente biológico, permitindo supor que tenha sido conservada por algum tempo em local diverso de onde se encontravam as demais fontes.

Alguns cadernos de música com cópias – de composições de outros autores – ou composições – não é possível afirmar com certeza se algumas obras são cópias ou composições – por Frei Gregório de

Frei Paulo, religioso ainda hoje residente no convento da Piedade – apontam para a ligação entre as atividades musicais e a história dos capuchinhos na Bahia (Caderno de música, [19--]). Outros nomes de capuchinhos também aparecem em obras registradas nos cadernos manuscritos de música, tais como uma *Ave Maria*, de Frei Bernardo, OFMCap e um *Tantum Ergo* de Frei Teodoro de Serravalle (Caderno de música, [1941], f.1-4v), as *Ladainhas de Nossa Senhora*, de Frei Anselmo de Cingoli, OFMCap (Caderno de música, [194-], f.2v). Há ainda um caderno com a indicação de propriedade de Frei Francisco de Poções (Caderno de música, 1957). Em um caderno com cópias de diversos compositores, produzido por Frei Gregório de Frei Paulo, quando este ainda era noviço capuchinho (Frei Gregório de Frei Paulo, 1952) consta o *Inno al Santo Patrono*, de P. Anselmo OFMCap. Neste caderno, observam-se obras de considerável exigência do ponto de vista da técnica instrumental. O mesmo hino composto por Frei Anselmo, OFMCap ([19--]) também consta do acervo em forma de partitura manuscrita avulsa – talvez um autógrafo.

A atividade organística entre os capuchinhos fora de Salvador também é perceptível em um caderno com parte destinada ao acompanhamento em instrumento de teclado com a abreviatura “Alag.”, que parece indicar a Fraternidade São Francisco de Alagoinhas-BA (Caderno de música, [196-]). Há no acervo outras fontes que remetem às cidades de Seabra e Esplanada, ambas na Bahia, onde se encontram as fraternidades Nossa Senhora do Rosário e Bom Jesus. Note-se inclusive que Frei Teodoro de Serravalle dedicou um hino ao Bom Jesus de Seabra, conforme enunciado anteriormente. Em um periódico musical de título *Musica Ecclesiastica* (1936), publicado em São Paulo, há anotações manuscritas indicando a propriedade de Frei Gregorio di San Marino, sobre o qual não obtivemos informações mais aprofundadas. Já a coletânea *Louva, Sião*, organizada por Frei Gregório de Protásio Alves ([195-]), OFMCap indica a circulação de fontes musicais entre estados, mesmo sem a presença efetiva do religioso no local.

Merecem destaque, finalmente, como fontes representativas da atividade musical católica pré-conciliar as seguintes fontes: uma parte vocal de baixo da *Novena de Nossa Senhora da Purificação*, provavelmente procedente da cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano (Novena de N. S. da Purificação, 1950), um

exemplar do hinário *Cantemos*, de 1951, com assinatura de um Frei Aurelio de Apice, e um método para o estudo de canto gregoriano (Metodo Completo di Canto Gregoriano, 1942).

Em relação ao período pós-conciliar, diversos documentos musicográficos testemunham esta fase da produção musical católica: *Salmos e canticos*, traduzido e adaptado às melodias do Pe. J. Gelineau, a *Missa Solene* do Monsenhor Guilherme Schubert, ambos da década de 1960, a *Missa da Paz*, de Frei Emilio, OFM (1970) e as coletâneas *Cantos pastorais*, *Cantos e orações* e *Cantemos Irmãos*. Além destas, três volumes do Hinário Litúrgico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) estão presentes no acervo. Merece destaque como exemplar mais vinculado à chamada música litúrgica autóctone (Duarte, 2016), que tinha por missão maior engajamento ante a realidade social, a coletânea de letras *Cantando Nossa Libertação*, que tem a anotação manuscrita “Casa de Formação – Igr. Santa Cruz”. Esta coletânea é dividida em três partes: I. *Vida e Luta do Povo* (com cânticos tais como *Baião das comunidades*; *Barracos e favelas*; *Bóia Fria*; *Buenas Novas*; e “*El pueblo unido jamás será vencido*”); II. *Cantos Religiosos*; III. *Cantos Populares e Folclóricos*, onde se encontram *Asa Branca*, *Assum Preto* e *Trem das Onze*, mas também canções de protesto como *Disparada* e *Pra não dizer que eu não falei das flores*. A contracapa do volume traz uma informação igualmente interessante para que se possa compreender a autocompreensão do catolicismo hegemônica no período, fortemente inspirada pela Teologia da Libertação, e a ligação desta com a Ação Católica: “Conheça nossa coleção de livros para a formação de militantes – Ver, Julgar e Agir pelos 4 lados à luz da Bíblia” (*Cantando nossa libertação*, 1985, contracapa).

Finalmente, dois volumes produzidos após o Concílio Vaticano II parecem se aproximar do franciscanismo e da congregação dos capuchinhos: *Cantor do Irmão Sol* (Hillesheim, & Iakovacz, 1987) e *Pax et Bonum* ([20--?]), esta última, uma impressão de 20 páginas de cânticos editados em computador, sugerindo se tratar do termo final da datação das fontes de música religiosa, já em inícios do século XXI.

3 OUTRAS FONTES E OUTRAS MÚSICAS

Coletâneas de música composta para piano publicadas em forma de periódicos são parte representativa do acervo musical do Centro Cultural dos Capuchinhos. Uma encadernação de título *Muzicas de Piano* parece ser a mais antiga, com fontes publicadas no século XIX, provavelmente no Segundo Reinado. Ela traz duas anotações manuscritas: “Adelaide Romêo Braga”, escrita com tinta ferrogálica, e “Pertence êste Livro a Amelinha Carvalho”, com tinta mais recente, reafirmando o papel do aprendizado de piano na formação feminina durante a *Belle Époque* brasileira. Esta encadernação tem impressos de música do Rio de Janeiro de fins do século XIX, bem como volumes do periódico “*Recreio das Damas: Muzical*”, publicado na cidade do Porto, em Portugal, provavelmente no mesmo período. Além desta coletânea, livros de técnica pianística publicados ao longo de todo o século XX integram o acervo, bem como a coleção *A melhor música do mundo: biblioteca universal pianística*, em diversos volumes.

Chama a atenção ainda *O lunático: metodo pratico para se aprender a tocar cavaquinho* (Duncan, [1935]), por ter sido publicado em São Paulo ainda na década de 1930. Volumes mais recentes, mas igualmente interessantes são *Princípios Básicos da Música Para a Juventude* (Priolli, 1980) e *Crinas sobre cordas*, destinado ao ensino de instrumentos em Salvador, no Ateneu Musical Osvaldo Davay de Sousa, que foi fundado em 1995 (Santos, 1998, p. 9). Finalmente, o volume *Ciclo de Conferências sobre o Sesquicentenário da Independência na Bahia*, em 1973, no Instituto de Música da UCSal (Universidade Católica de Salvador, 1973, pp. 217-227) tem um trabalho dedicado à história da música na capital baiana. Assim, faz-se perceptível o fato de que além de fontes de música religiosa, o acervo musical do Centro Cultural dos Capuchinhos recolhe também trabalhos utilizados no ensino de música, em estabelecimentos e épocas diversos, e que podem ajudar a recontar, de algum modo, a história do ensino de música nesta cidade.

4 A MÚSICA NO CONVENTO PARA ALÉM DOS PAPÉIS

Além das fontes documentais, a igreja, o convento capuchinho e o Centro Cultural contam ainda com instrumentos musicais. Na igreja de Nossa Senhora da Piedade encontra-se um grande órgão tubular de fatura italiana Balbiani Vegezzi-Bossi, de 1932, com dois teclados manuais, pedaleira – teclado pedal – e 27 registros, ou seja, conjuntos de tubos que produzem diferentes timbres sonoros (Santana, 2012, p. 28). O instrumento atualmente encontra-se mudo e aguardando o restauro. Acerca deste instrumento, disse-nos Frei Gregório de Frei Paulo em entrevista:

FL [Fernando Lacerda]: E o órgão tubular?

FG [Frei Gregório]: Eu já toquei antes de ir para Itália, eu já tocava ele. E quando eu cheguei da Itália, eu estava querendo tocar aquele “piano”, na primeira noite que eu cheguei aqui depois de tantos anos que eu tinha ficado lá, eu fui tocar o órgão lá em cima. [...] Só sei que o Frei superior, Frei Romano, ele disse “Frei Gregório desça daí, desça!” eu não tinha nem deu saudação a mim... ai eu fiquei com tanta raiva!, que eu disse “agora eu não quero ficar mais aqui não!” ele sempre foi assim um cara meio chato. Eu disse “me bote para outro lugar porque aqui eu não fico!”. Fui para Vitória da Conquista, ali eu construí uma igreja com os cânticos de nossos meninos! Construímos toda igreja de Nossa Senhora de Fátima, com o dinheiro que adquirimos com os meninos!

FL: E atualmente o órgão [do convento da Piedade] se encontra mudo...

FG: Mudo e tem mais cupim do que tudo ali, eles mandavam qualquer pessoa entrar lá. Você sabe que as flautinhas menores são as que mais custam, não é, e eles iam... diziam “não, não dá certo”. Tá quebrado, mas eles levavam tudinho, não tem mais nada ai. Só tem a beleza externa, a estética...

FL: E faz falta na liturgia na opinião do senhor?

FG: Faz sim, faz... não faz mais porque nós temos grandes musicistas aí. Tem um preto aí que toca muito bem órgão, teclado... mas toca muito bem mesmo. E quando eu posso, também toco.

FL: E o senhor acha que o ofício de organista dentro da ordem dos frades menores capuchinho corre o risco de desaparecer entre os mais jovens?

FG: Eles nem lembram da gente nesses assuntos, um disse assim, eu nunca me esqueço “o que essas porcarias? Não fizeram o trabalho direito e acabaram com tudo?”... Esses freis estudantes, jovens! (Duarte, 2018, pp. 230-231).

A fala do religioso aponta a necessidade de um trabalho de educação patrimonial junto aos religiosos e também junto à comunidade, a fim de que reconheçam que aquele patrimônio organológico também lhes pertence.

Além do órgão tubular, há no Centro Cultural dos Capuchinhos um órgão eletrônico, no qual pudemos acompanhar Frei Gregório de Frei Paulo quando este cantou a *Ave Maria* de Gounod, em 2016, por ocasião das comemorações do Dia do Organista, promovidas pelo Núcleo de Amigos do Órgão de Tubos – NAOT, nesse espaço. Além dos órgãos, o patrimônio organológico dos capuchinhos contaria ainda com pianos e harmônios, conforme as palavras de Frei Gregório:

FG: [...] eu ganhava tanto dinheiro tocando órgão, tocando para o presidente da república Tancredo Neves, que eu comprei nada menos que 21 apartamentos... Alias, o dinheiro de 21 apartamentos eles transformaram em tudo aqui e lá em cima... eu que comprei e trouxe para cá. Trouxe 5 pianos para cá.

FL: Esses instrumentos se conservam ainda hoje?

FG: Se conservam, eu trouxe novinhos e tem um que é seminovo, um que é Essenfelder que é o que tem lá em cima que eu toco. Eu estudo ainda e se deixar de estudar perder.

FL: E além dos pianos, harmônio os frades conservam algum?

FG: Ah tem um bocado quebrado ai, acho que nem presta mais. Aqueles antigos que a gente... aquilo não vale nada. É melhor não ter, do que ter um negócio daquele. Mas foi onde eu aprendi o sapo-cururu na beira do rio (Duarte, 2018, pp. 229-230).

Além do patrimônio musical material – organológico e documental –, deve-se considerar ainda aquele de caráter imaterial: não se deve perder de vista que as práticas religiosas na Igreja da Piedade são intensas e quase todas elas – senão todas – envolvem também práticas musicais, realizadas por vozes e algumas vezes, também por instrumentos.

5 CONCLUSÃO

Em resposta às questões que deram origem ao presente trabalho de investigação, é possível afirmar que o Centro Cultural dos Capuchinhos recolhe em fase permanente (Bellotto, 2002) considerável acervo musical. As fontes encontram-se separadas por assunto e ainda não há catalogação dos itens individuais, no que tange ao acervo musical. Os documentos musicográficos têm como termo inicial fins do século XIX e termo final, inícios do XXI. Nota-se, portanto, considerável lacuna em relação à presença dos frades menores capuchinhos na cidade, desde o século XVI. Esta lacuna reflete, em parte, uma lacuna maior, que ocorre em relação às partituras no Brasil anteriormente ao século XVIII, mas de maneira mais específica, um silenciamento de praticamente todos os registros de prática musical ao longo dos séculos XVIII e XIX, ao menos nos documentos propriamente musicais.

O repertório contido nas fontes existentes pode ser dividido entre aquele de função religiosa, que representa a maior parte do acervo, e outra parte destinada ao ensino de música – piano e outros instrumentos –, e repertório pianístico. Conforme foi visto, constam das fontes em questão evidências da produção musical por religiosos capuchinhos, especialmente por Frei Teodoro de Serravalle. Ademais, as práticas em casas capuchinhas nas cidades baianas de Alagoinhas,

Seabra e Esplanada, além do convento e de outras igrejas da capital podem ser observadas nos documentos aqui analisados. Ademais, composições de capuchinhos ou de obras musicais com temáticas voltadas ao franciscanismo permitem que se comece a delinear uma identidade musical a partir deste acervo. Esta identidade musical poderia ser aprofundada quando os resultados aqui apresentados sejam comparados aos de outros acervos, tais como o arquivo pessoal de Frei Fulgêncio Monacelli ou mesmo às obras de Frei Gregório de Protásio Alves, disponíveis, em grande parte, em fontes digitalizadas na internet.

Quanto ao patrimônio organológico, é inegável o valor do órgão tubular, bem como o interesse histórico dos instrumentos que serviram, nas palavras de Frei Gregório de Frei Paulo, à educação de tantos estudantes de música. Espera-se, portanto, que o restauro do instrumento tubular e usos regulares dos instrumentos possam ser desenvolvidos. Ressalta-se, finalmente, a necessidade de formação musical dos clérigos e de sua sensibilização para o patrimônio cultural como um todo, já que estes são, em última análise, os responsáveis pelos bens de propriedade da Igreja Católica. Neste sentido, o Centro Cultural dos Capuchinhos se revela um grande avanço, no sentido de gerar a consciência da necessidade da preservação da memória histórica da Igreja Católica e, conseqüentemente, dos acervos documentais e musicais.

REFERÊNCIAS

A Lyra da Guarda de Honra. (1924). Collecção de cânticos piedosos dedicados principalmente ao Sagrado Coração de Jesus e á Divina Eucharistia por Maria Luiza de Sousa Alves. Rastibona: Typographia de Frederico Pustet. Partitura.

Alves, Fr. G. P. ([195-]) *Louva, Sião*: coleção de cânticos sacros em vernáculo dedicado às irmandades de Votuporanga-SP. São Paulo: [ilegível]. Partitura.

Bellotto, H. L. (2002). *Arquivística*: objetos, princípios e rumos. São Paulo: Associação de Arquivistas de São Paulo.

Botazzo, L. ([194-]). *Missa in honorem Virginis Deiparae*. Partes instrumentais: Violinos, [Violoncelo?], Pistom, Contrabaixo, Clarinette sib. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Bahia: vários copistas. Partitura manuscrita.

Caderno de música. ([19--]) Canticos profanos. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. [s.l.]: vários copistas. Partitura manuscrita.

Caderno de música. (1957). Cornamusa... Obras instrumentais e acompanhamentos para instrumento de teclado. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Alagoinhas: Frei Francisco de Poções. Partitura manuscrita.

Caderno de música. ([196-]). Finale... Obras instrumentais e acompanhamentos para instrumento de teclado. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Alag[oinhas]: Sem indicação do copista. Partitura manuscrita.

Caderno de música. ([194-]). Hora Santa... Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. [Bahia]: vários copistas. Partitura manuscrita.

Caderno de música. ([1941]). O sacrum convivium... Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Esplanada: Sem indicação do copista. Partitura manuscrita.

Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.

Cantando nossa libertação. (1985). Rio de Janeiro: Ação Católica Operária.

Capuchinhos do Brasil. ([2015]). *História*, de <http://www.capuchinhos.org.br/institucional/historia>

Universidade Católica de Salvador. (1973). *Ciclo de Conferências sobre o Sesquicentenário da Independência na Bahia*, em 1973, no Instituto de Música da UCSal. Cidade do Salvador: [Universidade Católica de Salvador].

Donnelly, J. P. *The Catholic School Hymnal*: for children voices and orchestra. New York: Emil Ascher, 1930. Partitura.

Duarte, F. L. S. (2016). *Resgates e abandonos do passado na prática musical litúrgica católica no Brasil entre os pontificados de Pio X e Bento XVI (1903-2013)*, São Paulo, SP, Brasil.

Duarte, F. L. S. (2018). *Estudo referente ao registro especial dos saberes e modos de fazer dos ofícios de organista e organeiro na cidade de Salvador*. Relatório de pesquisa destinado à Fundação Gregório de Mattos. 330 p. Salvador: Fundação Gregório de Mattos.

Duncan, I. *O lunático*: metodo pratico para se aprender a tocar cavaquinho. São Paulo: Irmãos Vitale, [1935].

Echos Du Monde Religieux. ([188-?]). pour Chant et Orgue (Vol. 2). Paris: Durand et Schoenewerk. Partitura.

Ezquerro Esteban, A. (2016). Desafios da Musicologia Panhispanica na atualidade: uma reflexão. In E. Rocha & J. A. B. Zille (Orgs.). *Musicologia[s]* (Cap. 2, pp. 25-40). Belo Horizonte: EdUEMG.

Flores do Altar ([1925]). Collecção de Hymnos, Bemditos e Canticos populares para uso dos cantores e cantoras de nossas igrejas: para Collegios, Missões e Romarias e para todos os fieis nos actos religiosos. Salvador: s.n. Partitura.

Frei Anselmo, ofmcap. ([19--]). *Inno al Santo Patrono*. Partitura para canto e órgão e várias partes vocais avulsas. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. [Bahia]: [autógrafo?]. Partitura manuscrita.

Frei Emilio, ofm. (1970). *Missa da Paz*: Senhor, Glória, Santo, Cordeiro. Para coro misto e assembléia ou em uníssonos. Porto Alegre: CNBB.

Frei Gregório de Frei Paulo. (1952). *Caderno de música*. N.º1 Virgine tutt'amor... Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Noviciado [ilegível] Bahia. Partitura manuscrita.

Gómez González, P. J. (Org.). (2008). ***El archivo de los sonidos***: la gestión de fondos musicales. Salamanca: Asociación de Archiveros de Castilla y León.

Hillesheym, Fr. S., & Iakovacz, Fr. L. (Orgs.). (1987). ***Cantor do Irmão Sol***. São Paulo: CEFEPAL.

Laudato si' mi Signore. (1958). Canti Sacri a cura Padri Cappuccini Picensi. Loreto: Libreria S. Francesco d'Assisi. Partitura.

Le Goff, J. (1996). ***História e memória***. Campinas: Editora da UNICAMP.

Metodo Completo di Canto Gregoriano. (1942). con un'Appendice per il canto ambrosiano secondo la Scuola di Solesmes (2a Ed.). Roma: Società di S. Giovanni Evangelista.

Musica Ecclesiastica. (1936). Publicação mensal de musica para uso da Igreja Católica. Vários volumes encadernados. São Paulo: Comissão de Música Sacra da Arquidiocese de São Paulo.

Novena de N. S. da Purificação. Parte vocal de Baixo. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. [Santo Amaro da Purificação-BA]: sem identificação do copista, 1950. Partitura manuscrita.

Pax et Bonum e outros cânticos. ([20--?]). 20 p. Coletânea de cânticos dos frades capuchinhos. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Fotocópia. Partitura. s.l.: s.n.

Priolli, M. L. M. (1980). ***Princípios Básicos da Música Para a Juventude*** (2 Vol.). Rio de Janeiro: Casa Oliveira de Musicas.

Província Nossa Senhora da Piedade. ([2015]). ***Frat. N. S^a da Piedade***, de <http://www.capuchinhos.org.br/base/nossas-casas/frat-n-sa-piedade-salvador>.

Santana, M. (Coord.). (2012). **Catálogo Órgão Vivo**: Patrimônio, cultura, cidadania. Salvador: [s.n.].

Santos, D. G. (1998). **Crinas sobre cordas**: “Fazei de mim um instrumento da vossa paz!”. [Salvador]: Visual Art.

Serravalle, Fr. T. (1952). **Missa “Mater Pietatis”**: Dualibus vocibus inaequalibus Concinenda (Bassus et Altus) Organo Concomitante. Partitura e partes instrumentais avulsas encadernadas. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Salvador: s.n., 1952. Partitura Manuscrita.

Serravalle, Fr. T. (1953). **Missa “Si quaeris Miracula”**: Ad honorem S. Antonii Patavini. Tribus vocibus inaequalibus Concinenda (Altus – Tenor – Bassus) Organo Concomitante. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. Partitura e partes instrumentais avulsas encadernadas. Bahia: s.n. Partitura Manuscrita.

Serravalle, Fr. T. ([196-]). **Missa Cristo Redentor**: a duas vozes iguais e participação da assembléia com acompanhamento de órgão ou harmônio. Localização: Centro Cultural dos Capuchinhos. [Salvador]: Frei Teodoro de Serravalle. Partitura Manuscrita.

Serravalle, Fr. T. (1980). **Hino ao Bom Jesus de Seabra e Missa Festa Nosso Senhor do Bonfim**. [Bahia]: sem identificação do copista. Partitura Manuscrita.

Vademecum Musical do Catechista. ([1925]). Ou melodias e letras do “Flores do Altar”. Bahia: s.n. Partitura.

MEMÓRIA SOCIAL EM TEMPOS DE PÓS-VERDADE: DISPOSITIVOS DE CONTROLE E DESINFORMAÇÃO SOCIAL⁵

Sergio Luiz Pereira da Silva

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

<http://orcid.org/0000-0002-9417-4380>

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo, visa tratar da relação entre a memória e a pós-verdade, fundada no “irracionalismo” da desinformação e seus dispositivos de persuasão, medo e controle das *fake news*, que circulam nas redes através da produção e consumo de notícias e informações falsas. Como podem perceber, ponho a expressão irracionalismo entre aspas, porque de irracional esse fenômeno não tem nada. Esse é um processo, no qual se inserem as *fake news* e a reboque, a pós-verdade, e ambos estão associados a um processo muito maior estruturado por uma nova onda ideológica que atende a interesses ultra conservadores e ultra nacionalistas e tem como mecanismo de reificação a massificação cultural da desinformação e conseqüentemente a produção de uma memória efêmera e irreal nos dias atuais.

Com isso, buscamos refletir sobre o fenômeno da pós-verdade e da *fake news* a partir de uma perspectiva da teoria crítica e analítica, com pontos de tangências entre autores como Adorno e Foucault. Consideramos a pós-verdade e a sua correlação com as *fake news*, um processo ideológico de manipulação do irracionalismo comunicativo, que se caracterizam de forma autoconsciente, que visa chocar, distorcer e reprimir a verdade dos fatos, transformando-os em alegorias de realidade. Ao mesmo tempo, esse processo se ancora em dispositivos biopolíticos e institucionais das notícias falsas, que se

⁵ Esse capítulo é resultado da pesquisa de estágio pós-doutoral, desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia, Brasil.

instaura no processo de industrialização do irreal, do mítico e do inverossímil, e se reverbera através de mensagens em redes sociais.

As *fake news* são caracterizadas como notícias com cunho falsos e informações mentirosas que trafegam de forma viralizada entre os usuários de computador em rede e a população de uma maneira geral como se fossem verdadeiras. Informações e notícias falsas não são nenhuma novidade, mas a forma como esse fenômeno se processa nos dias atuais, causam um estrago, político, econômico e social devastador, por se tratar de uma operação massificada que conecta informações em rede, em frações de segundos através da internet. Os intuitos das *fake news* é conseguir visualizações nas páginas das mais variadas mídias sociais, sendo assim o conteúdo sensacionalista e fora da normalidade dissemina ódio contra pessoas, instituições, empresas, governos, etc., assim como informações difamatórias que maculam a imagem dos seus alvos. As empresas especializadas em produção da informações falsas estão localizada em ambientes digitais de difícil rastreamento, na qual grande parte dos usuários não têm acesso. De maneira geral as *fake news* são criadas através de páginas da internet, a qual produz um conteúdo falso, que os robôs replicam massivamente a cada instante para milhares e usuários, ampliando os números de seus destinatários que recebem boatos e informações com conteúdo falso através da internet.

Com isso, as *fake news* são assim instrumentos de operações ideológica, que possibilita o funcionamento de uma grande máquina mantenedora de mentira com fins específicos sobretudo de caráter político e econômico, dentro da estrutura do interesses capitalista da atualidade no mundo.

Através das fake News, grupos vem sendo ativados para propagar mentiras e manipulações, em favor de interesses pontuais. Um dos maiores exemplos desse fenômeno foi o Brexit⁶ e a manipulação de informação publicitaria que ajudou a forjar o

⁶ O termo Brexit significa a abreviação British exit, que na tradução literal significa a saída do Reino Unido da União Europeia - UE. O plebiscito do Brexit foi realizado em 23 de janeiro de 2016, com um resultado em que a maioria de 52% foi contra a permanência da Grã-Bretanha na União Europeia e 48% a favor de sua permanência. A efetivação da saída oficial do Reino Unido da União Europeia, tem a data de 31 de janeiro de 2020.

fortalecimento da saída do Reino Unido da União Europeia. Outro exemplo das fake News é o papel que esse fenômeno tem exercido em ajudar a eleger políticos, de vieses ultra conservadores e que representam um novo populismo de extrema direita, como Donald Trump e Jair Bolsonaro, por exemplo.

Porém, ante de mais nada, seguimos uma orientação conceitual sobre as *fake news*, que é pautada não apenas na simplificação disso que se trataria de uma notícia falsa, mas de um processo bem mais complexo, que envolve uma mística processual bem estruturada dividida em várias características, como nos fala Eugenio Bucci (2019) no seu artigo “News não são fake – e fake não são News”.

Como Bucci nos fala, a primeira característica da *fake news* é que o contexto de notícia falsa procura ter uma estética narrativa de moldes jornalísticos, que serve de forma convincente para se passar como verdade. Segundo, as fontes dessas notícias falsas, provém de fontes desconhecidas e não se sabe quais os caminhos para chegarmos a essas fontes. Terceiro, tem uma autoria forjada e se vale de recortes extraídos de texto reais que são usados de forma distorcida. Quarto, as mensagens falsas lesam os direitos públicos, levando ao engano sobre decisões que seriam diferentes caso se tivesse acesso a realidade dos fatos. Quinto, as *fake news* dependem por completo de uma estrutura de tecnologia em rede, que envolve sistematização de dados, inteligência artificial e o uso de algoritmos que agem diretamente sobre os usuários das redes sociais, orientando seus comportamentos e condutas. Sexto, o volume utilizados de dados e informações é demasiadamente grande e cria uma enxurrada de mensagens recebidas em dispositivos moveis, no cotidiano desses usuários. E sétimo, essas notícias não são apenas falsas, mas também fraudulentas e objetivam duas coisas: 1) influenciar o direcionamento do comportamento imediato dos usuários e; 2) lucros milionários diretos a partir desse comportamento direcionado e tomada de posições desse usuários. Esse lucro beneficia diretamente empresas privadas e governos conservadores em todo o mundo, em particular no Brasil.

Da mesma forma, que tratamos as *fake news* de um ponto de vista conceitual, procuramos fazer o mesmo com os fenômenos subjetivados que tem promovido reflexões interdisciplinares que é o

conceito de pós-verdade⁷. Partimos do pressuposto que a e pós-verdade, advém do processo de reconfiguração ideológica que se instaura com o capitalismo no século no século XXI, promovido pelo fenômeno de sociedade em rede (CASTELS, 1999) e suas reestruturação informacional, que tem mascarado a realidade social, política e econômica dos fatos através de mecanismos alienantes que visam dificultar a racionalidade crítica dos sujeitos.

Entedemos o termo pós-verdade como um conceito que relaciona ou leva a denotar alguma circunstância sobre as quais fatos objetivos e reais, ligados comprovadamente a contextos sociais materiais, tem menos influência, relevância ou valor que as crenças que são incorporados aos processos de subjetivação como forma de alienação. Acreditamos que esses indivíduos estão perdendo gradativamente a capacidade de discernimento crítico a medida em que assumem incorporação de valores e informações falsas que obliteram a suas consciências.

Assumimos com isso o posicionamento conceitual de crítica em relação da pós-verdade, considerando que os pressupostos no qual esse fenômeno se funda é, antiepistemológico, antirracional, anticientífico, antiético e anti-histórico, na medida em que a pós-verdade se revela como farsa.

2 O REAL NEGADO PELO DISPOSITIVO DA DESINFORMAÇÃO

Com a pós-verdade, a farsa discursiva da desinformação cotidiana atende ao poder da biopolítica (Foucault, 2020) do poder instituída por grupos e instituições que se apropriam, de forma particular dos interesses públicos na esfera estatal. Esse dispositivo biopolítico, no qual se conforma a combinação da pós-verdade com as *fake News*, tenta se estruturar numa distorção de mensagens que subverte a realidade, e o esforço de conhecimento sobre ela, “A

⁷ Segundo o Dicionário Oxford que definiu o termo, pós-verdade *post-truth*, tal termo é considerado um substantivo “que relaciona ou denota circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influencia em moldar a opinião publica do que apelos à emoção e a crenças pessoais.” Disponível em: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/post-truth?q=post+truth>. Acesso em: 19 mar. 2020.

verdade, assim, perde a primazia epistemológica nas discussões públicas e passa a ser apenas um valor entre outros, relativo, negociável, ao passo que as emoções, por outro lado, assumem renovada importância.” (D’ACONA, 2018, p.10).

Remetendo essa questão epistemológica ao plano subjetivo dos indivíduos, não concordamos com argumentações que afirmam que os usuários e internautas que corroboram e compartilham os fenômenos da pós-verdade, tenham algum déficit de cognição ou sofram de uma espécie de “burrice coletiva”. Pelo contrário, tais indivíduos, tem ou procuram ter confiança nas notícias falsas de forma deliberada, pelo fato de haver uma identificação política, moral, religiosa ou de outra natureza, que atendem a ideais conservadores. Esse contexto de notícias e informações falsas, tocam esse sujeito de alguma forma, criando ambientes de identificação forjado em rede. É válido ressaltar que muitos sujeitos nas redes sociais, gostariam que determinadas *fake news* fossem de fato verdadeiras, pois os atingem de forma emocionalmente forte ou reiteram valores, inclusive abjetos, que esses usuários acreditem e compartilham, como se isso representasse uma imagem de caos aparente. Mas não existe, caos, existe uma tentativa de nova ordem ideológica, que busca se estabelecer através de novos controles de dispositivos e gerenciamentos biopolíticos, na sociedade em rede.

Existe uma ordem nesse caos, pois como afirma Empoli (2009), em seu livro *Os engenheiros do caos*,

Por trás do aparente absurdo das *fake news* e das teorias da conspiração, oculta-se uma lógica bastante sólida. Do ponto de vista dos líderes populistas, as verdades alternativas não são um simples instrumento de propaganda. Contrariamente às informações verdadeiras, elas constituem um formidável vetor de coesão. Por vários ângulos, o absurdo é uma ferramenta organizacional mais eficaz que a verdade, escreveu o blogueiro da direita alternativa americana Mencius Moldbug. *“Qualquer um pode crer na verdade, enquanto acreditar no absurdo é uma real demonstração de lealdade – e que*

possui um uniforme, e um exército.” (Empoli, 2019, p.23).

É dentro dessa lógica que a pós-verdade funciona. A pós-verdade pode ser vista como o paradoxo da negação sobre o real, na medida em que afirma algo, negando instrumentalmente a realidade existente sobre a qual a afirmação tenta existir. Sob esse aspecto, essa instrumentalização de notícias falsas, atende a interesses específicos dentro de conjunturas políticas e econômicas e se faz funcionar como um dispositivo de percepção intersubjetiva que induz, orienta ou determina comportamentos sociais, motivados por interesses políticos ou de mercado, estruturados por governos e/ou empresas, de forma deliberada.

Na medida em que esse processo de persuasão e controle se revela como um dispositivo biopolítico de poder (FOUCAULT, 1979; AGAMBEN, 2005; DELEUZE, 1990), ele atende a interesses estruturais de políticas do capitalismo avançado, na sua performance mais perversa. Essa perversão subjacente aos interesses dessas mensagens e notícias inverossímeis, são operadas em forma de *fake news* e de aplicativos que se valem de recursos de manipulação de textos, imagens e sons, que iludem e obliteram, de forma objetiva o processo de subjetivação crítica dos sujeitos, mas ao mesmo tempo aciona nos indivíduos desejos latentes.

Por outro lado, esse conceito sobre o qual o falso se sobressai como um verniz, que isola a verdade da realidade e põe em seu lugar a aparência da realidade mal acabada, tem um caráter aprimorado de aparência retórica e performática. E isso, afirmamos, ajuda a incidir na produção de subjetividades reificadas a partir da coisificação da consciência. Aí reside o processo de reificação e o poder de alienação promovido pelo fenômeno da pós-verdade e o dispositivo das *fake news*. A estética das aparências, ajudam a promover uma reificação da consciência histórica, me valendo aqui de uma forma do pensamento de Lukács (1969, 1978, 2003).

Assumindo essas perspectivas conceituais e críticas sobre as *fake news* e a pós-verdade, procuramos refletir sobre questões fundadas em fatos reais, e para isso, procuramos amparo teóricos e conceituais, para nos ajudar na reflexão sobre acontecimentos que

foram testemunhados ao longo da história recente do Brasil a partir do século XXI.

A nossa proposta de análise e reflexão situa-se no campo da teoria crítica, a partir da qual debruçamos um olhar interdisciplinar envolvendo a sociologia num diálogo profícuo com a filosofia e a psicologia, tentando responder a questões relativas as novas formas de práticas discursivas e a compreensão de novos dispositivos de poder e produção de subjetividades e reificação da consciência coletiva nessa nova forma de alienação social a partir da produção massiva das notícias falsas.

Vale aqui ressaltar que procuramos fazer aproximações pertinentes entre autores que a princípio são distintos em suas reflexões, mas se aproxima em questões relativas a verdade, ao poder, as formas de dominação, como é o caso de Adorno e Foucault como nos mostra Deborah Cook, no seu livro *Adorno, Foucault and the Critique of West*, (2020). Cook apresenta as proximidades pertinentes entre esses dois pensadores, pela leitura crítica que ambos fazem de Hegel e Kant, pela influência que ambos tem de Nietzsche, pela forma como ambos rejeitam a teleologia histórica do marxismo e como ambos formalizam uma crítica contra o subjetivismo filosófico de Husserl. Nesse sentido, ainda concordamos plenamente com Cook quando afirma que há outras aproximações que ligam Adorno a Foucault, e que ela tentará mostra-las trazendo-as para uma reflexão pertinente ao século XXI, século o qual nenhum dos dois filósofos chegaram a conhecer.

I will show that Adorno and Foucault share similar philosophical backgrounds as I examine some of the thinkers with whom they engaged. This attempt to contextualize Adorno's and Foucault's work by situating some of its prominent themes historically within the philosophical tradition will be followed by a discussion of their critical approaches to the study of our present. Beginning with a description of the anti-systematic and provisional character of their work, along with an account of the pivotal role that history plays in it, I shall offer a comparative account of Adorno's negative dialectics and Foucault's genealogy that assesses the complementarity of their

approaches to critique. I also aim to demonstrate, both here and throughout the book, that Adorno and Foucault address problems that we continue to confront in the twenty-first century while attempting to find viable solutions to them. (COOK, 2020, p. 14).

Mostra-se com isso, que Adorno e Foucault compartilham antecedentes filosóficos semelhantes ao examinar alguns dos pensadores com quem eles se envolveram. Essa tentativa de contextualizar o trabalho de Adorno e Foucault situando alguns de seus temas importantes historicamente dentro da tradição filosófica será seguida de uma discussão de suas abordagens críticas para o estudo de nosso presente. Começando com uma descrição do caráter anti-sistemático e provisório de seu trabalho, juntamente com um relato do papel central que a história desempenha nele, apresentarei um relato comparativo da dialética negativa de Adorno e da genealogia de Foucault que avalia a complementaridade de suas abordagens. Também pretendo demonstrar, aqui e ao longo do livro, que Adorno e Foucault abordam problemas que continuamos a enfrentar no século XXI enquanto tentamos encontrar soluções viáveis para eles.

Fazemos esse preâmbulo para voltarmos aos nosso propósito sobre a abordagem do conhecimento e esclarecimento das formas de saber e poder, que são relativos à teoria do conhecimento e da verdade. O conceito de conhecimento e verdade nos possibilita a crítica da pós-verdade e a ideologia das *fake news*. Iremos tentar mostrar que a relação entre ideologia e dispositivos podem ser aproximadas, a partir da interpretação de linhas de raciocínio crítico que se dedique a estudar o imperativos dessas novas forma de controle presente na sociedade contemporânea. Assim como pode nos ajudar a refletir sobre novas formas de saber e de poder que incidem em modos críticos de reflexão interdisciplinar, que transcendam ao subjetivismo superficial e que envolva perspectivas da racionalidade, da cultura, das instituições e dos afetos como disciplinamento das condutas e dos comportamentos ideológicos.

Nesse contexto levantamos a seguinte questão: em que aspectos e sob que medidas as *fake news* e a pós-verdade formam um conjunto de dispositivos de desinformação institucionais, que acionam mecanismos emocionais e afetivos no campo das subjetividades,

dentro de uma nova estrutura de ideologia que incidem em disciplinamento e comportamento autoconsciente dos sujeitos, no contexto do capitalismo no século XXI, assim como, no modo de operação autocrática de governos que foram eleitos democraticamente através do voto?

Essa é uma questão que envolve diretamente Adorno, Foucault e com isso, admitimos a hipótese que existe um irracionalismo autoconsciente que se reproduz como prática discursivas e comportamental, nesse processo de pós-verdade. Argumentamos ainda que esse fato, atende a um contexto de interesses estruturais do capitalismo e empreende novas formas de reificação da consciência coisificada dos sujeitos, que parecem estar envoltos numa espécie de pânico moral proporcionado por *fake news*. Com base nessas *fake news*, instrumentalizadas pela ideologia dessa cultura capitalista do cotidiano em rede social, os sujeitos se deixam levar pela emoção para entender a realidade de fatos inverídicos que acionam seus sentimentos, na medida em que se identificam com uma nova ideologia de informação, que o envolve numa trama de rede social. A cultura da rede social do cotidiano é ~~um~~ promovido por um sistema que coisifica o indivíduo da mesma forma que coisifica as informações que ele processa nas suas sociabilidades digitais. Esse poder de coisificação faz com que essa reificação subjetivada, prospere como ondas de ressonância interativa.

Esse modelo neoliberal e ultra individualizado do capitalismo atual desumaniza ainda mais os sujeitos e mobiliza um imaginário social distante da realidade, assim como um promove um desmantelamento das relações materiais, que induzem comportamentos econômicos, políticos e culturais, em que se avança para o progresso olhando para trás, para que se possa testemunhar os abismos sociais e a destruição estrutural de um modelo de estado, que avança em direção ao atraso. O que nos faz lembra do texto: Sobre o conceito de história do Walter Benjamin (1996), no qual ele nos fala do “Anjo da História” do quadro de Paul Klee,

Há um quadro de Klee que se chama *Ângelus Novus*. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula

incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. (...). Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (Benjamin, 1996, p. 226)

Essa tempestade no nosso caso é o que chamamos de enxurrada de *fake news*, que avança sobre imaginário dos sujeitos em processos de alienação, que surfam nessa onda de mensagens e notícias falsas. No caso, a ilusão que essa onda de *fake news*, provoca, é uma ilusão que nos faz regredir ao passado primitivo, em que os homens adoravam mitos e temiam lendas e suas práticas eram antirracionais associada a barbárie. Nesse contexto, o mítico se vale de instrumentos ideológico de violência, persuasão, medo e mentira, em que estão presentes o discurso de ódio nas redes sociais.

Mas estamos seguros, que o conjunto de interesses dessa nova onda de poder e dominação conjuntural desse capitalismo, tanto no plano político, econômico, cultural, assim como no plano educacional, atende ao retorno de um conservadorismo de governos autocráticos e autoritários que se travestem de democráticos, e que agem de forma violenta, do ponto de vista institucional por meio da máquina estatal. Mesmo que esses governos, tenham sido eleitos através do voto.

Essa violência, além de brutalmente instituída, pelo poder de polícia é também uma violência subjetiva que visa colonizar mentes e corpos domesticando a subjetividade através de discurso moralistas, bravatas e atos de falas emocionados em nome de um retorno do nacionalismo, nos quais os governantes e líderes desse processo se auto denominam de mito e colonizam mentalidades de seguidores. Nesse contexto de colonização subjetiva, o papel da reificação da pós-verdade prevalece, produzindo uma nova forma de percepção da opinião pública e controle da esfera pública estatal.

3 MEMÓRIA E DESINFORMAÇÃO

O irracionalismo autoconsciente fundado na retórica do ódio e do conservadorismo, com os quais o fenômeno da pós-verdade se desenvolve, reforça o discurso da violenta com a qual os dispositivos discursivos das *fake news* atuam nos espaços públicos.

Os atos discursivos dessa violência instituída, se apresenta pelo *modus operandi* da notícias falsas, que tentam se ancorar em distorções sobre a verdade que, em muitas vezes, beiram o nível do absurdo e distorcem a realidade a um ponto inimaginável, de forma negacionista e fantasiosa. Ou seja, sobre formas de apresentação de fatos e relatos, sobre os quais, a própria ciência já provou o contrários, através de seus resultados das mais variadas formas ao longo da história.

Dentro desse contexto, as *fake news* funcionam como um dispositivo de desinformação, que tem o proposito de criar uma ressonância emocional e causar medo, pânico moral, desafetos, dentre outros efeitos emocionalmente subjetivados, que visam obliterar a capacidade de discernimento e sensibilidade crítica dos sujeitos.

Além desses efeitos, esse processo de pós-verdade, incide ainda sobre a constituição da memória social, no sentido em que as experiências informativas são fundadas em valores e informações falsas. A memória social como um processo de constituição de identidade e de afirmação, pela experiência compartilhada por uma comunidade ou coletividade, se vê em cheque na medida em que o real e a verdade sobre os fatos, são constituídos por mentiras compartilhadas numa ampla rede de sociabilidade informativa, na qual os indivíduos se fazem presente. O dispositivo das *fake news*, visam persuadir, os sujeitos, na elaboração de suas opiniões e tomada de posicionamentos sobre determinados assuntos, de forma sempre urgente e que atenda a um conjuntos de interesses. Isso é sem dúvida um processo que influi na memória pela experiência vivida.

Esse aspecto afeta a opinião publica de forma direta, assim como a memória social sobretudo por fazer parecer que as mensagens das notícias falsas, com a sua aparência de verdadeira e seu conteúdo performaticamente convincente, tocam em interesses que nos fazem parecer diretamente ligados a eles, no sentido de nos identificarmos com temáticas que são publicizadas pelas *fake news*. Esse fatos

presentes nas *fake news*, parecem ser de nosso interesse e com isso, mobilizam nossos afetos, emoções e inclusive, nossa memória social compartilhada ao ponto de respondermos imediatamente a tais mensagens, quando na verdade não são e estamos sendo usados como sujeitos de um predicado perverso, pelas fake News.

Os sujeitos ficam sobrecarregados diante uma enxurrada de mensagens que recebe cotidianamente nos seus dispositivos móveis, como seus *smartsphones*. Por outro lado, muitos indivíduos sabem e corroboram propositalmente com essas *fake news*, pois compartilham ideologicamente um desejo de verdade a partir dessas notícias e mensagens falsas que recebem. A isso chamamos de irracionalismo auto consciente. Esses indivíduos compartilham deliberadamente as mensagens falsas com o propósito de promover uma identificação, por afinidade, a valores morais e ideológicos com outro indivíduos. Isso nos faz entender por exemplo, que em processos de *fake news*, a confiança na emissão da mensagem parece ser mais importante que o conteúdo falso da mensagens. A propósito disso afirma-se que, uma notícia que venha gerar algum tipo de confiança, são repassadas por pessoas próximas e por isso não são devidamente checadas, na sua origem nem no seu conteúdo, pouco importando se essa notícia é ou não verdadeira. Essa é uma hipótese frustrante que é reforçada com o fenômeno da pós verdade. E ao mesmo tempo faz parecer que o usuário das *fake news*, seriam tomados por um “idiotia”, ou alguém com “déficit de cognição” ou “incapacidade de discernimento”, o que não é verdade, como bem afirma Fernanda Bruno e Tatiana Roque (2019) em seu artigo: “A ponta de um iceberg de desconfiança”.

Esse indivíduo usuário é a ponta da linha através da qual o dispositivo de controle dos jogo de interesse por trás das *fake news*, operam numa lógica de rede bem mais ampla, envolvendo governos, economias e estruturas de tecnologia de informação de última geração, que trabalham matematicamente com algoritmos e manipulação de dados e informações de comando de nossos terminais de computadores e dispositivos eletrônicos, como nossos smartphones, por exemplo. De forma simples e resumida podemos definir os algoritmos como programas de rotinas lógicas, encadeadas a partir de um conjunto de instruções previamente introduzidas num sistema de informação, para resolver problemas (Silveira, 2016) e manipular

dados que incidem na indução de comportamentos dos usuários internautas (Kaufman, 2018).

No nosso caso em questão, relativo as *fake news*, os algoritmos reúnem um conjunto de informações e passos, que são usados nos acessos às redes sociais pelos usuários comuns, para realizarem tarefas específicas por dispositivos moveis, como a de acionar o botão de *likes*, nas redes sociais, ou propagar *fake news*. Em outras palavras, os nossos celulares, computadores e tablets, são usados como a ponta do sistema dessa programação criminosa. Esses algoritmos associados a programas de inteligência artificial, realizam tarefas eficazes no processo de promover um cálculo matemático de que contabiliza os comandos e informações que os usuários produzem, criando um padrão numérico que condiz com seu perfil como usuário.

Esses internautas estão sempre conectados em rede e sempre sendo monitorados por uma rede mais ampla, que contempla um conjunto de dados e informações, que são operados por máquinas e endereçados aos usuários, a medida em que seus dados são adicionados a esse sistema de compilação de informação. A questão a saber, é que os cálculos algoritmos que são feitos sobre nossos perfis, estão a serviços de grupos políticos e corporações que administram informações sobre os indivíduos e que volta sobre esses como indução de consumo ou comportamento. Sem falarmos ainda que cada *like* que acionamos nas nossas redes sociais, promovem uma monetarização a esse sistema. Ou seja, em certa medida, os promotores da indústria cultural da desinformação das *fake news*, lucram financeiramente de forma direta, com a circulação de cada mensagem relativa e assa prática digital criminosa. Promovemos um lucro direto, a partir dos nossos cliques e dos dados dos nossos perfis nas redes sociais, fortalecendo esse mesmo sistema capitalista que explora nossas fragilidades afetivas, dentro de uma nova lógica da mais valia emocional, que está na superestrutura do capitalismo que explora a pós-verdade.

Esses sujeitos internautas são alvos disponíveis da objetificação de uma máquina de desinformação, que opera dentro de uma lógica de industrialização ideológica de notícias e mensagens que tocam diretamente a subjetividade dos usuários, produzindo uma persuasão de pensamento e indução de comportamento, relativos a esfera do consumo de bens culturais e materiais, na lógica do mercado

econômico, e do voto na lógica do mercado político. Esse processo atende aos critérios atualizados, dentro de uma nova lógica da indústria cultural e da racionalidade negativa, nos modos como pensou Adorno (2002, 2006, 2009).

Ao mesmo tempo, essa máquina de objetificação é assim um dispositivo aperfeiçoado por tecnologias avançadas, no modo de operação governamental e biopolítico, para nos referirmos a Foucault (1979, 2010, 2020), na forma como esse biopoder dos dispositivos das redes sociais controlam e disciplinam condutas assim como punem usuários que agem de forma inesperada dentro do dispositivo de rede. Em termos mais analíticos, os algoritmos trabalham em favor de um conjunto de interesses programados, que determinam um padrão de informação a partir do perfil dos usuários de dispositivos eletrônicos de informação usuária do cotidiano conectado em rede. Os termos conceituais sociedade em rede e sociedade da informação dão ideia do ambiente a partir do qual os controles programados de informações, operam com base em cálculo estruturais de *softwares* sofisticados de última geração, *“o que implica a ampla disseminação de algoritmos”* (Silveira, 2016, p. 268).

Como afirma Silveira,

Celulares, tablets, smart TVs, veículos, semáforos inteligentes, mecanismos de busca na web, sistema de aprovação de crédito bancário, entre tantos outros exemplos, corriqueiros, todos esses dispositivos indicam a crescente presença dos algoritmos em nosso convívio. (...). Mesmo assim, *softwares* e algoritmos são invisíveis para a maioria das pessoas. Esses códigos são apresentados pelo mercado como algo que não precisamos saber como existem ou como funcionam, desde que cumpram sua finalidade. (SILVEIRA, 2016, p. 268).

Nesse caso, a finalidade é a de governar as informações de controle a partir de um conjunto de interesses que contaminam e colonizam nossas escolhas dentro dos ambiente digitais que acessamos. Isso tem a ver com o conceito que governamentalidade que Foucault (1979) que é definido pelo cálculo e pela tática com os quais

governos e grupos estruturados por mecanismos de controle, exercem seu poder de forma específica sobre a população de uma maneira geral. Em certa medida, os dispositivos dessa governamentalidade ainda segundo esse autor, têm um caráter de implementar uma linha de força que incide, ao nosso ver, em violência informativa e violências de outras naturezas, sob a justificativa de estar promovendo controle e segurança às populações governadas e influenciadas por esse dispositivos disciplinares. As linhas de ações desses dispositivos são na verdade, linhas de interesses formado a partir de um conjunto de normas, valores, interesses que são apresentados como se fosse procedimentos administrativos de interesse das populações, quando na verdade os interesses são sempre de ordem privadas sobre os espaços públicos.

O fato é que esse conjunto de interesses, que não são promovidos por esse usuários, mas sim por grupos empresariais e governanças que tem interesse em pautas que atendam, especificamente ao desejo de controle imediato sobre as novas motivações, comportamentos e tomadas de posição dos indivíduos, são acionadas por redes e grupos sociais. Isso se enquadra naquilo que Foucault (2010, 2020) chamou de governo de si e governo dos outros, a partir dos quais são dirigidas formas de condutas e manipulações de práticas, que incidem em comportamentos esperados. O termo governo na perspectiva foucaultiana tem um aspecto complexo e amplo não se restringem apenas a questões relativas a gestão e administração públicas em forma de decisões políticas tomadas de acordo com a gestão do Estado, mas também se refere a designações através das quais são estabelecidas as formas de *“(...) conduzir condutas dos indivíduos ou grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes* (FOUCAULT, 2010. P.244).

Governar nesse sentido, é operar de forma estrutural o campo de atividade dos governados, no sentido de ter uma forma de gestão sobre o comportamento alheio. Com isso, Silveira argumenta que esse processo se torna fundamental para que se possa entender a funcionalidade dos algoritmos, nas novas formas de governança, no sentido de *“como os gestores e cidadãos podem pensar o poder em relação aos dispositivos – os algoritmos – que são criados por empresas que, em muitos casos, buscam objetivos bem diferentes daqueles*

declarados pelas leis e pelos programas e projetos formulados no interior do Estado. (SILVEIRA, 2016, p. 270).

Esse procedimento de governança, em contextos contemporâneo do incide em políticas de monitorados e controle de dados e subjetividades, por parte de grupos que visam disseminar mensagens com o objetivos e propostas muito bem definidas e muito bem articulada do ponto de vista do uso das redes sociais, como é o caso do chamado gabinete do ódio⁸, na gestão do poder executivo federal brasileiro. Esse exemplo reflete bem como as *feke news*, dentro do palácio do planalto no Brasil são produzidas por grupos privados que atua no âmbito do gabinete da casa civil da presidência da república, segundo investigação da Comissão Parlamentar de Inquérito Mista – (CPI Mista), composta por senadores e deputados do congresso nacional, que investiga as *fakes news* ligadas a presidência da república.

Segundo essa CPI mista constatou, esse grupo criminosos é financiado por empresários e por membros da sociedade civil, que montaram uma indústria de notícias falsas que se ramifica por outros órgãos públicos e por escritórios privados. Essa ação criminosa atende a demandas de criação de caos informativo, ataques e assédios contra membros dos poderes, judiciário e legislativo, assim como promovem ataque contra intelectuais, artistas e pessoas públicas de uma maneira geral. Ou seja, atacam de forma violenta a quem possa ter algum tipo de influência na opinião pública e que tenha se manifestado com algum tipo de crítica ao governo central do presidente do Brasil, através das mídias tradicionais ou nas redes sociais. Com isso temos que deixar claro que as *fake news* como fato e a pós-verdade como fenômeno, não existiriam como parte de um dispositivo de controle e persuasão social caso não existisse uma sociedade conectada em rede, em que boa parte dos seus usuários lançasse mão das mídias sociais, como Instagram,

⁸ Gabinete do ódio é o nome dado ao grupo que dissemina *fake news*, numa sala no terceiro andar do Palácio do Planalto, a poucos passos do gabinete presidencial. Esse gabinete foi revelado pelo jornal A Folha de São Paulo, em 19 de setembro de 2019 e foi alvo de denúncia e faz parte da apuração da CPI Mistas da *Fake News*, instaurada no mesmo ano.

Facebook, Twitter, dentre outros, assim como Apps como *Deepfake* e outros manipuladores de imagens, sons e textos.

As *fake news* atingem o tecido social e se espalha pelos usuários comuns, que replicam as mensagens para outros usuários, e essas mensagens chegam de forma performática e retórica, a milhões de usuários em poucos segundos, visando colonizar de forma instantânea a opinião pública conectada em redes sociais. Mas a questão principal desse processo é que não é apenas a circulação imediata da notícia que garante o sucesso das *fake news*, mas a mobilização dos afetos dos usuários conectados. Só esse fato já transforma a *fake news* em um dispositivo que consegue atingir os interesses motivadores da emissão desse tipo de mensagem, que acionam emoções e mobilizam interesses, determinado inclusive que sejam tomadas posições imediatas sobre questões que aparecem na ordem do dia, no nosso cotidiano.

Nesse sentido, a influência da pós-verdade em sua forma dispositiva de *fake news*, apela para a crença promovida pelo impacto de imagens, sons e textos em mensagens, no nosso dia a dia, o que nos leva a acionar as percepções e sentimentos instantâneos sobre aquilo que de imediato nos chamam atenção, sem a necessidade de muita reflexão e discernimento crítico.

Entender o caráter estético e performático desse material e seus informes propagados nas redes sociais, com seus conteúdos, imagético, audiovisual e textual, nos faz perceber que se trata de novas formas de ideologias que se apresentam com instrumentos alienantes sobre as percepções contemporâneas e os mecanismos de controles sociais, como novos aparelhos ideológico do estado, me valendo do conceito de Louis Althusser (1970), sem entrar diretamente no trabalho desse teórico marxista, presente na superestrutura do estado e manipulado por governo conservadores que atendem a ideologias de poder, aos modos do fascismo.

Com esses mecanismos de controle, estruturados como dispositivos de informação, tais interesses de grupos e governos, operam uma nova lógica de manipulação dos objetivos políticos, econômicos e financeiros nos localismos da sociedade globalizada. A manipulação ideológica da opinião pública nas redes sociais, locais e internacionais, na medida em que acionam o circuito das emoções e sentimentos de crenças subjetivas, visões de mundo e valores dos

indivíduos, provocam um processo de alienação cotidiana de forma imediata, pois essa é a nova forma através da qual a indústria das *fakes news* operam massivamente sobre o controle das percepções intersubjetivas dos sujeitos, na esfera pública ampliada da sociedade contemporânea.

Na pós-verdade os afetos provocadas pelas imagens, sons e textos, valem mais que as palavras que as explicam, no sentido de desmitificá-las. Desse modo, a pós-verdade passa a valer mais que a própria verdade. Pois essa pós-verdade aciona uma lógica performática que desperta o irracionalismo funcional como prática discursiva. Esse aparente irracionalismo, presente na lógica de controle, é autoconsciente e funciona como um dispositivo retórico que está atrelado às mensagens nas propagações das notícias falsas.

Com isso, há sempre uma performance retórica nas narrativas dos fatos das *fake news*, ou na apresentação de alguma notícia por um político interessado nessas mensagens falsas, e em sendo assim, as imagens, como artefato de visualidade, ajuda em muito nesse processo. Isso nos leva a refletir que nesse processo se estabelece aquilo que filósofos como, Foucault (2010, 2020) e Agamben (2005), já havia refletido sobre o poder dos dispositivos nos processos de controle dos estados, dos corpos e das mentes, quando refletiram criticamente sobre as forma biopolítico dos dispositivos na governamentalidade dos sujeitos, com o advento da modernidade.

A institucionalização da modernidade está a todo tempo em vias de um processo de anomia e conflito e por isso os poderes biopolíticos a essa dinâmica institucional buscam uma formas cada vez mais sofisticadas de controle, que justificam estados de exceção de policiamento e monitoramento das informações que circulam na sociedade (AGAMBEN, 2003). A pós-verdade, dentro desse contexto, atua nesse processo de suscitar indícios anômicos e de pânico moral, no tecido social da esfera pública, ao mesmo tempo tenta controlar e produzir novas subjetividades, a medida em que os indivíduos coletivamente procuram reproduzi *fake news* que servem como instrumento de manipulação autoconsciente de reprodução discursiva. Em muitos casos, um conjunto de indivíduos desejam que *fake news* sejam verdadeiras. Aí se inscreve o caráter de anomia pontual, que se constata na veiculação de *fakes news* por parte vários grupos sociais, nos circuitos particulares, como são, de certa forma, as

bolhas digitais de sociabilidade fascistas.

A manipulação da mensagem faz operar um desejo conservador e autoritário, que já existe em muitos, mas que nas redes sociais, enredadas por informações falsas, se sentem legitimadas a proferirem seu comportamento hostil, fundado num discurso de ódio ou sua indiferença em relação aos outros, eliminando assim o princípio da alteridade e do reconhecimento e respeito as diferenças. Nesse sentido, o agente da pós-verdade só se expressa por traz da tela, no seu terminal de seu computador, smartphone, tablete, etc. ou seja, no conforto de seu espaço de segurança e covardia. Não há diálogo, na pós-verdade há efeitos de cunho nocivos que incidem em ameaças a racionalidade, despertadas pelas emoções afloradas.

Isso nos faz procuramos entender como as formas de racionalidade são importantes para lançarmos mão de uma crítica ao fenômeno das falsas notícias, a serviço de instrumentalizações ideológicas. Isso nos faz refletir sobre a necessidade de entendermos o papel da verdade e do conhecimento no contexto contemporâneo, daí enfatizamos uma reflexão sobre a crítica do esclarecimento e da teoria do conhecimento como elementos fundantes da desmitificação da pós-verdade e das *fake news* nos nossos dias.

Por isso nos embasamos em autores que se debruçaram sobre o estudo do conhecimento e da verdade assim como em autores que se valeram de uma crítica a racionalidade para a partir de todos esse pudéssemos entender esse absurdo sociais que são esses novo arranjos de valores que mitificam fatos e pessoas regredindo a estágios de conhecimento pré-rationais, que são compartilhado como modo de vida publica e política.

Como entender o desuso da razão? Como avaliar o desejo de se crer em mitos? Como refletir sobre os usos do medo, como modo operante de um regime democrático? Buscamos entender a reprodução e defesa de um discurso fascista por parte de milhões de indivíduos, que se identificam com o terror, com o ódio e com várias outras formações discursivas que incidem racismo, xenofobia, machismo que reiterão discriminação sociais e põe por terra todo o processo de emancipação que, bem ou mal as formações sociais da racionalidade que herdamos do iluminismo no legaram.

Tudo isso ajuda a destruir o processo de sociogênese, que segundo Nobeit Elias (2011), incidiu na formação do *Habitus*⁹, (Elias, 2012) que o Estado democrático, historicamente constituído, também nos legou. E que a partir desse *Habitus*, conseguimos constituir uma sociedade Estado, com controle institucional e normas constitutivas de ordenamento social autoconsciente que foram incorporadas pelos indivíduos livres.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos neste capítulo, apontar para uma análise, a partir da qual, vimos ser possível construirmos argumentos e referenciais teóricos distintos para entender-mos fenômenos como a pós-verdade e seus paradoxos no mundo hipermoderno e suas novas formas de controle.

Argumentamos que esse processo, visa promover a reificação de novas formas de controle sobre os efeitos afetivos da ressonância emocional dos indivíduos. E quando me refiro a efeitos afetivos, me refiro por exemplo a tomada de posições promovida pela opinião perlocucionária¹⁰, que acionam emoções muitas vezes descontroladas como resposta a um conjunto de desinformação sobre fatos que são lançados massivamente, com esse processo de pós-verdade e *fake News*, que geralmente cria uma pandemia desinformativa, *online, on time and full time*.

Os efeitos perlocucionários dos atos de fala da pós-verdade e das *fake news*, nessa pandemia informativa, tem como principal característica o poder de inibir, induzir, condicionar, convencer e persuadir o outro que acredita na forma do falso que mitifica a realidade. Essa característica da pós-verdade é marcada pela crença

⁹ O conceito de *Habitus* em Nobeit Elias, se refere ao que comumente se conhece por Caráter Nacional que o estado estabelece, no processo de configuração do seu poder e que se estabelece também na forma de monopólio da violência estatal, sobre os indivíduos. (Elias, 2012).

¹⁰ A teoria dos atos de fala foi desenvolvida pelo filósofo da linguagem, John L. Austin, o qual define o ato de fala perlocucionário como um ato que provoca efeito de influência, no sentido de convencer, persuadir, assustar, etc. sobre quem quer que esteja sujeito ao ato de perlocução, a partir de uma locução direta.

subjetiva, não pela razão. O que faz com que haja espaço cada vez mais para formas de pensamento mítico, e mais particularmente para a criação de alguns mitos que rejeitam a democracia da verdade.

Paradoxalmente os mitos ressurgem como uma forma primitiva que foi esquecida no passado e volta agora em forma de crença social e política do presente, onde uma cultura capitalista somado a fundamentalismo cristãos e moralismo comportamentais que atendem a pautas conservadoras, tentam cegar por meio de novas formas de alienação e reificação das subjetividades, o discernimento e a capacidade crítica dos sujeitos em sociedades complexas como o Brasil. Esse fenômenos míticos do processo histórico que se revelam como farsa na nossa subjetividade, retornam as vezes como fantasia do irracionalismo ideológico da indústria cultural da desinformação nessa altamodenidade em que vivemos. Acredito que a pós-verdade e as *fake news*, são essa espécie de fantasias atualizadas dessa nova indústria cultural, que assombram o nosso subconsciente no presente, contamina o nosso futuro imediato e elege mitos e representantes conservadores para ocupar altos cargos políticos.

As *fakes news* e as pautas atendem a uma ordem conservadora em que a doutrinas e as verdades inquestionáveis dão o tom das mobilizações de formas brutais de violência e ódio social, como se essas mensagens falsas tivessem o poder de uma esfinge saída da literatura grega da antiguidade, em que tal esfinge perguntaria qual a verdade que você acredita, na dos fatos ou das *fakes*? Caso o sujeito responda que ele acredita nas verdades dos fatos, seria então devorado pelo ódio cultivado nas entranhas da esfinge da pós-verdade.

Esse processo é uma verdadeira odisséia, em forma de colonização doutrinária da esfera pública da sociedade, e esse processo de colonização subjetiva passa pela religião, pela cultura, pela economia, pela política e culmina no mundo da vida fundado num discurso moralista do cotidiano dos indivíduos de uma maneira geral. A pós-verdade obstaculizaria nossa capacidade de mergulhar criticamente no esclarecimento dos fatos e dos fenômenos de forma minimamente crítica. Dentro desse contexto, a pós-verdade, parece ter o mesmo poder de encantamento sobre os indivíduos que as sereias da Odisseia de Homero, como nos diz Adorno e Horkheimer (2006). A diferença é que um indivíduo racionalmente astuto como Ulisses,

souber agir com astúcia frente ao mito das sereias, ao contrário dos usuários que consomem e replicam *fake News*, no século XXI.

Nessa odisseia, as *fake news*, são uma espécie de canto das sereias que nos faz escravos autoconsciente de uma razão mítica, fundadas em informações falsas a todo instante, a partir da qual só se possível vence-la com o uso tático da racionalidade crítica, sobre os fatos e a realidade sobre a qual eles se formam. A razão mítica seduz pelo prazer, como o canto das sereia que Ulisses ouviu nos escritos de Homero. Porém no caso de Ulisses, isso ocorreu de forma racional e astuta, pois de forma criativa Ulisses fez uso de seu raciocínio tático, possibilitando com isso, que ele próprio e mais ninguém, desfrutasse do canto das sereias, sem ser arruinado por elas. Na medida em que estava preso ao mastro com os ouvidos livres, apenas Ulisses desfrutava da dor e do prazer o canto que lhes consumia a alma. Mas embora estivesse ele entorpecido pelo canto, jamais seria vítima dessa sedução, pois por estratégia, não se deixou levar pela emoção de estar livre diante de tal ameaça.

Ulisses transpunha os seus obstáculos lendários, raciocinando sempre taticamente buscando sua auto preservação e a dos seus companheiros, fazendo uso de um raciocínio calculista num mundo em que a razão não fazia sentido, pois nesse mundo o que vigorava era a força bruta, o encantamento, o feitiço e a magia, valores que impunha e controle sobre os mortais que compartilham esse imaginário mítico.

Ao contrário de Ulisses, o herói da Odisseia de Homero, os indivíduos da sociedade contemporânea mascaram seu interesses por trás de valores falsos e fatos inverossímeis, que prescindem da lógica e da racionalidade. Esses valores, atuam como imperativos de força emocional e reverenciam mitos, dentro dos fenômenos da pós-verdade a partir das *fake news*.

Nesse trabalho, ao contrário das *fake news*, nos fazemos valer da razão crítica e a partir dessa, procuramos crer na validade da verdade e nas formas de pensamento esclarecido, que visam influenciar a elaboração do conhecimento filosófico, científico, educacional e estético, com o papel de contribuir para a formação dos sujeitos com a consciência livre de reificações. Defendemos ainda, que é dentro desse contexto que o princípio da verdade atende aos critérios da ética e funciona como instrumento de rigor do saber sobre a realidade e sobre a formação social dos sujeito. Em sendo assim, isso

nos ajuda a buscar esclarecimento crítico sobre o fenômeno abjeto da pós-verdade e a correlação dessa com a ideologia das notícias falsas.

Entendamos um pouco a crítica do esclarecimento (ADORNO, HORKHEIMER 2006) sobre o mito da pós-verdade e a ilusão ideológica do canto das sereias contemporâneos das *fake news*.

Referências

ADORNO, Theodor W. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. (2002). *Indústria Cultural e Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

AGAMBEN, Giorgio. (2005) *O Que é um Dispositivo?* Santa Catarina, Outra Travessia, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. (2003). *Estado de Exceção*, São Paulo, Boitempo.

ALTHUSSER, Louis. (1970). *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa, Presença, 1970.

BENJAMIN, Walter. (1996). *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense.

BUCCI, Eugênio. (2019). News não são fake e fake não são news. In *Pós-verdade e Fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas*, Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

BRUNO, Fernanda; ROQUE, Tatiana, (2019). A ponta de um iceberg de desconfiança. In *Pós-verdade e Fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas*, Rio de Janeiro, Cobogó.

CASTELLS, Manoel. (1999). *A Sociedade em Rede*. Volume I. Rio de Janeiro, São Paulo, Paz e Terra.

COOK, Deborah. (2020). *Adorno, Foucault and the Critique of the West*. London/New York, Verso.

D'ANCONA, Matthew. (2018). *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news*. São Paulo, Faro editorial.

DELEUZE, Giles, (1990). *O Que é um Dispositivo?* In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa.

ELIAS, Nobert. (2011). *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol. 2. Rio de Janeiro, Zahar.

ELIAS, Nobert.. (2011). *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Zahar.

ELIAS, Nobert.. (2012). *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar.

EMPLOI, Giuliano. (2019). *Os Engenheiros do Caos*. São Paulo, Autêntica.

FOUCAULT, Michel. (1979). *A governamentalidade*. Em Michae Foucault, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (2010). *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Lisboa, Edições 70, 2020.

LUKÁCS, Georg. (2003). *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes.

LUKÁCS, Georg. (1978). *Introdução a Uma Estética Marxista: sobre a particularidade como categoria da estética*. São Paulo. Instituto Lukács.

LUKÁCS, Georg. (1969). *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SILVEIRA, Sergio Amadeu.(2016) GOVERNO DOS ALGORITMOS. *In, Revista de Políticas Públicas*.

NGUDIÁ N'ZAMBI: SABERES TRADICIONAIS E O CORTE DE ANIMAIS NO CANDOMBLÉ ANGOLA

Janaína Gonçalves Hasselmann

Universidade da Região de Joinville, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7956-1374>

Roberta Barros Meira

Universidade da Região de Joinville, Brasil
<http://orcid.org/0000-0001-7739-216X>

Maria Luiza Schwarz

Universidade da Região de Joinville, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-2403-4593>

Dione da Rocha Bandeira

Universidade da Região de Joinville, Brasil
<http://orcid.org/0000-0002-5878-769X>

Mariluci Neis Carelli

Universidade da Região de Joinville, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-0107-383X>

1 INTRODUÇÃO

A memória que se transmite pelas religiões de matriz africana no Brasil carrega no seu bojo um longo processo de resistência, ou seja, culturas que sofreram um forte impacto da violência gerada por séculos de escravidão. Especificamente no Brasil, as heranças africanas desenvolveram a propriedade de permanecer na memória não de uma forma imóvel ou imutável, mas reconstruindo e salvaguardando palavras de terras longínquas. Aliás, a tradição oral criou os alicerces nos terreiros das várias cidades brasileiras desde o período colonial. Essa memória que parece por vezes escapar por nossos dedos pelas políticas de silenciamento e um agravamento da violência sofrida por essas religiões tem encontrado formas de resistência e produzido uma

expressiva massa documental através da história oral. Mesmo em paisagens nada alvissareiras para a transmissão e recepção dos saberes afro-brasileiros por uma história oficial que privilegia a imigração europeia, as memórias invisíveis daqueles que lutam pelo seu devido reconhecimento tornam-se cada vez mais perceptíveis para os olhos enevoados da sociedade.

Nesse sentido, é objeto deste capítulo a realização de um estudo sobre os cortes de animais como parte do circuito de oferendas do terreiro de candomblé angola Nzo Nkise Nzaze, circunscrito no município de Araquari (SC). Mediante as narrativas orais de sujeitos que compõem o corpo hierárquico do aludido terreiro, busca-se trazer à tona os saberes tradicionais que envolvem a prática de corte dos animais, a qual atua como mecanismo de comunicação entre os membros do referido terreiro e suas divindades. Consideram-se os cortes de animais indissociáveis desse sistema de crença, com base em uma visão integradora entre sujeitos, divindades, objetos e natureza, reconhecendo no ritual um modo particular de conceber o mundo espiritual e as necessidades biológicas e culturais de seus agentes.

Parte importante da cotidianidade de um terreiro de candomblé¹¹ é a confecção de oferendas,¹² que requer práticas coletivas e cujos produtos são por vezes encaminhados em locais públicos, como praias, encruzilhadas e matas. Tais oferendas, que se encontram mediadas por saberes tradicionais e cujo preparo se adquire por meio das cosmologias¹³ singulares de cada nação¹⁴ de

¹¹ Os candomblés surgiram nos antigos terreiros baianos, fundados por sacerdotes africanos – angolas, congos, jejes, nagôs – iniciados em suas religiões tradicionais, que ensinaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário para as comunidades que se formavam em torno da religiosidade, preservando “certos traços da cultura, particularidades de dança, música, canto, organização de festas, que os identificavam com a região de origem” (Previtali, 2013).

¹² As comidas são elaboradas, requintadas na forma, no ordenamento do preparo ou na simplicidade aparente de um despojamento prescrito pelo mito, uma vez que atrás de cada oferenda alimentar está o mito que a prescreve pelas práticas divinatórias (Lima, 2010).

¹³ “Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude frente ao mesmo. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de

candomblé, possuem como aspecto importante na configuração identitária de sua comunidade o hábito da alimentação. Haja vista essa percepção, a expressão *Ngudiá N'Zambi*,¹⁵ que intitula o artigo, torna-se o centro da teia que reúne a cultura e a natureza levando em conta o caráter cosmogônico do alimento nas oferendas votivas que mobilizam o culto no candomblé angola. Para Lody (2012b, p. 30),

É preciso alimentar a natureza, os deuses, os antepassados, que representam patronalmente os elementos ou são expressos nas atividades de transformação do mundo. São guerreiros, caçadores, ferreiros, reis, entre outros, que desejam a garantia da harmonia entre hoje/vida e história/antepassado na temporalidade vigente dos terreiros. Há uma espécie de boca geral, de grande boca do mundo, simbolizada. Tudo e todos comem.

A variedade de oferendas votivas forja um aspecto sacralizante na dinâmica relacional das comunidades de candomblé. São essas oferendas que fortalecem e integram, via mediação do terreiro, laços de congraçamento identitário entre adeptos e seu panteão mitológico. O repertório religioso das comunidades de candomblé, especialmente daquelas tributárias da cosmovisão banto,¹⁶ problematizadas neste

orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização” (Crema, 2015, p. 17).

¹⁴ No Brasil, foram concebidas aquilo que conhecemos como nações de santo, isto é, o candomblé de angola, o candomblé de Ketu, o Ewefon ou jeje, o Ijexá e algumas praticamente extintas, como o xambá e o malê (Barcellos, 2011, p. 17).

¹⁵ Segundo Tata Kelaue, “*Ngudiá N'Zambi* implica numa benção a Deus maior, Zambiapongô, por todo alimento consagrado às divindades e aos homens. É a partilha de um alimento em comum, a celebração da vida” (Silva, 2017).

¹⁶ Os bantos constituíram o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, minorando na década de 90 do século XVII, cessando no século XIX (Swett, 2007, p. 35). Desse modo, o referendado grupo foi o que mais significativa influência exerceu na cultura brasileira (Silva, 2005, p. 28).

trabalho, incide na comunhão entre homem e meio ambiente. Nessa tônica do todo integrado e da sacralização se encontram objetos, temperos, plantas e animais (Lody, 2012b, p. 27).

Aqui, tratamos dos saberes tradicionais que implicam o corte de animais no terreiro de candomblé de nação angola¹⁷ Nzo Nkise Nzaze.¹⁸ Para efeito deste trabalho, saberes tradicionais são entendidos como um conjunto de saberes e saber-fazer, a respeito dos mundos natural e sobrenatural, transmitidos oralmente de geração a geração. Além disso, eles representam um processo de experimentação permanente na vida dos seres humanos, fundamentados por ensaios e erros. Como afirmam Silva e Melo (2015, p. 139), esses saberes, acumulados na vida cotidiana, vieram a estabelecer-se como sabedoria – um acervo de conhecimentos originários daquelas pessoas mais observadoras das relações com a natureza.

Por meio de depoimentos recolhidos pela história oral, podemos entender os mecanismos socializadores que envolvem essa prática, a sua importância para a comunidade de terreiro e as ações sustentáveis acionadas pelos seus saberes tradicionais. Nessa perspectiva, buscamos compreender com a história oral as experiências e visões particulares de indivíduos que estabelecem relações com o meio no qual vivem e entender, assim, suas ações (Alberti, 2013). Isto é, a história oral possibilita-nos verificar algumas configurações pela concepção de tempo vivido. Desta feita, interessamos saber os sentidos e a importância que os cortes de animais possuem para os adeptos do Nzo Nkise Nzaze.

É mister tornar claro que para a maioria das religiões de matriz africana existe a concepção de integração entre três reinos: animal, vegetal e mineral. Todos eles fazem parte da alimentação dos sujeitos e

¹⁷ “Além dos candomblés iorubás, há os de origem banta, especialmente os candomblés congo e angola, e aqueles de origem marcadamente fom, como jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina jeje-maranhense. Foram os candomblés baianos das nações queto (iorubá) e angola (banto) que mais se propagaram pelo Brasil, podendo ser encontrados em toda parte” (Prandi, 2005, p. 21).

¹⁸ Em língua quimbundo, diz respeito ao sistema de crenças do candomblé angola. Seu significado próximo ao português seria “Casa da força Raio”, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017).

de suas divindades,¹⁹ via sacralização das oferendas. Nessa concepção, todo reino é constituído de força vital,²⁰ denominado de *nguzo* ou moio, pelos *candomblés* de nação angola. No caso de plantas e animais, ambos passam por um ritual de sacralização ao liberar seu sangue, conhecido como *menga*.²¹ O sangue, por sua vez, também traz *nguzo* e está presente em praticamente todas as cerimônias e práticas que se exercem nos terreiros de *candomblé*, se considerarmos que quando as folhas são maceradas elas estão morrendo ao liberar o sumo, isto é, estão oferecendo o próprio sangue (Chagas, 2014, p. 78).

Desse modo, ressaltamos a importância de trazer essas concepções ao trabalho para compreender as dimensões e os sentidos atribuídos às oferendas como um todo orgânico e integrado, e não como aspecto restritivo ao abatimento dos animais. Conforme Geertz (2008, p. 95), esse todo orgânico é “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso”. Partindo desse princípio, acreditamos que, ao reconhecer a existência de uma cosmovisão comum a todas as oferendas, que abarcam a manipulação da força vital e também a alimentação dos próprios adeptos, podemos descortinar o vulto exótico que cerca particularmente esse ritual.

Assim, buscamos pensar as singularidades do modo de vida, saberes e fazeres que se exercem nos terreiros. Podemos dizer que o Estado já abriu caminho para o reconhecimento das comunidades tradicionais, embora não invista, acima de tudo, na proteção de suas práticas culturais. Exemplo disso é o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2011). Da apresentação do documento, consta a seguinte assertiva:

A partir desta política, para as ações do Governo Federal, povos e comunidades tradicionais passaram a ser definidos como os grupos culturalmente

¹⁹ As divindades cultuadas pelo *candomblé* angola respondem pelo nome de *inquices*, *caboclos*, *ungiras* e *pangiras*, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017).

²⁰ Vida, energia vital (Lopes, 2005, p. 1).

²¹ Segundo Tata Kelaue, *menga* é sangue, força vital (Silva, 2017).

diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2011, p. 15).

Nessa perspectiva, o conhecimento tradicional, bem como a organização social dos terreiros (e territórios quilombolas), não é percebido apenas como culto religioso, e sim como espaços de solidariedade, de tradições de sabedoria de vida. O documento defende ainda a soberania alimentar dos terreiros, com base no cultivo de plantas alimentícias e medicinais e no consumo sadio dos animais:

Tal qual já foi nossa prática antes da explosão da criação de rebanhos e de aves em escala industrial que praticamos hoje em dia, e de voltarmos a valorizar a variedade de espécies e de tipos de animais, incentivando uma produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo (Brasil, 2011, p. 37).

Em contrapartida, o abate doméstico dos animais, especialmente nas religiões de matriz africana, é assunto que tem gerado desconfianças e imbróglios. A repercussão das ações judiciais e discussões no âmbito do direito fundamenta-se em ações judiciais evidenciando os supostos maus-tratos a animais. Leite (2013) alerta para a tônica dos estudos sobre religiões de matriz africana que não revelam práticas cruéis, no entanto, para ele, a morte não pode ser descaracterizada como sacrifício. Ainda segundo o autor, as razões que circundam os sacrifícios só fazem sentido para determinados grupos sociais, e o compromisso constitucional não é com o conteúdo da crença, mas com a liberdade para o seu exercício.

Selecionamos tal problematização especificamente para dinamizar a complexidade no campo dos saberes e das identidades dos entendimentos que se constroem no conjunto da sociedade. Por sua vez, ao relacionarmos o direcionamento realizado pelo Ministério do

Desenvolvimento Social e Combate à Fome, observamos a assimilação da valorização dos modos de consumo e da conseqüente proteção à fauna que se encontram nos terreiros, até mesmo em razão dos saberes transmitidos por via geracional. Por outro lado, numa discussão a respeito de liberdade de crença *versus* sacrifício de animais em cultos religiosos, percebemos que não há uma chancela jurídica para essa prática tradicional. Ao contrário, ela depende da interpretação do operante do direito que se reporta à noção ocidental de sacrifício.

Muito embora a palavra *sacrifício* não tenha sido acionada nas entrevistas com os depoentes, cremos oportuno considerá-la no limiar deste trabalho para fins de problematização epistemológica. *Sacrifício* é um termo polissêmico, presente em várias sociedades e tem diferentes significados. Etimologicamente, advém do latim *sacrificium*, cuja alusão está em “tornar sagrado”, sinalizando dessa forma a passagem do sacrificado a outra dimensão, pertencente à compreensão cosmogônica. Para Girard (1990), existe uma variedade de rituais em que o sacrifício pode apresentar-se de maneiras opostas: ou como algo muito sagrado, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou como uma espécie de crime.

Todavia, a concepção ocidental de matança²² tem predominado no tocante às religiosidades de matriz africana. O conceito mais próximo encontrado para a composição do trabalho em relação a sacrifício é o de Mauss e Hubert (2013), que traz a ideia de consagração. Isto é, em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso.

Logo, é preciso compreender que no candomblé tudo é sagrado. Chagas (2014) refere-se aos elementos naturais ou não, como a pedra, a árvore, os atabaques, que passam pelos fundamentos mito-mágicos e se tornam sagrados. Nessa perspectiva, é possível apreender o processo de sacralização dos três reinos – mineral, vegetal e animal – do imanente para o transcendente, daquilo que habita o profano e que passa a ser reconhecido como sagrado depois de ser sacralizado. Esse é o processo que averiguamos nas entrevistas feitas com sujeitos do Nzo Nkise Nzaze, que, por acaso, também precisam passar por

²² Conforme o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (Houaiss, 2009, p. 1.256), matança é o ato ou efeito de massacrar: “1 massacre de muitas pessoas; morticídio, mortandade. 2 ato de abater gado para consumo”.

determinados preceitos para poder realizar o corte dos animais. Essa prática tem seus próprios sujeitos, pessoas com cargos dentro da casa, geralmente consideradas de respeito e sabedoria para essa finalidade.

Desta feita, trazemos ao campo do debate elementos que dizem respeito não somente às cosmogonias que regem um *candomblé angola* quanto ao corte dos animais. Lembramos que essa tarefa não é das mais simples, haja vista a escassez de trabalhos produzidos a respeito do *candomblé de nação angola*. Ademais, para Santos (2014), a reconstrução dos processos de formação de religiões de matriz africana não proporciona um quadro cristalino. Segundo o autor, os poucos documentos e registros históricos produzidos foram encaminhados com o intuito de atuar de forma repressiva contra os grupos, sem levar em conta suas vivências.

Pensamos que uma abordagem acerca de saberes e conhecimento tradicional mobiliza diferentes áreas do conhecimento e do interesse humano. Destacamos, assim, o testemunho direto de seus próprios agentes religiosos que se dedicam ao *candomblé angola*, aqui representados pelo Nzo Nkise Nzaze, lidando diretamente com a confecção das oferendas e, no caso deste trabalho, com as especificidades do corte dos animais.

2 ITABURANGA MATOU UM BICHO DE PENA, ELE NÃO MORA LONGE, MORA DENTRO DA JUREMA²³

O abate dos animais – uma das práticas mais controversas realizadas pelos diferentes terreiros de *candomblé* – está fortemente associado aos saberes tradicionais. Froehlic (2012), ao estudar o abate doméstico de porcos por colonos em São Paulo das Missões (RS), aúfere ao trato e abate dos animais aspectos relacionados a saberes e práticas. Em sua dissertação de mestrado, encontramos elementos que podem dialogar com os cortes tradicionais em terreiros de *candomblé*. Essa possibilidade dialógica consiste basicamente na identificação de papéis sociais, no procedimento em si, que requer técnicas específicas transmitidas de geração a geração, e também no entendimento que cada grupo social denota à sua dieta. Para Froehlic (2012), cada

²³ *Zuela* (cantiga) cantada nas roças de *candomblé* relacionada à morte de bichos.

sistema cultural define, por intermédio das possibilidades ofertadas pelo meio, os alimentos que farão parte de sua dieta, no entanto, segundo a autora, as escolhas alimentares de um grupo em termos nutricionais podem não ser culturalmente aceitas para a sociedade.

Poulain (2006, p. 264) salienta que “matar um animal não é um ato banal, através dele o homem interfere na ordem natural”. Desse modo, a prática de abatimento requer práticas e saberes específicos. Woortmann e Woortmann (1997, p. 11), no estudo sobre o campesinato em Sergipe, sugeriram que o aprendizado do trabalho se dá no próprio trabalho, e a transmissão do conhecimento envolve também valores e construções de papéis. Para os autores, a prática da carneada requer também perícia, isto é, um sujeito, denominado de “matador”, chefia o posto e é reconhecido pelos demais membros como tal.

Para a elaboração de nossa pesquisa, a seleção do perfil dos entrevistados ocorreu haja vista suas atividades e sua posição hierárquica no Nzo Nkise Nzaze, que, no processo de realização das entrevistas, contava com 15 adeptos. Entre eles, destacam-se as figuras de Tata²⁴ Kelaue, o zelador do terreiro e autoridade sacerdotal, dois macotas,²⁵ três tatas cambonos,²⁶ três muzenzas²⁷ e demais filhos iniciantes.

Os sujeitos que prestaram depoimentos são aqueles que exercem determinadas responsabilidades relacionadas ao cotidiano do terreiro, que, por sua vez, se organiza politicamente por hierarquias e cargos, vinculados a saberes específicos. Esse recorte faz-se necessário em função da própria organização político-social dos terreiros, que se fundamenta em noções de hierarquia, autoridade, tempo e domínio de

²⁴ “Tata e Tatetu provém do quimbundo, significa nosso pai” (Barros, 2016, p. 183). Kelaue corresponde a digna (nome dado pelo inquite), que o zelador de santo recebeu em sua feitura (Silva, 2017).

²⁵ São consideradas as mães (sempre mulheres) no terreiro de angola, pessoas de confiança do zelador e que nascem com a condição de não entrarem em transe, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017).

²⁶ Dizem respeito aos homens, também considerados “pais” nos candomblés de angola, pessoas de confiança do zelador e que nascem com a condição de não entrarem em transe, conforme Tata Kelaue (Silva, 2017).

²⁷ Pessoas iniciadas no santo, aquelas que entram em transe e se conectam com inquices e demais encantados, de acordo com Tata Kelaue (Silva, 2017).

conhecimento. Segundo Prandi (2005, p. 21), essas noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal dentro do candomblé e de sua natureza iniciática, numa perspectiva a-histórica, em que saber e tempo possuem outros significados.

Assim, o perfil dos entrevistados elenca alguns fatores associados a gênero e desempenho de atividades específicas no Nzo Nkise Nzaze. Em relação ao corte de animais, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017), todos os cambonos realizam o processo de oferenda de animais, que envolve desde a consulta ao oráculo ou pedido específico de alguma entidade até a escolha, rezas, corte e preparo dos pratos, primeiramente oferecidos às divindades²⁸ e aos encantados²⁹ e posteriormente compartilhados com a comunidade e por fim com espaços públicos (matas, encruzilhadas, rios, cachoeiras).

Nesse complexo modo de estrutura social dos terreiros de candomblé angola, existe o cargo de tata pocó, que significa homem da faca, aquele que é predestinado a desempenhar a atividade de sacralização dos animais. Consideramos pertinente ressaltar que o termo *sacralização*, em vez de sacrifício, foi recorrente nas entrevistas com os cambonos responsáveis pelo trato com os bichos.

Muito embora outros cambonos possam fazer o abatimento, existe no corpo hierárquico do terreiro um cambono organicamente ligado a essa função e preparado para desempenhá-la, por meio da vivência diuturna no terreiro. Aliás, é somente pela vivência que se aprendem os saberes e segredos em um terreiro de candomblé, mesmo que a pessoa seja predestinada a cumprir certa função. A experiência e o tempo vivido são a chave do conhecimento; tudo se aprende fazendo, vendo, participando (Prandi, 2005, p. 44).

²⁸ Às divindades cultuadas no candomblé angola, dá-se o nome de inquices, conforme a visão de mundo banto (Lopes, 2005, p. 242).

²⁹ Termo que designa caboclos, pangiras e ungiras, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017).

3 TATA CAMBONDO SEGURA O ROMBO CONGO DE A BANDA GUDIÁ³⁰

O cumprimento do corte, especialmente, diz respeito ao cargo de tata pocó, exercido pelo Cambono Geraldo. No momento da entrevista, Geraldo apresentou-se como filho de Dandalunda³¹ e suspenso³² por Matamba,³³ revelando assim outros sinais distintivos da identidade do grupo. Em nosso diálogo, perguntamos a Cambono Geraldo sobre a necessidade de preparar oferendas com animais:

Basicamente as oferendas são um elemento de fortalecimento e de busca de equilíbrio da relação entre as pessoas e as entidades. Em nosso caso específico, somos candomblé de angola, de uma raiz banto, falamos em sacralização e não sacrifício. [...] Na verdade é tudo alimentação. Partes desse animal são destinadas à alimentação de inquices, ungras ou entidades pra quem você está fazendo a oferenda e partes consumidas pela família. Você está completando o ciclo, e os restos você oferece à natureza. Todas as partes dessa oferenda são alimento em alguma medida. Quando a oferenda é um animal de quatro pés, o couro é retirado. Há todo um processo de cura e transformação, e ele vai no momento necessário ser utilizado nos atabaques. [...]

³⁰ O subtítulo do trabalho diz respeito ao enunciado que se faz para a realização do corte do bicho. Segundo Tata Cambono Rafael, uma versão aproximada para essa expressão, que conjuga as línguas quimbundo, quicongo e português, é: “Pai cambono, segura o bicho que a banda vem comer” (Hasselmann, 2017).

³¹ Uma das divindades cultuadas no candomblé angola. Segundo Lopes (2005, p. 243), “a dona dos rios é Dandalunda ou Quissimbe”.

³² O ato de suspender uma pessoa, cambono ou macota, diz respeito ao reconhecimento por parte do caboclo chefe da casa ou dos inquices, segundo Tata Kelaue (Silva, 2017).

³³ Uma das divindades cultuadas no candomblé angola. Na definição de Lopes (2005, p. 243), “a senhora dos ventos e tempestades é Matamba”.

Porque o atabaque ou o som do atabaque também é sua forma de comunicação com os nossos. Então os atabaques também fazem essa interlocução entre as pessoas e os inquices (Silva, 2017).

Repousa no senso comum³⁴ o fato de que os cortes em terreiros de candomblé são realizados de forma bruta e violenta, e muitas denúncias³⁵ são consubstanciadas pelos maus-tratos. Esse é um assunto bastante controverso e espinhoso em relação ao candomblé, pois muitas vezes em função do corte dos animais é imputada à religião a pecha de primitiva e selvagem. Barros (2013, p. 2) propõe que se investiguem as maneiras como os agrupamentos humanos se apropriam da diversidade biológica, tanto na flora quanto na fauna, para práticas em contextos mágico-religiosos, mitológicos e medicinais, sendo estes os pilares formadores do acervo cultural e da identidade

³⁴ Consideramos senso comum, por exemplo, toda divulgação sobre “matança” no candomblé, por meio de discursos midiáticos e religiosos de outros segmentos, como o neopentecostalismo, em crescente expansão. Importante salientar a circulação do livro do Bispo Edir Macedo *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de 1998. Citamos uma passagem de seu livro: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os ‘espíritos desencarnados’ ou ‘espíritos menores’ (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.) para os representar, e a estes obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações” (Macedo, 1998, p. 8).

³⁵ Resultado de denúncias por segmentos da sociedade civil: “A Lei 1.960/2016 fixa multa de R\$ 1.504 a toda pessoa física que utilizar, mutilar ou sacrificar animais em locais fechados e abertos, com finalidade ‘mística, iniciática, esotérica ou religiosa’. Toda pessoa jurídica é obrigada a pagar R\$ 752 por animal e perde seu alvará de funcionamento”. Mais informações disponíveis em: <<https://www.conjur.com.br/2017-abr-26/tj-sp-lota-durante-julgamento-sacrificio-religioso-animais>>. Acesso em: 12 ago. 2017. A lei foi suspensa, porém algumas organizações não governamentais (ONGs) em defesa do direito dos animais aceitam denúncias de animais utilizados em rituais, sobretudo aqueles com derramamento de sangue, caso de religiões de matriz africana.

social dos grupos sociais. Para o autor, são muitas as espécies da fauna e da flora brasileira que fazem parte da cultura ritual dos diferentes povos. A fauna e a flora estão presentes em habitações, objetos domésticos, vestes, cura de doenças e na alimentação cotidiana.

No caso dos candomblés angola, tributários da cosmovisão banto, conforme assevera Cambono Geraldo (2017), trata-se da sacralização dos animais. Ele não fala em sacrifício, tampouco em sua narrativa é possível perceber essa dimensão, porque, segundo ele, “na verdade é tudo alimentação” (Silva, 2017). Destacamos nesse sentido a sabedoria das roças de candomblé sobre a produção de seus próprios alimentos: a vida comunitária e os ofícios tradicionais, além de portadores de identidade, trazem em seu bojo o direito à alimentação. Em razão desse modo de produção e preparo de alimentos, especialmente de origem animal, devemos atentar-nos para a situação de vulnerabilidade em que se encontram os terreiros.

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome realizou uma pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros.³⁶ O relatório traça um panorama das dificuldades encontradas por esses grupos, que estão em um quadro de insegurança alimentar. Conforme o documento:

Na visão do povo de santo, os produtos da grande indústria (e muito particularmente os alimentos industrializados são objetos sem axé, que não podem ser oferecidos aos orixás, ao ori ou aos eguns: sua energia está comprometida pela própria natureza despersonalizada, profana e inclusive violenta que caracteriza a produção massificada capitalista (Brasil, 2011, p. 38).

As religiões de matriz africana, independentemente de suas nações, estão no elenco de territórios e grupos que se apresentam como portadores dessas referências, até mesmo no que tange ao conhecimento tradicional de criação e corte de animais. Para um dos

³⁶ Esse relatório emergiu no contexto de instituição de uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, via Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2011).

autores do relatório, José Jorge Carvalho (2011), o ideal sempre foi que o candomblé tivesse sua roça completa:

São várias as autonomias que estão sendo retiradas neste momento, simultaneamente, dos povos de terreiro, no que concerne à soberania e à segurança alimentar. Primeiro porque, do ponto de vista fundiário, quando contavam com um terreiro maior, em geral denominado de roça, estava bem assegurada uma biodiversidade fundamental para a vida religiosa e comunitária dos terreiros. Não somente diminuíram o tamanho dos terreiros, mas diminuíram também os pequenos sítios produtivos e as unidades extrativistas que supriam os terreiros de animais, vegetais, e materiais variados, em geral de cunho artesanal (Carvalho, 2011, p. 38).

Carvalho (2011, p. 38), igualmente, atenta-se para o modo sustentável das roças de candomblé, que, embora alijadas de seus direitos em relação ao território, buscam a reprodução da vida no cultivo de plantas alimentícias e medicinais mais variadas e sem agrotóxicos, sempre em pequena e média escalas, respeitando o meio ambiente em que nascem e crescem. A criação de animais e suas referências no abate também são valorizadas enquanto prática cultural perante a explosão da criação de rebanhos e de aves em grande escala industrial. Segundo o autor, esse modo de organização dos terreiros preserva a variedade de espécies e de tipos de animais em função da escala de produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo.

Importante ressaltar as considerações de Motta (1977) quando esclarece que a imolação de animais é parte fundamental nos rituais do candomblé. Suas cerimônias alimentares servem como meio de obtenção de fonte proteica para a comunidade local, incluindo pessoas de baixa renda e com consumo deficitário de calorias e proteínas.

Ainda no que diz respeito à segurança alimentar e aos programas engendrados pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por exemplo, chama-nos a atenção a situação de vulnerabilidade posta por Carvalho (2011). O corte de animais resiste

em meio a riscos de extinção, e tais práticas alimentares tradicionais são sistematicamente denunciadas como maus-tratos a animais. As singularidades culturais das comunidades de terreiro, bem como seus hábitos alimentares, são ameaçadas pela falta de entendimento da sociedade.

A sociedade, armada com a lógica da legislação alimentar urbana e com uma visão de categorias no campo de conhecimento que opõe conhecimento científico e conhecimento popular,³⁷ ignora por vezes a cultura e a tecnologia que fervilham nos saberes tradicionais. Não se deve tampouco esquecer que o fortalecimento do que poderíamos chamar aqui de homens da ciência a partir de meados do século XIX serviu, igualmente, para legitimar o discurso dos grupos urbanos também em ascensão. As novas falas englobaram termos como modernidade e progresso, que não estavam desvinculados de um “dogma racial da desigualdade” (Schwarcz, 1993, p. 29). Essa hegemonia, cujo suporte era dado pela ciência, implicou a existência de relações desiguais que contribuíram para um processo de “silenciamento silencioso”³⁸ de parte da sociedade, que atingiu fortemente as religiões de matriz africana.

Fica evidente que os animais não devem ser alijados do entendimento que se faz da subsistência religiosa, cultural e alimentar dos terreiros. O corte dos bichos, conforme relato de Tata Geraldo, tem relação com o todo: inquices, entidades, sujeitos, atabaques. Segundo Tata Geraldo, todas as partes do processo estão intimamente ligadas:

Fazendo uma oferenda, você está exatamente devolvendo para energia uma natureza que dela saiu, no sentido de reequilíbrio. Obviamente quando você come, você também está alimentando o divino, em última análise está absorvendo o moio desse processo. Está integrando diretamente a natureza. Portanto todas as partes dessa oferenda partem disso e são alimento, em alguma medida. O couro dos

³⁷ Ver: Santos, 2004.

³⁸ A ideia esposada por Thomas Mathiesen parte da percepção de um processo que é “calado em vez de barulhento, oculto em vez de aberto, despercebido em vez de perceptível, invisível em vez de visto” (*apud* Bauman, 2008, p. 13).

animais, por exemplo, passa por um processo de cura e é utilizado nos atabaques. O som do atabaque também é uma forma de comunicação com os nossos. O couro então está colocado nesse ponto de interlocução entre as pessoas que cultuam os inquices e os inquices. Tudo come, inclusive o atabaque (Silva, 2017).

Além de Tata Pocó Geraldo, legítimo homem da faca, conversamos com Tata Kelaue e, além dele, com Cambono Rafael. Em sua apresentação, este elucidou que não era cambono confirmado, isto é, não teve sua confirmação³⁹ tal qual Tata Geraldo, embora já tenha auferido um cargo específico na casa, no entanto esclareceu que acompanhou vários cortes no *nzo*, passando por vários processos. Assim, Cambono Rafael, filho de Nkose⁴⁰ e suspenso por Matamba, contou-nos sobre suas inferências a respeito dos cortes dos animais no Nzo Nkise Nzaze:

O jeito de preparar o alimento começa desde a hora que se entra no *nzo* e se despacha a rua. Se passa por um banho, mas, antes de tudo, se passa por algum trabalho como o obi ou bori, lá atrás. Não é qualquer um que pode fazer, geralmente um cambono confirmado e principalmente o dono da faca, o tata pocó. [...] Sempre se compra o bicho que já tem certa idade, já procriou várias vezes, viveu o suficiente. Não pode ser prenha, nem ter dado filhotes recentemente. Tem que ser velho, pra agradar os inquices e entidades. Também se escolhe a cor, dependendo da entidade que for oferecer. Tamanho das aspas do bicho. Entre outras coisas que não posso falar, pois são fundamentos da religião (Hasselmann, 2017).

³⁹ Ritual iniciático particular aos cambonos, segundo Cambono Rafael (Hasselmann, 2017).

⁴⁰ Divindade cultuada no candomblé angola: “O ferreiro guerreiro é Nkose Mucumbi” (Lopes, 2005, p. 243).

Na narrativa de Cambono Rafael, há um rico detalhamento de como se organizam os saberes da comunidade no processo de corte dos bichos, que acontece por ritualidades iniciáticas, como por exemplo o bori,⁴¹ autorizando as atividades no *nzo* e salientando a autoridade do sujeito que pode realizar o corte, passando pela escolha do animal. Os critérios alvitados como tamanho, idade, cor e estado físico do bicho são parte desses saberes que se organizam em um terreiro de *candomblé* angola. Para Carvalho (2011), essas clivagens incidem numa tradição cujo conhecimento mantém o equilíbrio na natureza, com base em uma sabedoria que deveria servir de modelo civilizatório para o país. Entre esses critérios de seleção apontados tanto por Cambono Rafael (2017) quanto por Carvalho (2011), encontramos outras correspondências que trazem à tona, além da condição do animal, os procedimentos propriamente ditos:

O bicho não pode ter nenhum machucado, nem [ter sido] criado confinado, pois isso é maus-tratos pra nós. [...] Na hora do corte ele é conduzido, nunca puxado nem empurrado. Vai ter que vir por conta própria lado a lado de um homem da casa, senão não serve. [...] O tata pocó vai averiguar a lâmina das facas, pois o animal não pode sofrer durante o corte. O corte tem que ser rápido e preciso. [...] Quanto mais preciso e rápido o corte, menos sofrimento pro animal. Embora não exista morte que não se sofra, né? [...] A carne é preparada pra alimentar o *nzo*, o couro, no caso dos bichos de quatro pés, passa por um processo de secagem e é usado para encourar os atabaques da casa, pois afinal os atabaques também comem (Hasselmann, 2017).

A maneira como é feito o corte dos animais também revela um saber tradicional, na medida em que seu ato litúrgico usa processos apreendidos que inculcam uma lógica de aprendizado na qual o corte deve ser rápido. Há um cuidado para que esse animal não sofra; o tata

⁴¹ Atos iniciáticos e litúrgicos para fortalecimento do ori = cabeça.

pocó faz, *a priori*, a avaliação do fio das lâminas. Nota-se que o ritual necessariamente se relaciona com o preparo dos sujeitos chancelados a realizar a tarefa. A chancela, além de considerar a organização dos cargos e das tarefas no terreiro, necessita de ritos iniciáticos e cotidianos “desde a hora que entra no *nzo* e despacha a rua” (Hasselmann, 2017). Percebe-se ainda que alguns fundamentos da religião são enunciados sutilmente nesse elenco de critérios para a seleção do animal: “Na hora do corte ele é conduzido, nunca puxado nem empurrado. Vai ter que vir por conta própria lado a lado de um homem da casa, senão não serve” (Hasselmann, 2017).

Nessas narrativas é possível verificar que o corte dos bichos no Nzo Nkise Nzaze cumpre um processo integrado entre meio ambiente – representado pela função dos animais, das divindades e dos sujeitos – e os sujeitos. O ritual não se esgota no corte; tudo e todos “comem”:

No dia do corte são feitos os pratos com os órgãos reais desses animais que são arriados diante dos assentamentos, que podem ser de inquices, ungras e caboclos. As outras partes do bicho, a carne propriamente dita é compartilhada com as pessoas, sejam elas do *nzo* ou não, porque deve alimentar a fome de qualquer pessoa. Após o tempo necessário de permanência dos órgãos reais dos assentamentos, é suspenso essa comida – a gente chama de carrego, pois, como tudo come, o carrego é destinado às matas, porque lá tem os bichos que vão comer ou a natureza vai decompor. Ou rios, ou mares, sempre em água corrente. Então se alimenta disso também os bichos rasteiros, peixes, passarinhos. No candomblé angola, todos comem (Hasselmann, 2017).

Questionado sobre o que são os órgãos reais dos animais, Cambono Rafael responde: “É coisa nossa, fundamento, não precisa saber” (Hasselmann, 2017). No decorrer da entrevista, em alguns momentos Cambono Rafael preferiu que determinados trechos de sua fala não fossem gravados, mesmo que a tônica das perguntas

correspondesse ao mesmo diálogo realizado com Tata Kelaue e Tata Geraldo.

A respeito dessa conduta, lembramos Alberti (2013) quando nos alerta para a escolha de entrevistados que estejam completamente dispostos a revelar sua experiência num diálogo aberto, haja vista sua posição dentro do grupo. Todavia, os temas de pesquisa possuem suas dinâmicas e particularidades. Ao problematizar os “segredos” que envolvem as religiões de matriz africana, Silva (2010) propõe uma reflexão sobre as relações hierárquicas existentes na comunidade religiosa articuladas em função da relação do saber-poder. Ou seja, não se trata apenas de revelar conhecimentos que podem ter sido mencionados por outros sacerdotes, mas de preservar o *status* que o sujeito possui no grupo.

Considerando as subjetividades dos sujeitos, sua forma de conversar e a reincidência nos diálogos estabelecidos, a questão não consistia em nenhum segredo ou fundamento religioso da casa, porém Cambono Rafael optou pelo comportamento mais reservado.

O “carrego” citado na fala de Cambono Rafael faz alusão à lógica do grupo de retorno à natureza: “Todas as partes dessa oferenda são alimento em alguma medida” (Silva, 2017). Nessa perspectiva, Lody (2012b) salienta que mares, matas, rios, encruzilhadas, todos os espaços da natureza que sinalizam a marca de um orixá, de um vodum ou de um inquice também comem.

O apelo à natureza nessas narrativas dinamiza as relações do Nzo Nkise Nzaze, que, entre suas oferendas, pratica o corte dos animais como fonte de alimento. O alimento derivado dos animais, que serve as divindades, os sujeitos, a todos, inclusive atabaques, bichos rasteiros e pássaros, nas palavras de Cambono Rafael, diz respeito à relação que se constrói com a natureza (Hasselmann, 2017). Tal cosmovisão associa a natureza de modo muito íntimo com as divindades cultuadas no Nzo Nkise Nzaze e com os sujeitos e, em certo ponto, todos esses elementos se confundem e se misturam. Na perspectiva de Melo (2007), essa integração é

o resultado da somatória de todas as partes ou elementos que compõem a natureza. Tanto nos aspectos minerais, vegetais e animais, como nos aspectos “visíveis” ou “invisíveis” transcendentais,

que de certa forma, permitem a existência não só do culto como do homem e sua tradição (Melo, 2007, p. 35).

Podemos dizer que sem os bichos, as matas, as folhas e as encruzilhadas não existe candomblé angola, se pensarmos que o Nzo Nkise Nzaze se apresenta como representante dessa nação. O circuito e o preparo de oferendas destinam-se à natureza. Desta feita, o culto, a celebração de um inquite, de um caboclo, tem como potencializador ritualístico a natureza. Nela estão os bichos, os temperos, as ervas e para ela se destina o “carrego”, numa visão cíclica de mundo.

Para Lody (2012b), o ato biológico de comer e oferecer comida no âmbito das religiosidades de matriz africana equivale a manter, preservar e reforçar as memórias coletivas. Na lógica do autor, o costume de oferecer comidas rituais aos deuses reforça a fé e as identidades, e os hábitos alimentares do terreiro estão condicionados às “ações sagradas e também nutritivas para os homens” (Lody, 2012a, p. 31).

A respeito dessas necessidades nutritivas conjugadas com os atos religiosos do *nzo*, Tata Kelaue esclarece:

Eu vou sacralizar um animal para um inquite, mas tudo tem um processo. Aquele animal, ele tem que estar numa condição boa, bem tratado. Aquele animal vai servir pra matar a minha fome, a fome da pessoa que vem na minha casa, a fome do meu filho de santo. Quando eu vou dar um quatro pé, um rombo, um camborô, que é um galo pro ungira, pro caboclo, é separado o sangue, que é uma energia vital, menga pra nossa nação, ela é derramada nos assentamentos. Mas a carne é comida. Porque esses bichos têm vitaminas que eu não encontro na carne de boi. E o osso da carne vai pra terra comer (Silva, 2017).

Para Tata Kelaue (Silva, 2017), a preferência por aves e especialmente por cabritos na oferta de alimentos para divindades e membros do terreiro diz respeito à necessidade de vitaminas que não

se encontram nos animais comumente confinados e vendidos em escala comercial. Aliás, o confinamento, segundo ele, é uma afronta aos rituais. O animal precisa ser criado solto, selecionado conforme os critérios das divindades que compõem o panteão mitológico do *candomblé* angola e corresponder às propriedades nutritivas necessárias às pessoas.

De acordo com as narrativas dos depoentes, diferentemente das folhas, das plantas e das raízes que são cultivadas no quintal do *nzo* ou recolhidas nos espaços públicos, os bichos são comprados em pequenas propriedades. Temendo represálias, os membros do terreiro preferem realizar a compra e evitar assim especulações sobre os ritos da casa. Na entrevista com Cambono Rafael, ele levantou a seguinte problemática:

O problema geral das casas de santo não está na criação dos bichos propriamente dito, mas na atitude covarde dos órgãos responsáveis no momento do corte. É ali que o bicho pega pra nós. Porque eles sabem que o bicho dentro de uma casa de *candomblé* vai ser usado pro ato. Muitas foram as casas que ficamos sabendo que teve polícia e tudo na hora do transe das entidades. O bicho precisa ser morto pra gente comer, mas, no nosso caso, as entidades vêm em terra. Soube de casa em Joinville que as pessoas no momento do transe foram presas (Hasselmann, 2017).

Pelo testemunho de Cambono Rafael, é possível perceber que a criação e o abatimento de pequenos animais para consumo particular não são de todo modo o problema para religiões de matriz africana. O que incidiu, segundo ele, em intervenções arbitrárias nas casas de santo foi o destino dado aos animais, que passam pelo processo ritual antes de serem servidos às pessoas (Hasselmann, 2017).

Algumas são as adversidades encontradas pelos membros do *nzo* para a manutenção de seu sistema de crenças. Tanto na fala de Tata Geraldo quanto no testemunho de Cambono Rafael foram citadas as dificuldades para a realização da compra, pois, segundo eles, as pessoas sabem a que se destinam os animais e “cobram mais caro” que

o valor tratado com outros compradores (Hasselman, 2017; Silva, 2017). Cria-se, então, uma dificuldade para a realização dos cortes, que dependem das condições materiais tanto de Tata Kelaue quanto dos filhos da casa. Além de envolver valores monetários, tem-se o problema do transporte dos animais.

Appadurai (2008, p. 70) alega que o valor não é resultado de uma objetividade, e sim de interações humanas. Portanto, os valores são constructos sociais, obedecendo mais a crivos de ordem cultural que tão somente econômicos. Nessa rede de comercialização de bens simbólicos, outras variantes operam. Santos (2014) sinaliza para a dificuldade dos adeptos de religiões de matriz africana de realizar a compra de animais. De acordo com o autor, os animais são negociados a valores mais altos que o comum, fazendo com que os sujeitos não se identifiquem como membros desses segmentos religiosos no momento da compra.

Mesmo assim, a compra é feita por meio das clivagens já enumeradas neste trabalho, como forma de fazer valer os saberes apreendidos ao longo do tempo. Ainda segundo Tata Kelaue, outros empecilhos apresentam-se em alusão à relação que o *nzo* estabelece com os animais, que não ocorrem apenas quanto à alimentação, mas à própria cura de animais doentes: “Inclusive antes da Vigilância Sanitária, nós tínhamos condições e sabedoria pra curar a bicheira de um animal e não contaminar o rio. Ninguém veio nos perguntar” (Silva, 2017).

Nessa declaração de Tata Kelaue acerca das regulações dos órgãos da Vigilância Sanitária, remetemo-nos a Lévi-Strauss (1989), que, ao demonstrar a validade dos conhecimentos tradicionais dos povos considerados “primitivos”, defendeu a capacidade deles mediante a curiosidade que esses povos mantinham com a natureza, cujo condicionamento não se dava unicamente por necessidades práticas do cotidiano:

Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso (Lévi-Strauss, 1989, p. 17).

Pelo testemunho de Tata Kelaue e demais cambondos, nota-se que a oferenda com animais não desassocia o que se propõe trocar com as divindades por meio dos hábitos alimentares em um terreiro de candomblé: nas palavras de todos eles, a energia. Há razões para que a oferta não seja confeccionada com animais comercializados em grande escala:

Esse animal você reza, você pede permissão para ele. Você trata ele bem, ele come, é muito bem alimentado, lavado com ervas. É um processo até o corte propriamente dito. Minha religião trata muito bem esse animal e é só um, diferente[mente] dos outros, um atrás do outro, no confinamento até ser comercializado. Num abatedouro, o frango por exemplo é colocado numa máquina para ser depenado. Até morrer, ele sofre. Esse bicho não serve pra nós, porque nós não o cuidamos. O processo dos abatedouros ninguém vê. Ninguém toca no capitalismo, né? Mas na gente, sim. Mas nós é diabolização, ninguém quer saber. Ninguém quer saber também que não oferecemos só animais, mas grãos, folhas, suco das ervas, temperos, porque tudo é alimento (Silva, 2017).

Logo, o corte dos animais, conforme os sentidos atribuídos pelos entrevistados, reveste-se de uma tônica muito especial, considerando que a alimentação das divindades, dos objetos (atabaques) e dos sujeitos constitui um comportamento simbólico, “revelando reincidentemente a cultura em que cada um está inserido” (Mintz, 2001, p. 32).

Desse modo, faz-se salutar reconhecer que o corte dos animais e seu valor litúrgico se associam eminentemente às contingências biológicas das pessoas. A preservação das práticas tradicionais revela mais que um patrimônio cultural, expresso em saberes, mas uma discussão que tangencia o direito à alimentação, uma vez que os modos de vida nas roças de candomblé são portadores de identidades e

mantenedores de necessidades humanas básicas, como o caso dos cortes dos animais, que são fonte de alimentação.

É importante esclarecer que para os membros do Nzo Nkise Nzaze não existe separação entre o mundo dos homens e o mundo das divindades e, mesmo que os saberes práticos respondam às necessidades alimentares dos sujeitos, as divindades estão presentes. Dito isso, para não incorrerem em desvios antropológicos de negação dos aspectos mito-mágicos, Chakrabarty (1997), por exemplo, denuncia a arbitrariedade em se realizar análises de grupos sociais, escamoteando a existência de seus seres encantados. Para o autor, negar tal existência seria o equivalente a negar suas próprias histórias.

Nesse caso há que se pensar, como propõe Santos (1997, p. 13), que uma política de direitos humanos é basicamente uma política cultural. Sendo assim, faz-se preciso reconhecer os particularismos, as diferenças e suas fronteiras, e, como por vezes a cultura, a religião e os direitos humanos são racionalizados por premissas universais, eles não atendem às demandas de localidades, de grupos nem de sistemas culturais.

Um dos grandes embates para os saberes tradicionais é a diferença existente entre os conhecimentos. De acordo com Cunha (2007), o conhecimento científico afirma-se pela definição, como verdade absoluta, até que outro paradigma o supere. Essa universalidade do conhecimento científico é diametralmente oposta aos saberes tradicionais, que são diversificados, atendem às necessidades e explicações particulares. No caso deste trabalho, o corte dos animais traz à tona questões referentes à identidade de um grupo social: processos de organização social, aprendizagem, cosmovisão, experimentação e hibridismos linguísticos.⁴²

Embora este texto tenha estabelecido como perspectiva os saberes tradicionais que permeiam os cortes dos animais, asseveramos que a relação que o Nzo Nkise Nzaze possui com as práticas de corte não se restringe aos hábitos alimentares de divindades e dos sujeitos. Essa relação encontra-se debatida no trabalho de Ingold (1995) quando o autor defende um modelo de *continuum* entre categorias humanas e não humanas. Nessa ótica, o mundo não seria estruturado

⁴² A conjugação dos idiomas português, quicongo e quimbundo falado no Nzo Nkise Nzaze.

com base em elementos que comporiam domínios separados e hierarquizados, ou mesmo em sentidos opostos entre natureza e cultura. Em nossa analogia com a assertiva do autor, temos a fala de Tata Kelaue:

Eu num espaço urbano não escuto a natureza propriamente dita. Eu não escuto o que o pássaro quer me contar. Muitas vezes você recebe algumas energias ou respostas do próprio animal que aparece na tua porta. O próprio pássaro que passa em cima da sua casa. Do próprio bicho que você cria dentro do teu espaço. Então eu preciso de um espaço desse. Você vai conseguindo ler a natureza em si. Uma árvore, um vento, um bicho, tudo isso quer falar alguma coisa (Silva, 2017).

A necessidade de criar os bichos no quintal das roças de candomblé também diz respeito aos poderes mito-mágicos desses animais, fenômeno anterior ao processo de corte: “Porque ela nos avisava dos negativos, de um filho doente que precisa de cuidados, além de afastar os bichos rasteiros, porque tudo é equilíbrio” (Silva, 2017).

Nota-se pelas narrativas que, além de os animais servirem de fonte proteica, eles também são providos de animação. Conforme Carvalho (2005, p. 17), “todos os objetos estão vivos e se comunicam com os seres humanos”. Como dito nas entrevistas, um animal ou um objeto é dotado de capacidades sensoriais. Para Descola (2011, p. 44), plantas, animais e objetos são “o resultado da transformação de substâncias naturais desempenhando, ao final de sua elaboração, uma função cultural”.

Essa colocação pode ser verificada na comunicação com os bichos citada por Tata Kelaue (Silva, 2017), ou, no caso dos atabaques, no contexto de interlocução com as divindades: portanto, todos comem, inclusive o atabaque. Basicamente todas as expressões ritualísticas do Nzo Nkise Nzaze dependem da alimentação e do corte de animais, seja para estabelecimento de comunicação com divindades, seja por razões de saberes que incidem nas necessidades biológicas das pessoas. Segundo Lody (2012a), essa é uma característica da

cosmologia afro-brasileira, cujo pensamento mítico mantém tudo junto e comunicável, em contraposição ao pensamento científico, cuja sistemática pressupõe separação, classificação e compartilhamento das coisas.

Conforme revelado nas narrativas dos membros do Nzo Nkise Nzaze, toda criação compartilha do mesmo complexo dimensional, pois se encontra irmanada no mundo mítico, embora cada coisa tenha se separado no pensamento científico. Nessa dinâmica, os reinos mineral, vegetal e animal são conectados com os sujeitos. Ou melhor, os homens, em alguma medida, fazem parte deles. Percebe-se que os saberes tradicionais no corte de animais incidem numa contínua sacralização do mundo, fundando uma unidade cósmica. São saberes que perpassam pelo ato do corte; eles se revestem de fundamentos de cuidado com o corpo humano e com a reposição juntamente com as matas e cachoeiras, para alimentar animais e assim garantir a vida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da história oral, verificamos mediante testemunhos de membros integrantes do Nzo Nkise Nzaze a cosmologia que permeia o circuito das oferendas. Tratamos aqui especialmente do corte de animais como um dos fundamentos que integram inquices, entidades, sujeitos e objetos. O ritual de abatimento desses animais incide em aportes identitários do grupo, em que o ciclo da vida se manifesta na alimentação. O corte dos animais é processual, não se esgota no ato em si, mas na distribuição dos alimentos entre várias partes: da divindade aos objetos de toque ritualístico e finalizando-se no retorno para a natureza, como podemos notar na etapa do “carrego”.

Compreendemos pelos relatos o caráter processual das atividades que se exercem dentro e fora do terreiro e como todas as coisas estão interligadas. Há uma concepção abrangente de saber, não se resumindo a técnicas ou a procedimentos, perceptível nos diálogos análogos aos rituais por que os protagonistas necessariamente precisam passar para realizar o corte. Esses rituais dizem respeito à cosmovisão do grupo, ao sistema mito-mágico. Pensamos assim sobre a violência cometida quando buscamos nos saberes tradicionais e na sabedoria popular a validação do campo científico, no entanto concordamos com Sodré (2014) quando o autor reconhece as tensões

geradas entre conhecimento popular e saber científico, afirmando que o conflito existente pode desaparecer quando se propõe uma pesquisa que investiga saberes úteis ao conhecimento acadêmico.

Desse modo, é mister reconhecer o valor da história oral e o entendimento que os membros do Nzo Nkise Nzaze têm sobre suas próprias práticas, muitas vezes caracterizadas como diabólicas ou de maus-tratos aos animais. Foi possível por meio de suas narrativas verificar até mesmo a visão desses agentes sobre o que são maus-tratos de acordo com o seu sistema de crenças. Assim, o abatimento de animais a fim de comercialização não corresponde às necessidades do terreiro, cuja trajetória do bicho não possibilita a integração *a priori* de seu corte. Foram elencados aqui alguns procedimentos ritualísticos que correspondem ao todo: o falar com o bicho, a necessidade de entonar rezas, as lavagens, a criação solta, o encouramento dos atabaques e o retorno de seus restos à natureza, para que animais criados soltos possam se alimentar do tal “carrego”.

Em organizações sociais menos individualizadas e mais coletivizadas, como o caso do candomblé angola, existem ajustamentos míticos, que abrangem a cosmovisão desses grupos sociais. O saber do tata pocó implica noções de limites de suas ações, como, por exemplo, os crivos na escolha do animal, que não pode estar prenhe e precisa necessariamente ter “tempo” na terra, passando por suas fases reprodutivas. Isso incide na colaboração para as condições de perpetuação da vida dos animais.

Nesse sistema de crenças, é perceptível a noção que os membros do Nzo Nkise Nzaze possuem sobre a natureza: uma visão integradora que elenca vários elementos, contemplando uma cosmovisão em que os próprios seres humanos são mais um dos elementos que compõem a natureza. Não existe desassociação entre meio ambiente, objetos, sujeitos. O “todos comem”, recorrente nas entrevistas, evidencia esse entendimento totalizante de suas práticas.

No tocante a toda a rede que envolve o corte dos bichos – os ritos, a ótica da alimentação e sobretudo os saberes que o circunscrevem –, Canclini (2007) orienta-nos a um ponto importante. Quando escutamos a voz excluída, a difusão do que foi silenciado ou negligenciado, a exposição do diferente, mais do que alterar a ordem vigente, podemos revelar algo sobre a ordem excludente. Essa perspectiva indica a necessidade de ouvir quem está inaudível, de

reconhecer significados em memórias silenciadas, identificando nelas a contingência de uma reescrita da história em que os sujeitos excluídos possam se posicionar. Assim, buscando conhecer novos (ou velhos) saberes, trazemos contribuições para se repensar os modelos hegemônicos, como o abate doméstico de animais perante a produção em escala industrial aqui descrito.

REFERÊNCIAS

Alberti, V. (2013). *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Appadurai, A. (2008). *Introdução: mercadorias e as política de valor* (p. 70). Niterói: EDUFF.

Barcellos, M. C. (2011). *Jamberussu: as cantigas de Angola*. Rio de Janeiro: Pallas.

Barros, F. B. (2013). *Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará*. Projeto de Pesquisa, PROPESP/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Barros, M. (2016). *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas.

Bauman, Z. (2008). *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar.

Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. (2011). *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: Gestão da Informação.

Canclini, N. G. (2007). *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Carvalho, J. J. (2005). *As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*. Brasília: Editora da UnB. (Série Antropologia, 381.)

Carvalho, J. J. (2011). *A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

Chagas, M. R. F. (2014). *O sagrado ecológico: relação entre o homem e a natureza no candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, PA, Brasil.

Chakrabarty, D. (1997). *The time of history and the times of gods* (pp. 35-60). Durham: Duke University Press.

Crema, R. (2015). *Introdução à visão holística*. São Paulo: Summus.

Cunha, M. C. (2007). Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, (75), pp. 76-84.

Descola, P. (2011). As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), pp. 35-51.

Froehlic, G. (2012). *Do porco não sobra nem o grito: classificações e práticas, saberes e sabores no abate doméstico de porcos*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Girard, R. (1990). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista.

Hasselmann, R. L. (2017, janeiro 27). *Rafael L. Hasselmann: depoimento [27 jan. 2017]*. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul.

- Houaiss, A. (2009) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Ingold, T. (1995). Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10(28), pp. 39-53.
- Leite, F. C. (2013). A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. *Veredas do Direito*, 10(20), p. 163-177.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.
- Lima, V. da C. (2010). *A anatomia do acarajé e outros ensaios*. Salvador: Corrupio.
- Lody, R. (2012a). *Galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lody, R. (2012b). *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lopes, N. (2005). *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africano*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio.
- Macedo, E. (1998). *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal.
- Mauss, M., & Hubert, H. (2013). *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Melo, E. (2007). *Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa* (pp. 27-36). Cadernos de pesquisa em ciências da religião, n. 16, 2007.
- Mintz, S. (2001). Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47), pp. 31-41.
- Motta, R. (1977). *Proteína, pensamento e dança: estratégia para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife*.

Comunicação de Cultura e Economia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Poulain, J.-P. (2006). ***Sociologias da alimentação***. Florianópolis: Editora da UFSC.

Prandi, R. (2005). ***Segredos guardados: orixás na alma brasileira***. São Paulo: Companhia das Letras.

Previtalli, I. V. (2013). Reflexões sobre hibridismo, sincretismo e tradução no candomblé angola paulista. ***Ponto & Vírgula***, 21-40.

Santos, B. S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. ***Revista Crítica de Ciências Sociais***, (48), p. 13.

Santos, C. S. (2014). ***Pombo, pato, galinha e bode: bichos em trânsito***. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Santos, G. M., Filho. (2004). ***Ciência e ideologia: conflitos e alianças em torno da ideia de progresso***. Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Schwarcz, L. (1993). ***O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)***. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, A. J. (2017, abril 18). ***Arildo José Silva: depoimento [18 abr. 2017]***. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari.

Silva, G. (2017, abril 18). ***Geraldo Silva: depoimento [18 abr. 2017]***. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari.

Silva, S. F., & Melo, J. F., Neto (2015). Saber popular e saber científico. ***Temas em Educação***, 24, 137-154.

Silva, V. G. da. (2005). ***Candomblé e umbanda***. São Paulo: Selo Negro.

Silva, V. G. da. (2010) *Dos Yorùbá ao candomblé kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: Edusp.

Sodré, E. (2014). *Entrevista concedida: Grupo de Pesquisa em Extensão Popular EXTELAR*. (mimeo.).

Swett, J. H. (2007). *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70.

Woortman, E., & Woortmann, K. (1997). *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora da UnB.

MEMÓRIA E IDENTIDADE NOS BLOCOS DE ENREDO ANTIGOS DO CARNAVAL CARIOCA

Júlio Cesar Valente Ferreira

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca,
Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-9732-7939>

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O carnaval da cidade do Rio de Janeiro vai além dos desfiles das grandes escolas de samba. DaMatta (1997/1979) constatou que muitos outros grupos (na época da primeira edição da publicação) compartilhavam o espaço carnavalesco. Destes, o único grupo diferente das escolas de samba que mantém na atualidade seu aspecto de competição é o relativo aos blocos de enredo, objeto de estudo deste capítulo.

Esta constatação chamou a atenção para a existência de uma manifestação carnavalesca, os blocos de enredo, atualmente pouco divulgada, mas que ainda se estabelece como contraponto às escolas de samba no que tange aos certames carnavalescos na cidade do Rio de Janeiro. Barbieri (2010, p. 20) realça que “[...] paralelamente a esse mundo das escolas de samba, uma outra forma carnavalesca – os blocos de enredo – convive com esse sistema em constante interseção, pois a cada ano há blocos que viram escolas e escolas que viram blocos.”

Muitas escolas de samba que desfilam atualmente surgiram a partir de blocos de enredo, os quais possuem estrutura competitiva, estética visual e musical similar às escolas de samba e também desfilam no formato de parada⁴³, sendo todas as agremiações deste tipo organizadas na Federação dos Blocos do Estado do Rio de Janeiro [FBCERJ]. Entretanto, cabe ressaltar que não há um processo

⁴³ O desfile em formato de parada prevê a preparação de uma avenida ou rua para o ritual e nela se destacam locais por onde devem passar os desfilantes, onde deve ficar a plateia e o lugar destinado às autoridades e comissão julgadora.

automático de transformação de blocos de enredo em escolas de samba, situação esta verificada, por exemplo, no Bloco do Barriga e no Bloco Cometas do Bispo, ambos fundadores da FBCERJ, em 28 de setembro de 1965, e que permanecem com este estatuto.

A partir da pesquisa referenciada nestas agremiações (aqui, tipificadas como blocos de enredo antigos, por terem sido fundadas antes da FBCERJ), pretende-se mostrar que os blocos de enredo do carnaval da cidade do Rio de Janeiro não podem ser entendidos monoliticamente como simulacros de escolas de samba (inclusive possibilitando outra reflexão diametralmente oposta) e nem como desviantes de uma tradição comumente associada aos blocos de rua (e, anteriormente, aos blocos de embalo^{44 45}), sendo uma legítima

⁴⁴ Na realidade, há uma diferença entre blocos de rua e blocos de embalo. Os blocos de embalo desfilam no formato de parada, em caráter não competitivo, sem necessariamente possuírem alegorias ou enredo. Eles desfilam em pistas preparadas pela prefeitura e, eventualmente, na localidade onde estão sediados. Os blocos de rua desfilam no formato de procissão, sem o uso de fantasia obrigatória e sem necessariamente estarem filiados a ligas, associações ou federações de qualquer natureza. Conforme Herschmann (2013) e Sapia e Estevão (2012), os blocos de rua sempre desfilaram em toda a cidade do Rio de Janeiro (apenas não sendo referenciados com este adjunto adnominal e, por vezes, também chamados de blocos de embalo, em um processo que diminuiu a partir da década de 1980). Seu crescimento exponencial ocorreu a partir da década de 2000 e, para lidar com este fenômeno no carnaval carioca, essas agremiações passaram a serem mais corriqueiramente chamadas de blocos de rua, no intuito de diferenciar dos blocos de embalo. Atualmente, as agremiações que se identificam como blocos de embalo são poucas e se apresentam no domingo e na segunda-feira de carnaval na pista de desfile preparada pela prefeitura na região central da cidade (desde 2017, na Avenida Chile), local destinado pela RIOTUR também para a apresentação de manifestações carnavalescas como frevos e afoxés, além do Grupo 1 dos blocos de enredo.

⁴⁵ O desfile em formato de procissão prevê o cortejo de pessoas percorrendo diversas ruas e avenidas orientado pelo caminho traçado e executado por um núcleo central, o qual neste caso é representado pelos intérpretes e músicos e sistemas móveis de amplificação do som gerado por estes. Cabe destacar que muitas agremiações identificadas como blocos de rua não desfilam, permanecendo paradas no local de concentração.

manifestação do carnaval carioca com construções identitárias e sócio-organizacionais particulares.

2 METODOLOGIA

O estudo realizado possuiu enfoque qualitativo. Para tal, teve relevância o delineamento, a observação e a compreensão da arena de disputas pela primazia no carnaval carioca através dos embates travados entre blocos carnavalescos e escolas de samba. O posicionamento e a atuação dos blocos de enredo (e de qualquer outra agremiação carnavalesca) nesta arena são explicados através da compreensão do processo de construção de sua identidade e do delineamento das forças sociais que os mobilizam e das redes internas e externas, conforme Bott (1957 como citado em Mayer, 2010/1966, p. 144), de apoio que suportam suas atividades.

No debate sobre o carnaval, F. Ferreira (2005) alerta para o fato de que se tende a não discutir as construções narrativas, adotando-se uma abordagem naturalizada, a qual não compreende os objetos como produtos de discursos, de narrativas. Nesta pesquisa, coaduna-se com o entendimento de que o carnaval é um espaço de tensões, articulações, dominações, negociações, regulamentações e subversões de uma sociedade.

A partir desta necessidade de se trabalhar com construções narrativas e de estabelecer um processo de entendimento da dinâmica dos blocos de enredo para buscar compreender seu lugar e sua importância na configuração do carnaval carioca, tendo como norte neste sentido o alerta feito por Queiroz (1992), deve-se incluir aquilo que torna a festa possível, isto é, suas características identitárias e organizativas, no intuito de se inserir nestas reflexões questões como pertencimento, lembrança, esquecimento, silenciamento e transmissão. Diante de tal necessidade, é importante trazer as considerações oriundas do campo da memória social para permear este debate.

A memória se inscreve em um contexto espacial e demarcado na atualidade. Recordar é um ato coletivo dos que lembram, o qual se insere em um contexto social e relacional e em um tempo que comporta uma construção, onde os indivíduos lembram com intensidades distintas e que cada memória individual é um prisma

diferente de evidenciar a memória coletiva, cuja direção pode ser alterada de acordo com o lugar que o indivíduo ocupa em uma específica coletividade e com as relações desta com outras coletividades (Candau, 2013/2005). Segundo Halbwachs (1994/1925), a lembrança construída pelos indivíduos se deve à existência dos quadros sociais da memória; mecanismos que ordenam, induzem e até mesmo alteram as lembranças particulares. Através deste meio servem-se diferentes memórias coletivas para lembrar, esquecer, enfatizar, esconder, construir e destruir o que está próximo ou distante.

A memória como valor disputado está inserida em um campo de lutas e de relações de poder, estabelecendo um contínuo confronto entre lembrança e esquecimento, sendo um esforço de intervenção na própria conjuntura, o qual possui intencionalidades construtivas, ressaltando assim que a mesma deve ser pensada em seu contexto de produção sócio-histórico (Moraes, 2005). Ao contrário do que afirma Halbwachs (1990/1950, 1994/1925), Moraes (2005) destaca que o campo da memória social não é produtor de relações sociais solidárias, estáveis e imutáveis, sendo um campo de disputas de sentidos.

Concordando com Moraes (2005), nesta pesquisa a memória é entendida como um processo, situada não de forma estática, possuidora de uma dinâmica de alternância entre a construção e a desconstrução. Com isso, a memória que emergirá do trabalho de campo não se caracterizará como um objetivo ou totalidade a ser alcançado, mas algo que se percebe sempre de forma fragmentada e inacabada, situando-se dentro dos limites estabelecidos entre a lembrança e o esquecimento. Nas sociedades contemporâneas, a multiplicidade de pertencimentos dos indivíduos a grupos sociais torna muito mais complexa a construção de uma memória unificada, potencializando sua fragmentação. Ao invés de se pensar a memória operacionalmente no passado a partir das noções de recuperação ou resgate, aborda-se a mesma a partir dos sentidos de criação e recriação, a partir dos novos sentidos produzidos tanto para os indivíduos quanto para os coletivos (Candau, 2013/2005).

Como fonte inicial de consulta de dados, optou-se pelas matérias jornalísticas, as quais permitiram uma primeira aproximação com os blocos de enredo e uma constatação primária sobre a existência e penetração da cobertura sobre o carnaval dos blocos de enredo. Esta

consulta foi promovida na base de dados mantida pela Biblioteca Nacional, através da Hemeroteca Digital. Atualmente, conta com acervos digitalizados e busca por palavras-chaves e expressões exatas através de algoritmos de reconhecimento ótico de caracteres, os quais possuem taxas de erros de resposta na faixa de 1% (Eikivil, 1993).

A parte documental colhida envolveu a pesquisa nos arquivos da FBCERJ e dos blocos de enredo relacionados na amostra. Cabe ressaltar que, em muitos casos, estes documentos são encontrados nas residências de atuais e antigos componentes ou membros das diretorias, corroborando a situação descrita por Natal (2014), o qual teve como um dos objetos de pesquisa o departamento cultural da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro, escola de samba tradicional do carnaval carioca, sempre pertencente à primeira divisão hierárquica, e com recursos muito superiores aos apresentados pelos blocos de enredo.

Também foi promovida a observação participante sistemática das plenárias da FBCERJ (ocorridas mensalmente). Nestas reuniões, além de informes e discussões sobre os processos de negociação e conflito com a Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro [RIOTUR]⁴⁶ e outras entidades gestoras de desfiles de carnaval, havia também o debate interno sobre os caminhos a serem trilhados pela FBCERJ e pelos blocos de enredo a ela filiados e a partilha das dificuldades vivenciadas por estas agremiações em manter suas atividades durante o ano e para a montagem do desfile. Também, e não menos importante, era um momento de estar com os representantes dos blocos de enredo e da diretoria da FBCERJ, onde valiosas contribuições surgiram a partir de entrevistas informais.

A observação participante estendeu-se aos desfiles realizados durante o período de carnaval, desde o preparo dos mesmos até sua apresentação, e aos eventos promovidos pelos blocos de enredo.

Com relação à observação participante, por fim, destacam-se os eventos dos blocos de enredo pesquisados, geralmente realizados em suas quadras ou nas ruas da localidade, espaços socialmente construídos onde os integrantes se reúnem para ensaiar, prepararem-

⁴⁶ Autarquia da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro encarregada pela execução da política municipal de turismo, sendo também responsável pela organização do carnaval da cidade.

se para o carnaval e realizarem atividades de entretenimento que reforcem os laços sociais estabelecidos a partir deste lugar. Além do momento específico do desfile, nas quadras, os componentes destas agremiações buscam estabelecer outro espaço para afirmar sua existência cultural.

As entrevistas semiestruturadas foram feitas durante o ano de 2017 nas quadras dos blocos de enredo pesquisados. Compreendendo o caráter das interações entre os indivíduos em um determinado grupo e seus processos comunicativos como orientadores das recordações, destacado por Halbwachs (1990/1950), e considerando os aspectos relativos ao esquecimento e ao silêncio, formaram-se grupos de memória compostos por duas, três pessoas ou mais, construídos geralmente a partir de negociações estabelecidas entre o pesquisador e os membros dos corpos dirigentes das entidades.

Estes grupos de memória foram estruturados para a realização das entrevistas considerando a perspectiva de Halbwachs (1990/1950), entendendo-os como grupos de partilha, sem objetivar uma ação efetiva de intervenção social, mas sim por se caracterizar por partilhar experiências em comum, constituindo assim um tipo de ação comunicativa.

As entrevistas feitas com os grupos de memória dos blocos de enredo objetivaram tratar de questões relativas aos históricos das agremiações e suas participações no universo do carnaval, as forças sociais que as mobilizam e como elas configuraram e estruturaram as redes de apoio às atividades e se as mesmas foram mantidas ou desmobilizadas. No caso destes grupos de memória, na realidade houve a composição de duas ordens. A primeira foi estabelecida com os integrantes mais antigos e outra com integrantes com menos tempo de atuação. Este procedimento deve-se ao fato de possibilitar uma análise diacrônica, contemplando a sucessão dos acontecimentos e entrando no universo das cronologias e dos processos. No Quadro 1, descrevem-se as informações sobre os entrevistados e suas relações com os blocos de enredo. Ressalta-se que os nomes dos entrevistados são fictícios no intuito de se preservar o anonimato dos entrevistados.

Quadro 1

Dados sobre o conjunto dos entrevistados

| Bloco de enredo | Relação de entrevistados e seus lugares de fala |
|------------------------|--|
| Bloco do Barriga | - Zenaide e Perivaldo – Participaram da parte administrativa nas décadas de 1990 e 2000. Posteriormente, ingressaram na parte social. - Fabinho, Sabóia e Barranco – Os dois primeiros atuam desde 2002 na parte administrativa e o último desde 2012 trabalha na parte do desfile. |
| Bloco Cometas do Bispo | - Giba, Marcos, Pedro e João – Já estiveram em todas as partes da diretoria nas décadas de 1970 a 1990. Hoje, somente frequentam a quadra ocasionalmente. - Odair e Waldemar – Atuam desde 2016 na parte administrativa e do desfile. |

Fonte: Elaboração própria.

O Grêmio Recreativo Bloco Carnavalesco [G.R.B.C.] do Barriga foi fundado em 20 de janeiro de 1944 e pertence ao rol das agremiações fundadoras da FBCERJ, permanecendo nesta entidade desde então, nunca tendo se transformado em escola de samba, apenas com mobilidade de posicionamento nas divisões hierárquicas da FBCERJ. Após o carnaval de 2020, encontra-se no Grupo 1, tendo sido o campeão do Grupo 2 em 2015 e do Grupo 1 em 2017, 2018 e 2019.

O G.R.B.C. Cometas do Bispo foi fundado em 29 de setembro de 1962 e após o desfile de 2020 encontra-se no Grupo 1, tendo sido o campeão do Grupo 3 em 2016 e do Grupo 2 em 2019. Assim como o Bloco do Barriga, foi fundador e sempre se manteve filiado à FBCERJ, somente com mobilidade de posicionamento nas divisões hierárquicas da entidade.

3 IDENTIDADE E ORGANIZAÇÃO

Esta parte do trabalho é dedicada à estruturação dos blocos de enredo pesquisados, a partir dos marcos referenciais de sua construção identitária e organizacional, através do trabalho empreendido sobre os elementos significativos que emergem em seu contexto social, considerando os blocos de enredo em si, bem como as representações imputadas a eles por agentes externos.

Entendendo a colaboração para o início da reflexão sobre os blocos de enredo, as leituras de Costa (2001), Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro [RIOTUR] (1991), A. E. A. Ferreira (2008) e Valença (1996) apenas apontam para uma perspectiva naturalizada e reducionista sobre esta manifestação carnavalesca, ao visualizarem somente similaridades visuais e musicais com relação às escolas de samba.

Em relação às escolas de samba, os desfiles dos blocos de enredo apresentam características estéticas semelhantes. Entretanto, os blocos de enredo possuem menor escala espacial de alcance de mobilização, por contarem com montantes de recursos financeiros inferiores às destinadas para as escolas de samba (incluindo em relação àquelas pertencentes aos últimos grupos de acesso⁴⁷), pela maior dificuldade de construir redes de apoio com as escolas de samba das principais divisões hierárquicas (J. C. V. Ferreira, 2012) e por se estabelecerem mais próximos de suas bases territoriais.

Resumidamente, três exemplos mostram a complexidade deste debate relativo às características estéticas semelhantes.

⁴⁷ Por últimos grupos de acesso, defino como os grupos da divisão hierárquica das escolas de samba que não desfilam na Rua Marquês de Sapucaí (popularmente conhecida como Sambódromo), na região central da cidade do Rio de Janeiro, apresentando-se todos deste caso, nos últimos anos, na Estrada Intendente Magalhães, pista de desfile afastada da região central do município. Atualmente, somente as duas primeiras divisões hierárquicas das escolas de samba desfilam no Sambódromo, ficando para os estratos inferiores o cortejo na pista da Estrada Intendente Magalhães.

Bloco, antigamente, era um bando de sujeitos que se juntavam e resolviam sair por aí no carnaval, batendo lata e pulando à toa. Hoje é um negócio mais sofisticado. Quem não conhecer o assunto e estiver na Presidente Vargas às 21 horas, após o desfile dos frevos, vai achar que está vendo escola de samba. Mas serão os blocos [de enredo] do primeiro grupo (Blocos tem organização e parecem até escola, 1972, p. 12)

Sérgio Cabral, conhecido crítico de música popular, ficou surpreso com a decisão do presidente da Riotur, Vitor Pinheiro, de eliminar do carnaval carioca os tradicionais blocos de embalo.

Para Sérgio Cabral, nada poderia ser mais infeliz. Os blocos de embalo representam o verdadeiro carnaval dos bairros, e sua presença nas passarelas do samba é mais uma força para os festejos de Momo. Os demais blocos [blocos de enredo] são na realidade uma subdivisão das escolas de samba.

- *“Esses é que deveriam sofrer restrições, pois não se enquadram em nenhum dos casos, isto é, não são blocos, nem tampouco escolas de samba”*, concluiu. (Blocos: samba apela para obter subvenções, 1975, p. 3)

“Bloco de enredo já é diferente [na definição posta na matéria por Mário Silva, presidente da FBCERJ]: são blocos, como o próprio nome diz, com enredo. Já têm uma organização semelhante à escola de samba, mas não são pequenas escolas de samba.” (Blocos: uma lição de carnaval, 1978, p. 2)

Sobre o alcance, o projeto da FBCERJ sempre apontou para uma organização enxuta de seus filiados e, como consequência, ter um alcance limitado de mobilização, trazendo consigo uma maior facilidade de organizar os elementos necessários para se constituir um

bloco de enredo elegível para filiação. Desta forma, o espraiamento pelo tecido social urbano seria urdido pela existência de vários nós (em número bem superior às escolas de samba) conectados. Mário Silva, presidente da FBCERJ projetava que “*o reinado de Momo vai ter bloco que não acaba mais, pois eles são mais fáceis de criar e com qualquer esforçozinho pode-se criar mais um.*” (Blocos já têm ordem de desfile, 1967, p. 10).

Discutir o processo de criação de uma agremiação carnavalesca e suas configurações identitária e organizacionais obriga-nos a entender que ele não ocorre somente pela disposição de um grupo de pessoas, mas envolve fatores políticos, econômicos e culturais, os quais são capitais disputados no interior no campo do carnaval carioca.

3.1 Construção identitária

A identidade é relacional e marcada pela diferença. O sentimento de identidade é tomado no sentido da imagem de si, para si e para os outros, sendo as construções identitárias ocorrendo em um cenário de disputas e negociações. Dentre as concepções possíveis de identidade, as quais foram sistematizadas por Hall (2005/1992), conclui-se que, na modernidade, vivencia-se uma construção identitária multifacetada (e, por vezes, contraditória em si) e um processo de identificação provisório e variável de estabelecimento das identidades culturais. Por outro lado, a afirmação das identidades demanda formas de autenticação, sendo muito frequentemente feita por reivindicações da história do grupo cultural em questão assentadas, por exemplo, em termos de tradição, território e cultura (Woodward, 2014/1997).

Desta forma, não pode haver identidade sem memória e não pode haver memória sem identidade, pois a memória expressa sentimentos de continuidade ou coerência na reconstrução de si, sendo elemento constituinte do sentimento de identidade (Candau, 2013/2005). A relação entre identidade e memória coloca que a identidade se manifesta como um relato, um discurso referenciado em si próprio que se projeta como uma totalidade sustentada pela natureza do acontecimento recordado e os contextos sincrônicos do acontecimento e da rememoração. Por outro lado, o esquecimento pode ser usado como inicializador, por parte de indivíduos ou grupos, de um processo de construção ou restauração da imagem de si de forma a satisfazer especificidades conjunturais (Candau, 2013/2005).

A questão identitária dos blocos de enredo é motivo de debate interno no que tange às semelhanças com as escolas de samba. O conjunto das falas enunciadas mostrou que a alteridade que se estabelece com as escolas de samba reside em dois grandes temas: verba e estrutura. Aqui, mais uma vez, a identidade configura-se relacional e marcada pela diferença.

No caso do Bloco do Barriga, Zenaide, Perivaldo e Sabóia relataram que os antigos baluartes (inclusive homenageados com um mural na quadra) sempre se mostraram contra virar escola de samba, com medo de que a agremiação terminasse, vendo o exemplo de outras agremiações que eram grandes blocos e que se tornaram escolas de samba.

Observando a trajetória do Bloco do Barriga, nota-se que a preocupação tinha fundamento, pois a agremiação inicia sua trajetória como fundadora da FBCERJ oscilando entre o primeiro e o segundo grupo por dez anos e, depois, ficando afastado da primeira divisão hierárquica por vinte anos. O Bloco do Barriga somente voltou a se estabilizar no Grupo 1 na segunda metade da década de 1990 e vencendo pela primeira vez em 2001.

Considerando o momento atual da agremiação, Barranco, Sabóia e Fabinho pontuaram que o Bloco do Barriga ficou grande demais para ser bloco de enredo e que já deveria ter se tornado escola de samba. Esta opinião hoje já é compartilhada pelos atuais baluartes.

Fabinho afirmou que o presidente da agremiação não tomará esta ação no momento, pois seu mandato terminaria em abril de 2018 e, posteriormente, não desejaria ser acusado de realizar esta transformação, deixando a responsabilidade de promover esta transição para o próximo mandatário⁴⁸.

Para todos os entrevistados do Bloco do Barriga, a diferença entre bloco de enredo e escola de samba é meramente financeira, pois há a necessidade de investimentos vultosos para ser, de fato, uma

⁴⁸ A agremiação permanece como de bloco de enredo, mesmo após a mudança em sua diretoria, sequer discutindo uma possível transformação em escola de samba.

escola de samba⁴⁹, visto o grande número de divisões hierárquicas a ultrapassar para chegar ao Sambódromo (em 2020, as escolas de samba se dividiram em seis divisões hierárquicas).

Para os entrevistados mais antigos do Bloco Cometas do Bispo, não há as diferenças entre bloco de enredo e escola de samba, pois ambas vivem as mesmas dificuldades. Entretanto, destacaram que *“melhor ser um bom bloco que uma pequena escola”*. Aliás, os entrevistados nem reconhecem as escolas de samba dos últimos grupos de acesso merecedoras deste estatuto. Sobre elas, Giba disse que *“nem são dignas de ter este nome. São umas fudidas”*. Para os entrevistados mais novos, há um projeto remoto para transformar o bloco de enredo em escola de samba. Porém, dentro da hierarquia dos grupos de samba, Odair e Waldemar identificam estas agremiações em patamares diferentes, o que traz outro questionamento sobre a construção identitária de uma escola de samba. Waldemar acredita que *“pelo que vejo nos desfiles dos grupos da Intendente [últimos grupos de acesso], dá para o Cometas virar escola de samba. Até a Série B [terceira divisão hierárquica do grupo das escolas de samba e imediatamente anterior àquela que já desfila no Sambódromo] dá, pois ali é escola de samba. Na Sapucaí [Sambódromo], são firmas.”*

Os entrevistados mais antigos também pontuaram questões como dinheiro, estrutura, postura (incluindo vestimenta) e nível de comprometimento para marcar a diferença entre escolas de samba e blocos de enredo. Giba comentou que *“aqui [na quadra do bloco], o pessoal vem de chinelo, diretor de camiseta e bermuda.”* Porém, ressaltaram que, em termos de participação e de desfile, resumidamente na fala de Marcos: *“muitos blocos de enredo colocam muitas escolas de samba pequenas no chão.”*

Os entrevistados mais antigos relataram que sempre houve um debate interno para se tornar escola de samba, mas nem sempre levado a sério. O momento mais agudo para isto ocorrer foi entre 1988 e 1990, quando se teve a proposta de juntar três blocos de enredo da região (Cometas do Bispo, Embaixadores da Paula Ramos e Independentes da Barão). A iniciativa não progrediu, pois o corpo

⁴⁹ Para os entrevistados hoje atuantes nas áreas de desfile e administrativa da agremiação, a afirmação de ser uma escola de samba passa por ter condições de galgar divisões hierárquicas para conseguir desfilar no Sambódromo.

dirigente à época (segundo Marcos) e os componentes da bateria (segundo João, ainda hoje colaborador desta parte da agremiação, o segmento de maior força interna) não foram favoráveis.

No caso do corpo diretor, o problema estava no montante da dívida da agremiação com fornecedores, o qual foi agravado pelo fato de não ter desfilado em 1988⁵⁰ (que impediu a agremiação de receber o apoio da municipalidade), sendo apresentado como justificativa na plenária para não desfilar em 1989, conforme consta na ata de reunião da FBCERJ datada de 08 de novembro de 1989. Com relação à bateria, seus membros alegaram que, como bloco de enredo, eles conseguiriam desfilar nas escolas de samba do primeiro e do segundo grupo⁵¹.

Giba, Marcos, Pedro e João reconheceram que o Cometas do Bispo nunca teve de fato estrutura para ser uma escola de samba (na concepção daquilo expressado por Waldemar), além do fato da região possuir cartograficamente uma série de escolas de samba participantes, pelo menos, das duas primeiras divisões hierárquicas.

Hoje, os entrevistados mais novos alegam que é o melhor momento do bloco com relação à estrutura, pois possuem quadra e uma diretoria comprometida e com credibilidade. Para Waldemar, a ideia de se transformar em escola de samba viria da concepção de “dar

⁵⁰ Em 1988, devido ao não acordo entre a RIOTUR e a FBCERJ sobre a retirada do Sambódromo para os desfiles dos blocos de enredo e sobre o valor a ser pago à Federação pela prestação de serviços no carnaval, os blocos filiados à FBCERJ não desfilaram naquele ano. Além de retirar o desfile dos blocos de enredo do Sambódromo (desde sua criação, o sábado de carnaval era destinado aos blocos de enredo do Grupo 1), a proposta da RIOTUR era contemplar somente 64 blocos de enredo e com redução de 50% no valor de repasse. Em 1987, desfilaram 149 blocos de enredo filiados à FBCERJ.

⁵¹ Na segunda metade da década de 1980, os desfiles das escolas de samba dos últimos grupos de acesso ocorriam nos mesmos dias das apresentações das agremiações das primeira divisão hierárquica (domingo e segunda-feira). O cortejo dos blocos de enredo dos primeiros grupos sempre ocorreu no sábado. Desta forma, desfilar como escola de samba nos últimos grupos de acesso poderia impossibilitar a participação nos desfiles de grandes escolas de samba próximas ao Complexo do Turano, como: Acadêmicos do Salgueiro, Unidos da Tijuca, Estácio de Sá (até 1983, seu nome era Unidos de São de Carlos) e Império da Tijuca.

uma nova cara ao Cometas, pois como bloco ficou a mancha de bloco de gente 171, que só dá trambique.”.

3.2 Construção espacial

O lugar é um espaço dotado de significados, um espaço vivido, o qual adquire sentidos na medida em que os indivíduos que o ocupam imprimem algo de si e o torna cenário de relações sociais e de sentimentos partilhados.

No Bloco do Barriga, a identificação com o local é tratada por Brum (2011) através do depoimento de uma das fundadoras:

O Barriga consta como o primeiro membro fundador da Federação dos Blocos, sendo um dos mais tradicionais da cidade, desfilando anualmente na Avenida Rio Branco. Dona Nilza Sabino ressalta que o bloco “*É de Cordovil, porque era ‘Barriga de Copacabana’.* E viemos para Cordovil, então é Barriga de Cordovil.” (Brum, 2011, pp. 206-207).

Porém, ainda a partir da leitura de Brum (2011), verifica-se que esta identificação nem sempre foi edificada nas mesmas bases. Outras agremiações existiam na região onde o Bloco do Barriga se encontra e processos diferentes ocorreram:

Outros blocos ou escolas de samba que existiam na Cidade Alta, remanescentes ainda da Praia do Pinto, como o *Independente de Cordovil (ex-Independente do Leblon)* e o *Cacareco do Leblon*, cujo nome é outra demonstração da tentativa de mostrar tradição e continuidade com a antiga favela, foram extintos há mais de 15 anos. O que Manoel lamentou em seu depoimento: “*Porque essa questão cultural, como eu te falei, o Independente de Cordovil acabou. Cacareco Unidos do Leblon, que era bloco, tudo acabou e só tem o Barriga, que ainda tá resistindo.*” (Brum, 2011, p. 207).

Para os entrevistados do Bloco do Barriga, a quadra representa um espaço de sociabilidade, acolhimento e segurança. O bloco possui

um espaço grande e coberto (Figura 1), com atividades esportivas regulares (aulas de judô e caratê), shows de samba e pagode e atividades sociais e recreativas (como oficinas de cultura artesanal e torneios de sueca) durante todo o ano, além da mesma ser franqueada para as crianças jogarem futebol e alugada para a promoção de festas de moradores da localidade.



Figura 1. Quadra do G.R.B.C. do Barriga – 20/01/2017

Nos finais de semana sem atividade programada, cheguei a ser convidado para ir à quadra participar de um churrasco. Os integrantes do bloco abrem a quadra e curtem o dia: *“fica assando uma carne, jogando sueca, batendo papo e ouvindo um samba.”*, conforme disse Sabóia. Para Zenaide, *“inclusive o bar poderia ficar aberto permanentemente, pois aí eu podia vir, tomar minha cerveja, encontrar os amigos e deixar meus netos brincando na quadra.”*

Aliás, no Bloco do Barriga, verifiquei um fato curioso na quadra para este universo do samba. Em dia de ensaio, havia um pula-pula para as crianças (Figura 2), enquanto os responsáveis poderiam aproveitar o momento para ensaiar o canto, sambar ou simplesmente conversar com as pessoas. Perguntado sobre isso, Sabóia afirmou que

“é uma forma de trazer a molecada e deixarem os pais e avós mais tranquilos. Também se tiver tiroteio na parte de cima, o pessoal fica aqui de boa.”.



Figura 2. Pula-pula no ensaio do G.R.B.C. do Barriga – 11/02/2017

Quando o bloco situava-se em Copacabana, segundo Zenaide e Perivaldo, a quadra era descoberta, apenas cimentada no piso, onde ocorriam os ensaios, festas e torneios de sueca (considerado uma tradição na agremiação).

A remoção de habitações em favelas nas áreas nobres da cidade do Rio de Janeiro para conjuntos habitacionais construídos pela municipalidade em locais afastadas da região central da cidade é tratada por Brum (2011), tendo o conjunto da Cidade Alta como objeto de estudo, para onde grande parte dos integrantes do Bloco do Barriga foram levados no final da década de 1960⁵². Os entrevistados mais

⁵² Diferentemente do tratado por Brum (2011), o qual pontua o caráter unicamente impositivo sem a concordância dos moradores em relação às

antigos disseram que o terreno da nova quadra foi obtido após negociação, pois todos os grupos que tinham espaço físico demarcado, como igrejas, clubes e agremiações no local de origem receberam um terreno. Mas, Perivaldo destaca que “*o terreno foi entregue no ‘osso’. Aí, foi aos poucos dando um jeito e hoje temos nossa quadra, coisa que muita escola [de samba] não tem.*”

Entretanto, as atividades do bloco não foram paralisadas:

Sobre o Bloco do Barriga, Dona Nilza Sabino considera que não houve sequer interrupção nas atividades deste entre a remoção do morro São João, onde surgiu o Barriga, e a vinda para o Porto Velho [uma das regiões do bairro de Cordovil]. “*Já existia o bloco lá, que tinha o nome do fundador, Seu Nelson, que tinha o apelido de Barriga. Veio uma parte do São João para cá... Uma parte foi para a Cidade de Deus, mas a maioria dos componentes veio para cá. Então, já veio organizado de lá.*” (Brum, 2011, pp. 196-197).

No início do Bloco do Barriga em Cordovil, Zenaide lembrou que o bloco foi um elemento agregador. As crianças e os jovens que se conheciam no colégio, mas que moravam em favelas diferentes, ao chegarem no conjunto habitacional se uniram no Bloco do Barriga, pois já frequentavam a quadra, quando era em Copacabana.

Um interessante relato em Brum (2011) dá conta de rivalidades na escolha do samba nas agremiações carnavalescas por conta da favela de origem. Questão semelhante será vista no caso do Bloco Cometas do Bispo.

remoções, os entrevistados mais antigos do Bloco do Barriga afirmaram que o morro São João (habitado pela maioria dos integrantes do bloco e onde a quadra se localizava) era ocupado por famílias onde muitos trabalhavam no Exército e, segundo Perivaldo, “*o pessoal que trabalhava no Exército aceitou tranquilo vir para cá [conjunto habitacional da Cidade Alta], pois o terreno lá era do Exército e podiam ser despejados a qualquer momento. Os outros, não. O pessoal do Morro da Babilônia e do Pinto apenas foram informados da data de mudança e tiveram que sair.*”

Durante a pesquisa, ouvindo relatos de que as rivalidades entre favelas interferiram nas organizações comunitárias. Por exemplo, quando da escolha dos sambas em alguns blocos, em que a diretoria tivesse entre seus componentes um maior número de pessoas com origem em uma favela, e que dificilmente escolhiam o samba que fosse composto por alguém com origem em outra.

Dona Nilza Sabino confirma que, de fato, estas rivalidades existiam, permeadas entre favelas, mas também entre conjuntos: *“Não tinha rivalidades dentro do Porto Velho. Mas tinha com o pessoal “lá de cima” [referindo-se ao conjunto da Cidade Alta]. Do Independentes do Leblon, do Cacareco... Eu mesma cheguei e disse que não queria misturar. ‘Deixa essa gente pra lá’. Depois até foi se encaixando... Hoje, a maioria é de lá.”* (Brum, 2011, p. 197).

Durante as entrevistas com os componentes do Bloco do Barriga, a noção de comunidade esteve intrinsecamente aliada à localidade. Isto é, identificar-se como da comunidade é ser morador da localidade, questão esta enfatizada até hoje, reproduzindo o discurso de Dona Nilza Sabino.

No caso do Cometas do Bispo, o bloco sempre se ressentiu da falta de uma quadra em local fixo, segundo os entrevistados mais antigos. Eles afirmaram que isto atrapalhou a questão de se ter outras atividades, além das rodas de samba e ensaio. Uma das possibilidades de participar de atividades sociais e recreativas era a partir dos eventos promovidos pela FBCERJ⁵³. Apesar disto, os entrevistados mais antigos afirmaram que frequentavam a quadra, pois não havia outras opções de lazer. Marcos foi enfático em que dizer que: *“nós vivíamos o Cometas por isso. Antigamente, não tinha as mesmas facilidades de hoje*

⁵³ Inclusive, Giba rememorou a conquista do terceiro lugar em um dos festivais de compositores promovidos pela FBCERJ, cujo troféu, segundo ele, continua guardado.

com relação a transporte para ir em samba em outros lugares ou outra opção.”.

A quadra da agremiação passou por vários locais do Rio Comprido e, segundo os entrevistados, o maior problema era quando o lugar era transferido no interior do Complexo do Turano, em uma situação social, conforme conceitua Gluckman (2010/1958), onde as rivalidades locais provocavam comportamentos próprios nos indivíduos que interferiam no cotidiano da agremiação.

A maior parte dos integrantes continua sendo das áreas conhecidas como 117 (pois, a entrada é próxima ao número 117 da Rua do Bispo) e Turano⁵⁴. Mas, segundo Giba, *“quando ganhava a eleição o pessoal do 117, a quadra ia para lá e o pessoal do Turano não ia. E quando o pessoal do Turano ganhava, acontecia o contrário.”.*

A sede permanente foi conquistada em 2000 através do capital social dos componentes do bloco estabelecido com as lideranças comunitárias e políticos. Waldemar lembrou que foi aproveitada a construção da creche municipal para a ocupação do terreno ao lado, onde hoje se encontra a quadra. Este local era utilizado como quadra improvisada de futebol de salão e como depósito de lixo. Com a mediação das lideranças comunitárias e do deputado estadual Petra, o poder público deslocou parte do corpo operacional da obra para que o terreno fosse limpo, aplainado e cimentado. Posteriormente, no mesmo ano, os componentes se uniram para colocar muros no terreno e cobrir uma parte do espaço com telhas de aço zincado (Figura 3).

No caso do Bloco Cometas do Bispo, ele está vivenciando um período de transição por ter ficado praticamente cinco anos sem atividades na quadra por conta, segundo Waldemar, das administrações de *“alguns presidentes que passaram só para pegar o dinheiro do estacionamento, a subvenção e mandar qualquer coisa para a avenida. O Cometas chegou a passar até sem a bateria”.* Para Odair e Waldemar, este período trouxe como herança a dificuldade no trabalho de resgate de trazer as pessoas a voltarem a frequentar o bloco.

A retomada do espaço ocorreu a partir do final de 2013 e, hoje, apesar de ainda manter a quadra como estacionamento durante os dias

⁵⁴ O complexo do Turano em sua totalidade engloba as localidades conhecidas como: Turano, Matinha, 117, Pedacinho do Céu, Paula Ramos, Chacrinha, Rodo, Sumaré e Liberdade.

úteis como forma de auferir verba para contribuir na confecção do desfile, ocorrem eventos (promovidos por terceiros) em finais de semana como o ‘Tempero de Criola’ (Figura 4) (roda de ‘samba de raiz’, e que acaba dialogando, segundo Odair, com um público que não conhecia o Bloco Cometas do Bispo) e bailes charme.



Figura 3. Quadra do G.R.B.C. Cometas do Bispo
Fonte: Aplicativo Google Maps. Acesso em 12/05/2017



Figura 4. Roda de samba do Tempero de Criola – 21/01/2017

Waldemar afirma que, apesar de necessário no momento, o sonho da diretoria é não mais depender da verba do estacionamento para ter mais atividades culturais de samba. Apesar dessa ocupação, parte do espaço sempre fica disponível para os ensaios da bateria (no palco, situado à esquerda na Figura 3, o qual, na realidade, é a base do carro alegórico) e da ala de passistas. Nos dois casos, as crianças e adolescentes são convidados a participar, sendo também um espaço formativo, com aprimoramento e transmissão de capital cultural.

Também este espaço livre da quadra é utilizado em iniciativas sociais, feitas em conjunto com a associação de moradores, reforçando o capital social da agremiação, sendo lembrado pelos entrevistados mais antigos que estas parcerias antes já ocorriam, por exemplo, com a Igreja Católica e associações esportivas.

Sobre a produção de alegorias, o Bloco do Barriga (Figura 5) e o Bloco Cometas do Bispo (Figura 6) utilizam a própria quadra, em regime de mutirão, envolvendo membros da diretoria, carnavalesco, além de outras pessoas que se apresentam para colaborar⁵⁵.



Figura 5. Produção de alegoria no G.R.B.C. do Barriga – 12/02/2017

⁵⁵ No Bloco do Barriga, presenciei a rainha de bateria colando forro em uma das alegorias, situação social esta que não é presenciada nas escolas de samba, incluindo aquelas pertencentes aos últimos grupos de acesso, e que mais uma vez reforça o bloco de enredo como lugar das relações de vizinhança.



Figura 6. Produção de alegorias no G.R.B.C. Cometas do Bispo – 22/02/2017

Sobre a produção das fantasias, no Bloco do Barriga, elas são feitas por um grupo de pessoas da localidade, que são os coordenadores de ala. Com isto, no Bloco do Barriga, conforme a tipologia empregada por Cavalcanti (1999), a produção das fantasias ocorre nos barracões de ala, supervisionados pelo carnavalesco e localizados normalmente nas residências ou espaços obtidos diretamente pelo coordenador de ala.

Com relação ao Bloco Cometas do Bispo, o exemplo é semelhante ao Bloco do Barriga em utilizar as pessoas da localidade em regime de mutirão, supervisionados pelo carnavalesco, sendo aqui também tal metodologia empregada para a confecção das fantasias. Atualmente, o espaço do ateliê é cedido pela associação de moradores através do capital social acumulado pelo presidente da agremiação junto às organizações e movimentos sociais localizados no Complexo do Turano (Figura 7). Neste caso, o modelo se aproxima daquele descrito por Cavalcanti (1999) como barracão de escola, sendo um espaço externo à agremiação destinado a tal atividade (e, aqui, com um leve toque de informalidade e revelador destas relações de proximidade e vizinhança através do consumo de uma ‘cervejinha’...).



Figura 7. Produção das fantasias do G.R.B.C. Cometas do Bispo – 23/02/2017

Em nota posta em meu diário de campo, uma síntese da construção espacial dos blocos de enredo está nas seguintes anotações relativas ao Bloco Cometas do Bispo, quando produziam suas alegorias em um dos dias de mutirão:

“Conforme a noite avançava, mais pessoas chegavam para ajudar. Identifiquei três grupos: os que cuidavam das peças de bateria, os que cuidavam da adereçaria da alegoria e os que cuidavam das esculturas do abre-alas. Saí de lá por volta das 1h e o presidente disse que a galera iria ficar até umas 3h e que o povo todo era de lá; chegava em casa, do trabalho, tomava um banho, dava um relax e depois ia ajudar o Cometas. Aqui, eu encontrei de forma mais traduzida aquilo que DaMatta fala sobre as diferenças entre bloco e escola de samba no Carnavais, Malandros e Heróis. O presidente tomou banho em um chuveiro em local aberto dentro da quadra, pois tinha trabalhado

durante todo o dia no barracão. Mais clima de comunidade, impossível.”

4 CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DAS REDES DE APOIO

Para a consecução dos desfiles e, em muitos casos, das atividades em suas quadras, as agremiações carnavalescas necessitam estabelecer relações com outros agentes, configurando redes de apoio internas e externas, conforme conceito apresentado por Mayer (2010/1966), à agremiação.

Diferentemente das escolas de samba pertencentes às divisões hierárquicas que desfilam no Sambódromo, a pesquisa constatou nos blocos de enredo a dependência praticamente única dos poderes públicos para o financiamento das apresentações dos blocos de enredo.

Desde o início do empreendimento da FBCERJ, na segunda metade da década de 1960, conforme se pode consultar na pesquisa desenvolvida por Zaluar (1985), os membros das diretorias dos blocos de enredo deixam clara a existência de um mecenato oriundo de lideranças políticas executivas e legislativas com o uso do aparelho público. Considerando as questões apontadas por Diniz (1982) e Zaluar (1985) sobre o apoio destas redes, é perfeitamente cabível a associação destas com o crescimento do número de filiados à FBCERJ ao longo das décadas de 1970 e 1980 e o espraiamento dos mesmos pelo tecido urbano, por conta da menor complexidade organizacional para a montagem de um bloco de enredo e à liberdade de se filiar à FBCERJ, suportados pelo exercício da gramática política do clientelismo por agentes do poder público nestas agremiações. Diferentemente do que se constatou na pesquisa sobre o estado destas redes hoje, estes agentes do poder se constituíam em representantes da localidade, demandando dos órgãos públicos o acesso aos responsáveis por atender as demandas apresentadas por estes mediadores, estabelecendo uma relação de clientela com a localidade (Kuschnir, 2000; Nunes, 2017/1997).

No caso do Bloco do Barriga, todo e qualquer contato com políticos é mediado pelo presidente da agremiação, o qual conseguiu, por exemplo, as obras de muro e da cobertura da quadra. Por vezes, dependendo do desfile, há um apoio extra de ocupantes de cargos eletivos, como, por exemplo, quando a agremiação desfilou um enredo

baseado na trajetória da então vice-governadora do Estado do Rio de Janeiro, Benedita da Silva, em 2000.

Os entrevistados do Bloco do Barriga reclamaram da falta de apoio da localidade (em especial, dos comerciantes), os quais segundo Perivaldo:

“Não levam a agremiação a sério, muitas vezes por não entenderem o que é um bloco de enredo e acharem que é bagunça, porque é bloco. [...] Não ajudam em praticamente nada e quando há evento na quadra, colocam bebida e comida mais barata que da quadra e tiram receita do bar do bloco.”

Como se trata de uma localidade dominada e disputada por traficantes e milicianos, existe a tentativa de aproximação com os membros do corpo diretor do bloco. Porém, Sabóia foi taxativo na entrevista em declarar que:

“Não aceitamos qualquer ajuda do tráfico. Mesmo na festa do título, não aceitamos as caixas de cerveja enviadas. Se der brecha, daqui a pouco vai ter venda de drogas e presença de gente armada na quadra. Aqui, na quadra, tem que ser um lugar seguro e poder trazer a família.”

No caso do Bloco Cometas do Bispo, segundo os entrevistados mais antigos, sempre houve a colaboração de lideranças comunitárias, como o Frei Cassiano (na década de 1960) e Etevaldo Oliveira (na década de 1970), organizador de torneios esportivos para crianças e adolescentes e do Festival de Música das Favelas, que, segundo Giba, *“tentou umas vezes ser vereador ou deputado, mas nunca arrumou nada”*. Marcos e Pedro também pontuaram que um fator importante para o último reerguimento do bloco foi a presença da Unidade de Polícia Pacificadora [UPP] no Complexo do Turano, pois, segundo eles, ficou mais seguro frequentar a quadra.

Os entrevistados mais novos da agremiação mostraram que têm ótima relação com a associação de moradores (ilustrada na cessão do espaço da associação para o ateliê de fantasias, conforme mostra a

Figura 7). Não há mais um apoio direto de relações de clientela, somente existindo contatos pontuais próximos de pleitos municipais ou estaduais. Waldemar destaca que *“sempre aparece político pedindo apoio na época de eleição [...] Aí, quando ele chega, a gente mostra logo a lista dos dois pedidos. Três mil e quinhentos para o piso e a mesma quantia para fazer o telhado.”*

Nesta parte da pesquisa, as diferenças entre blocos de enredo e escolas de samba dos últimos grupos de acesso são praticamente inexistentes. Além da dependência financeira praticamente única do poder público, estas agremiações também possuem grande necessidade de uma rede de relações sociais (normalmente tecida pelos responsáveis das partes administrativa e de desfile do bloco de enredo) para ser acionada, principalmente, na consecução do desfile e do capital simbólico (quando os entrevistados dos blocos de enredo lamentaram que muitos potenciais apoiadores desistem da empreitada ao igualarem o bloco de enredo ao bloco de rua, valorando-o negativamente a partir de um caráter “pouco sério” atribuído a todos blocos). Com o esvaziamento da gramática política do clientelismo no que tange ao apoio à maior parte das agremiações carnavalescas, e não da prática da gramática em si, conforme mostra Kuschmir (2000), os ocupantes ou postulantes a cargos eletivos apenas oferecem apoio pontual e de baixa quantia.

Por fim, ao abordar as redes de apoio entre agremiações, são encontradas em Barbieri (2010), A. E. A. Ferreira (2008) e J. C. V. Ferreira (2012) reflexões e realidades empíricas sobre esta situação no interior das escolas de samba dos últimos grupos de acesso para a obtenção de materiais para a consecução dos desfiles e componentes para desfilar ou colaborar no corpo diretivo responsável pelo cortejo. Com isso, capitais sociais, culturais e econômicos (não diretamente financeiro) circulam por estas redes, promovendo auxílios materiais, humanos, geração, trocas e fixação de saberes. Estas questões operam da mesma forma que nos blocos de enredo. Porém, considerando a realidade encontrada no Bloco do Barriga e no Bloco Cometas do Bispo, além das conclusões oriundas da observação participante sistemática das plenárias da FBCERJ, estas redes são tecidas com escolas de samba, e não com outros blocos de enredo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, verificou-se que, através de construções identitárias particulares e de uma estrutura organizacional em que elementos do mundo das pessoas, expressão cunhada por Roberto DaMatta, imbricam-se com as estruturas organizacionais dos blocos de enredo, estas agremiações ocupam um lugar de liminaridade no campo do carnaval carioca, tendo como polos as escolas de samba e os blocos de rua.

Afirmando a condição de não serem somente uma etapa de passagem para que agremiações carnavalescas tornem-se escolas de samba, os blocos de enredo colaboram na configuração do carnaval carioca, a partir de uma identidade própria em contraponto a essas agremiações, ao conformarem novos lugares carnavalescos para os desfiles em formato de parada, ao afirmarem a possibilidade de uma estética visual e musical mais simples e de uma estrutura organizacional menos rebuscada (baseada praticamente de forma exclusiva em integrantes moradores da localidade) para se desenvolver um desfile de carnaval no formato de parada.

Relativizando o rótulo de serem identificados como simulacros de escolas de samba, os blocos de enredo pesquisados se mostraram ao longo da pesquisa como agremiações que perderam enormemente a capacidade de acumular capital econômico, mas que ainda são dotadas de capital social, cultural e simbólico sem os quais o exercício de configurar o campo do carnaval torna-se débil, caso não os considere.

De outra parte, rejeitam o fato de serem aproximados dos blocos de rua por terem em seu cerne o desfile em formato de parada e a participação em uma disputa. Assim como nas escolas de samba, a competição é desejada e estabelecida pelos blocos de enredo, porém com elementos que os diferenciam das primeiras e reforçam um lugar de liminaridade.

Se por um lado, o nome “bloco” atribui aos blocos de enredo uma maior liberdade em relação ao *habitus* correspondente a este estatuto no campo do carnaval carioca, por outro, esta liberdade rebate nas considerações do carnaval como rito de inversão limitado a um princípio estruturante que os organiza para brincar e restabelece a ordem após o período festivo. Com isto, o próprio termo “bloco” para o

bloco de enredo acaba se tornando descolado de sua realidade empírica.

Após uma das plenárias da FBCERJ, em entrevista informal com um dos diretores administrativos da entidade, a mesma perspectiva apresentada por Waldemar (do Bloco Cometas do Bispo) surgiu. Para o diretor, a análise deveria ser no sentido contrário. Segundo ele, “*o bloco de enredo é o caminho para escola de samba. Mas, nem todas. Eles é que é bloco, no nosso parecer.*” Com isto, nas escolas de samba dos últimos grupos de acesso seria onde encontraríamos o *locus* da liminaridade, pois nem seriam “escolas de samba” (ou firmas, como afirmou Waldemar) e nem blocos de enredo.

Este debate acima hoje recebe novos contornos quando o atual grupo político que comanda a prefeitura do Rio de Janeiro reduz drasticamente o aporte financeiro próprio, além de aumentar a captação de verba via leis de incentivo à cultura e recomendar o mesmo procedimento às agremiações. Um ponto a ser considerado é a desproporcionalidade de acesso a este tipo de incentivo, considerando as escolas de samba que desfilam no Sambódromo de um lado e no outro as escolas de samba que se apresentam na Estrada Intendente Magalhães e os blocos de enredo.

Por último, fica o questionamento sobre até que ponto o apoio financeiro da municipalidade aos blocos de enredo é um investimento em turismo ou cultura e lazer para camadas periféricas da cidade? Além dos desfiles, no caso dos blocos filiados à FBCERJ, a documentação da entidade mostra que ocorriam eventos como os concursos de compositores (onde Giba, do Cometas do Bispo chegou a ser premiado), ritmistas, bateria mirim, passistas adultos e mirins, mestre-sala e porta-estandarte mirim, além de atividades recreativas como festas de entrega de prêmios, concursos de Rainha da Primavera e Rainha do Carnaval e campeonatos esportivos, tendo a participação das comunidades destes blocos de enredo nestes eventos. Ao longo do trabalho, também foram apresentadas ações sociais, culturais e esportivas desenvolvidas no Bloco do Barriga e no Bloco Cometas do Bispo, cabendo aqui um acréscimo da série das mesmas atividades em outros blocos de enredo divulgadas em cada plenária da FBCERJ acompanhada ao longo da observação participante.

As bases do Bloco do Barriga e do Bloco Cometas do Bispo, bem como os demais filiados à FBCERJ, sempre foram compostas por

comunidades suburbanas e faveladas, as quais resistem na permanência no campo do carnaval carioca, alimentadas ainda mais pela memória como processo orgânico interno e externo em agremiações mais antigas que a própria entidade, da qual foram fundadores.

REFERÊNCIAS

Barbieri, R. J. de O. (2010). *Conflito e sociabilidade em uma pequena escola de samba: o Acadêmicos do Dendê da Ilha do Governador*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Disponível: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/745075.pdf>.

Blocos já têm ordem de desfile. (1967, janeiro 10). *Jornal do Brasil*, Ano 76, p. 10.

Blocos: samba apela para obter subvenções. (1975, julho 25). *Diário de Notícias*, Ano 46, p. 12.

Blocos tem organização e até parecem uma escola. (1972, fevereiro 12). *Jornal do Brasil*, Ano 81, p. 12.

Blocos: uma lição de carnaval. (1978, fevereiro 08). *Jornal do Brasil*, Ano 87, Caderno B, p. 2.

Brum, M. S. I. (2011). *Cidade Alta: história, memórias e estigma de favela num conjunto habitacional do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. Disponível: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-11_Mario_sergio_brum.pdf.

Candau, J. (2013). *Antropologia da memória* (M. Lopes, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget. (Obra original publicada em 2005).

Cavalcanti, M. L. V. de C. (1999). *O rito e o tempo: ensaios sobre o carnaval*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Costa, H. (2001). *100 anos de carnaval no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Irmãos Vitale.

DaMatta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* (6a ed.). Rio de Janeiro: Rocco. (Obra original publicada em 1979).

Diniz, E. (1982). *Voto e máquina política: patronagem e clientelismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro (1991). *Memória do carnaval*. Rio de Janeiro: Oficina do Livro.

Eikvil, L. (1993). *OCR: optical character recognition* (Survey/1993), Oslo, Norsk Regnesentral. Disponível: <https://www.nr.no/~eikvil/OCR.pdf>.

Ferreira, A. E. A. (2008). *Valorizando a batucada: um estudo sobre as escolas de samba dos grupos de acesso C, D e E do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Ferreira, F. (2005). *Inventando carnavais: o surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Ferreira, J. C. V. (2012, novembro). As escolas de samba dos últimos grupos de acesso do Rio de Janeiro na cadeia produtiva da economia do carnaval. *Anais do Simpósio de Engenharia de Produção*, Bauru, SP, Brasil, 19.

Gluckman, M. (2010). Análise de uma situação social na Zululândia moderna. (R. Y. Sagawa, & M. M. Sagawa, Trad.). (Texto original publicado em 1958). In B. Feldman-Bianco (Org.). *Antropologia das*

sociedades contemporâneas: métodos. (2a ed., pp. 237-364). São Paulo: Editora UNESP. (Obra original publicada em 1987).

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva* (2a ed., L. L. Schaffter, Trad.). São Paulo: Vértice. (Obra original publicada em 1950).

Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Éditions Albin Michel. (Obra original publicada em 1925).

Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. (T. T. da Silva, & G. L. Louro, Trad.). (Texto original publicado em 1992). Rio de Janeiro: DP&A. (10a ed.). (Obra original publicada em 2000).

Herschmann, M. (2013). Apontamentos sobre o crescimento do carnaval de rua no Rio de Janeiro no início do século 21. *INTERCOM – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 36 (2), 267-289.

Kuschnir, K. (2000). *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro: Zahar.

Mayer, A. (2010). A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas. (J. A. Simões, Trad.) (Texto original publicado em 1966). In B. Feldman-Bianco (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. (2a ed., pp. 139-170). São Paulo: Editora UNESP. (Obra original publicada em 1987).

Moraes, N. A. de (2005). Memória social: solidariedade orgânica e disputas de sentidos. In J. Gondar, & V. Dodebei (Orgs.). *O que é memória social?* (pp. 89-104). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Natal, V. F. (2014). *Cultura e memória na escola de samba Acadêmicos do Salgueiro*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Disponível: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/823771.pdf>.

Nunes, E. de O. (2017). *A gramática política no Brasil: clientelismo e insulamento burocrático* (5a ed.). Rio de Janeiro: Garamond. (Obra original publicada em 1997).

Queiroz, M. I. P. de (1992). *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense.

Sapia, J. E., & Estevão, A. A. de M. (2012). Considerações a respeito da retomada carnavalesca: o carnaval de rua do Rio de Janeiro. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, 9 (1), 57-76.

Valença, R. T. (1996). *Carnaval: para tudo se acabar na quarta-feira*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Woodward, K. (2014). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. (T. T. da Silva, Trad.). (Texto original publicado em 1997). In: T. T. da Silva (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. (15a ed., pp. 7-72). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 2000).

Zaluar, A. (1985). *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

MEMÓRIA E NARRATIVA COMO RECURSOS TERAPÊUTICOS PSICOLÓGICOS E O PSICÓLOGO/A COMO TESTEMUNHA DAS HISTÓRIAS SINGULARES

Itala Daniela da Silva

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-1574-6617>

José Neto Silva e Sousa

Centro Universitário Maurício de Nassau, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-0582-7501>

1 INTRODUÇÃO

Na área da Psicologia, assim como em outros cursos de saúde, existe o processo de supervisão. A supervisão clínica consiste em compartilhar um dos casos que o psicólogo/a está atendendo no consultório para se discutir sobre as possíveis intervenções e encaminhamentos. Na Psicologia, essa prática pode acontecer individualmente ou em grupo. No ato de supervisionar, temos percebido uma necessidade crescente dos psicólogos/as em compreender a psicopatologia dos casos clínicos, em detrimento de uma escuta atenta para a história daquela existência.

Na clínica psicológica de perspectivas fenomenológicas, existenciais ou humanistas, a história de vida, a narrativa, o modo como o paciente tem existido nas relações é mais importante do que os diagnósticos psicopatológicos. Junto aos os/as alunos/as e/ou profissionais, buscamos pensar e discutir sobre a existência singular, e ao mesmo tempo plural – pois nos constituímos em uma teia de relações – dos pacientes. No entanto, temos percebido que os supervisionados têm utilizado os espaços de supervisão para tentar compreender, sobremaneira, as semiologias dos transtornos mentais com vias a caracterizar as entidades nosológicas. Temos, clinicamente (no campo dos atendimentos e das supervisões), compreendido esse fenômeno como um possível excesso de patologização.

É preciso considerar que, de fato, há diversas perspectivas psicoterápicas e cada uma, embasada em suas epistemologias, conduzirão os casos clínicos de modos distintos, muitas, inclusive, atrelados aos transtornos clínicos. Ademais, as psicoterapias embasadas em epistemologias fenomenológicas, existenciais ou humanistas, grosso modo, se interessam pelo sentido de vida dos pacientes e/ou clientes, como alguns preferem chamar.

Em uma discussão sobre psicoterapia e psicose, Pompéia e Sapienza (2014) consideram que, ao olharmos para a existência dos pacientes, não se trata de negar a bioquímica dos adoecimentos psicopatológicos e a existência deles, mas de nos importarmos com os sentidos e significados da experiência cotidiana e da história de vida. Ao considerarmos, portanto, a história de vida como elemento primordial no acompanhamento psicoterápico, somos conduzidos a discutir sobre a memória como um elemento também indispensável. Visto que, essa história se dá a conhecer a partir das memórias construídas ao longo da vida. Na própria construção de uma *anamnese* clínica, faz-se necessário o resgate de memórias individuais, familiares e coletivas, visto que, a dimensão social, política e econômica necessita ser consideradas.

Ademais, memória pode ser discutida a partir de diversos vieses, ou seja, por horizontes distintos: memória psicológica, genética, epigenética, imunológica, coletiva, social ou cultural. A memória pode ser considerada como “a capacidade de codificar, armazenar e evocar as experiências, impressões e fatos que ocorre em nossas vidas. Tudo o que uma pessoa aprende em sua existência depende intimamente da memória”. (Dalgalarondo, 2019, p. 129). Para Hannah Arendt (2014b), no entanto, a memória é um dos modos de pensamentos que tem a capacidade de resgatar (recordar/evocar) as histórias humanas singulares e plurais para poderem ser compartilhadas via narrativa/discurso. A narrativa, segundo Walter Benjamin (2012), é a capacidade de intercambiar experiências. No entanto, no ato de intercambiar experiência na presença de testemunhas, ou seja, na presença do olhar circundante de outras pessoas, a existência deixa de ser pura ocorrência e passa a ser uma história que possibilita a reconciliação com a realidade (Arendt, 2014a).

Partindo dos delineamentos acerca da memória, narrativa e história, o presente capítulo discute como esses conceitos, atrelados ao

pensamento de Hannah Arendt e Walter Benjamin, contribuem para a psicologia clínica e influenciam na (re)constituição do papel do psicólogo/a clínico.

No que concerne a articulação entre os conceitos de memória e história, a partir do pensamento de Hannah Arendt e Walter Benjamin, outros autores já empreenderam essa discussão. Magalhães (2006), ao entrelaçar os mesmos conceitos, discutiu sobre a importância da memória e da história para a cultura contemporânea. O autor concluiu que os historiadores, na contemporaneidade precisam depor como testemunhas e não ditar sentenças. Almeida (2016), problematizou sobre esses conceitos, buscando compreender como a discussão sobre a quebra na tradição pode iluminar no enfrentamento das crises sociais contemporâneas. Do primeiro autor, resgatamos a conclusão sobre a importância do testemunho do historiador, para articular como esse mesmo papel é importante para a psicólogo/a clínico. Já do segundo autor, concordamos com a importância de se discutir sobre a quebra na tradição que gerou dificuldades no intercâmbio de experiências. Esse cenário, de algum modo, também atravessa o declínio das experiências narrativas nos consultórios de psicologia na disposição dos psicólogos/as em buscarem mais explicações do que histórias de vida propriamente ditas.

Destacamos que, apesar de haver autores que discutiram sobre memória, história e narrativa atrelados ao pensamento arendtianos e benjaminianos, fizeram com objetivos distintos da discussão aqui apresentada. Isso porque, nosso principal objetivo é articular essas reflexões com a prática psicológica clínica, buscando compreender como esse horizonte teórico distinto pode ampliar a percepção sobre o papel do psicólogo/a clínico na relação terapêutica.

Para empreender tal articulação, discutimos sobre o conceito de memória, história e narrativa de Hannah Arendt e Walter Benjamin. Apresentamos algumas especificidades da psicologia clínica e os fundamentos da prática psicológica de inspiração fenomenológica e, por fim, articulamos como os conceitos benjaminianos e arendtianos podem contribuir para a psicologia no âmbito clínico.

2 MEMÓRIA, HISTÓRIA E NARRATIVA: DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN

Hannah Arendt, pensadora política, como sempre preferiu ser chamada, foi uma autora que se dedicou a compreensão das condições humanas na vida ativa e do espírito, a partir da análise de fatos ocorridos na história, mais especificamente aqueles vinculados aos regimes totalitários. Sua exímia dedicação em compreender os grandes acontecimentos históricos a aproximou da compreensão dos assuntos humanos vividos em esferas “menores”. Para Hannah Arendt (2014a, p. 229), os eventos do mundo são constituídos pela profusão de biografias individuais que revelam sua singularidade a partir do aparecimento político via ações. Segundo a autora, olhar para a humanidade no sentido plural, é abstrato, visto que não é possível identificar o agente ativo que iniciou as ações e as reações advindas na teia das relações humanas. Por esse motivo, é necessário olharmos para ações iniciadas por autores e continuadas pelos coautores para compreendermos a história da humanidade.

Camasmie (2007, p. 3), influenciada por essa concepção arendtiana, resume:

Para Arendt, o entrelaçamento das biografias dos homens particulares é o que constitui os eventos mundanos, de modo que contar os acontecimentos históricos de um determinado momento da história humana significa contar a história dos indivíduos. E o inverso também é verdadeiro, pois não há como narrar a história de alguém sem que esta seja parte inseparável de uma grande teia de acontecimentos mundanos das quais participa. A história pessoal de cada um constitui e é constituída pela história do mundo. Essa indissociabilidade se dá pelo fato da história pessoal e da história da humanidade serem ambas produzidas pela ação.

Ademais, tanto nas histórias biográficas como nas histórias da humanidade, eventos/ações podem dar inícios a outros

encaminhamentos imprevisíveis, incontroláveis e irrevogáveis. Podem inclusive romper com o fio de sentido, a tradição, de modo que perdemos o repertório para interpretar os acontecimentos. Isso, segundo Arendt (2014b) foi o que aconteceu a partir da dominação totalitária. Para a autora, com os horrores do regime totalitário houve uma quebra na tradição de nossa história e o mundo foi “invadido por problemas e perplexidades novas, com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar” (Arendt, 2014b, p. 54). “O caráter não-deliberado da quebra dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter” (Arendt, 2014b, p. 55).

As transformações sofridas pela humanidade desde o período da primeira guerra mundial, passando pela acessão dos regimes totalitários e segunda guerra mundial, provocaram além da quebra na tradição, e portanto no repertório humano para compreender os assuntos do mundo, um processo ininterrupto de declínio na capacidade de intercambiar experiências, ou seja, na capacidade de narrar (Benjamin, 2012). Segundo Walter Benjamin (2012, p. 214) “os combatentes voltavam mudos do campo de batalhas” e esse silenciamento das experiências comunicáveis geram as políticas de esquecimento, de modo que já não se pode lidar com as ações iniciadas e abertas a partir dessas experiências. Segundo Gagnebin (2015, p. 6), só o reconhecimento das histórias vividas, a partir de experiências comunicáveis, “permite ao corpo social na sua integridade realizar um processo de elaboração do trauma histórico comparável a um luto coletivo”.

Esse reconhecimento e compreensão é possível a partir do intercâmbio das narrativas históricas constituídas a partir de um olhar retroativo. No entanto, somente a partir de uma ação genuína, que tem como característica a irrevogabilidade é que podemos recontar a sua história. “Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece. só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória que pode ser contada, porque tem um começo e um fim” (Arendt, 1993, p. 49).

Segundo Hannah Arendt (2014a, p. 237):

O problema é que, seja qual for o caráter e o conteúdo da história subsequente - quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores -, seu pleno significado pode se revelar somente quando ela termina. ao contrário da fabricação, em que a luz sob a qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo olhar do artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparecem quando eles terminam - muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o contador da história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes.

Contar os acontecimentos, através de discursos narrativos, é um modo de compreender a histórias e se reconciliar com elas. A compreensão e o conhecimento, apesar de interligar-se, são coisas distintas. O conhecimento está a serviço do pensamento cognitivo e/ou filosófico que não tem uma necessária relação com a vida ativa e, por isso, sua construção pode ser explicativa. No entanto, a compreensão, além de estabelecer uma íntima relação com a vida ativa, necessita do discurso, da narrativa e do pensamento compreensivo, que é devotado a urgência imediata reconciliação com o mundo.

Para Arendt (1993, p. 39):

A compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. trata se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo.

A narrativa, matéria prima para que a compreensão possa ocorrer, nasce das experiências humanas, sejam elas próprias, ou seja, biográficas, ou relatadas por outras pessoas (Benjamim, 2012).

Segundo Ludz (2010, p. 23),

Lá narración ilustra um aspecto ulterior de la comprensión: <<Cuando otras personas comprenden, en el mismo sentido en que yo he comprendido, esto me produce uma satisfacción que es como un sentimiento de pertenencia>>, decía Hannah Arendt⁵⁶.

As narrativas, portanto, se dão após os acontecimentos. Só podemos falar/contar sobre algo quando já passou. Cada história contada ao mesmo tempo em que é finalização pode ser abertura. As histórias narradas comportam a totalidade do existir humano no sincronismo temporal da vida cotidiana “que é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de sua plena aparição, de sua epifania” (Arendt, 2008, p. 38). As narrativas são os discursos pelos quais os homens podem aparecer uns aos outros, distinguindo-se e efetivando sua condição de pluralidade. Para Arendt (2014a, p. 222), “ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo”. Desse modo, o narrar está entrelaçado à ação e, por sua vez, ação “como início, corresponde ao fato do nascimento” (Arendt, 2014a, p. 220) e, portanto, à possibilidade de se iniciar algo novo.

Nesse sentido, “somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo” e investir em novas promessas e destinações (Arendt, 2014a, p. 298). Esse movimento de liberar-se para viver outras coisas, para iniciar algo novo, convoca o homem a compreender o mundo com vistas a voltar a habitá-lo de um jeito novo.

⁵⁶ “A narração ilustra um aspecto anterior a da compreensão. <<Quando outras pessoas compreendem, no mesmo sentido que eu tenho compreendido, isto me produz uma satisfação que é um mesmo que um sentimento de pertença>>, dizia Hannah Arendt. (Tradução livre)

Para Arendt (2008), diferente do pensamento que se encerra frente aos resultados ‘definitivos’ obtidos, a compreensão produz resultados momentâneos de reconciliação com o mundo.

Partir desses pressupostos teóricos para pensar a sobre a memória, indica-nos que a memória, mais do que armazenar o vivido poderá oferecer a compreensão para o início de algo novo, visto que ela é um dos modos de pensamento que resgata e evoca as histórias humanas, biográficas (singulares) ou plurais (políticas). Aqui a memória não é, apenas, repositório do passado, mas impulso para o futuro, para o início de algo novo.

3 PRÁTICA PSICOLÓGICA CLÍNICA DE INSPIRAÇÃO FENOMENOLÓGICA

O campo psicológico é constituído a partir de uma multiplicidade teórica. Não há uma concordância entre as diversas abordagens presentes nesse campo. Alfredo Garcia-Roza e Luís Cláudio Figueiredo (2009), consideram o espaço psicológico como campo de pluralidade e dispersão. Essa consideração, contrapõe-se a visão do senso comum que, acredita na Psicologia como um campo de saberes unificados e que se comunicam harmonicamente entre si. No entanto, para Figueiredo (2009, p. 24), apesar da Psicologia ser dispersa e multifacetada, não se trata de um caos em absoluto, pois “possui uma organização subterrânea a partir da qual podem ser confrontadas, aproximadas ou contrapostas as correntes, escolas, as seitas, enfim, todos os habitantes graúdos e miúdos do espaço psicológico”.

Considerar a ciência psicológica como um espaço plural, de concepções epistêmicas distintas, convoca todos os profissionais da área a terem um exímio cuidado em demarcar o lugar de onde falam para não serem mal interpretados, isso porque, cada perspectiva de prática psicológica, embasada em epistemologias distintas, compreendem o fenômeno psíquico de formas específicas. O behaviorismo, a abordagem cognitivo comportamental, as abordagens psicanalíticas, fenomenológicas, existenciais e humanistas; observam, analisam e atuam de formas diferentes.

Essa constituição plural, multifacetada e, nas palavras de Figueiredo (2009), marcada pela dispersão, é influenciada pelo desenvolvimento da filosofia e a construção do projeto científico

moderno. As epistemes metodológicas e as visões de homem e de mundo que se construíram na filosofia e que se consolidaram enquanto modelos científicos ressoam na ciência psicológica nascida no século XIX.

Para facilitar o estudo da história da Psicologia, bem como a percepção das influências epistêmicas sofridas por cada abordagem, Figueiredo (2009), agrupou as perspectivas de prática em matrizes. O grupo das matrizes científicas “seriam construídas como anexos ou segundo os modelos de outras ciências da natureza” e, desse modo, “essas psicologias estariam destinadas a fornecer um conhecimento útil para previsão e controle dos eventos psíquicos e comportamentais” (Figueiredo, 2009, p. 24). Barreto e Morato (2009, p. 42) acrescentam que essa matriz desconhece a singularidade do sujeito e “assume o realismo ontológico que defende a crença na realidade independente do sujeito que a conhece”. Enquanto a matriz científica se apoia na previsão e no controle, as psicologias das matrizes românticas e pós-românticas têm como meta compreender “ou seja gerar conhecimentos aptos à apreensão das formas expressivas” (Figueiredo, 2009, p. 25), reconhecendo e sublinhando a especificidade dos sujeitos. Segundo Barreto e Morato (2009, p. 42), as matrizes românticas e pós-românticas, as tidas como compreensivas, “denunciam a insuficiência dos métodos das ciências naturais para o estudo dos fenômenos psicológicos, privilegiando a experiência subjetiva antes de qualquer racionalização e objetivação”.

Em meio as matrizes compreensivas, encontramos as perspectivas de cunho fenomenológico. A fenomenologia é um movimento que nasceu no campo filosófico e tinha como objetivo contrapor às perspectivas da metafísica e dos modelos de cientificidade vigente. Entre os expoentes do campo fenomenológico apontamos, inicialmente, para Husserl e Heidegger.

Para Husserl havia a necessidade de superar a visão assumida pela ciência moderna que cindia o sujeito e o objeto (Dartingues, 2008) Já o filósofo alemão, Heidegger, no primeiro momento de suas reflexões, inclina-se para as questões relacionadas ao *Dasein*, o *ser-aí*, *ser-no-mundo*. O *Dasein*, *sendo-no-mundo*, tem como próprio e ontológico a angústia e o cuidado. Reconhecendo-se como *ser-para-morte*, o *Dasein* angustia-se frente a sua inautenticidade e se

apropriando de sua existência pode experienciar um modo mais autêntico de *ser* (Vattimo, 1996; Heidegger, 2011).

Essas inspirações filosóficas e delineamentos epistemológicos passaram a influenciar na constituição de outras áreas das ciências humanas. Na psicologia, ela encontrou um espaço que foi aberto pela psiquiatria. As compreensões de homem e de mundo propostas pela fenomenologia entraram na psicologia através da psiquiatria. Karl Jaspers foi um dos pioneiros da psicopatologia e psiquiatria compreensiva. Todavia, foi Binswanger que, apoiando-se na desconstrução empreendida por Heidegger, propôs uma prática clínica a partir de uma análise existencial (Barreto; Morato, 2009, p. 45).

Segundo o caminho reflexivo empreendido por Jaspers e Binswanger e,

Insatisfeito com a prática da psiquiatria clínica, Medard Boss partiu para um questionamento crítico das teorias psicológicas e psiquiátricas que mantinham os fundamentos da ciência da natureza, buscando encontrar, na ontologia heideggeriana, possibilidades mais adequadas para compreender o acontecer humano (Barreto; Morato, 2009, p. 47).

Boss (1975) refletiu sobre a condição do homem no mundo em consonância com as reflexões heideggerianas sobre a técnica. Em seu texto sobre “Angústia, culpa e libertação”, Boss criticou a mentalidade dinâmica que objetiva o homem, buscando causas e efeitos para os fenômenos do ser-no-mundo. Segundo Boss, “com a apressada elaboração de forças e causas que atuam por detrás dos fenômenos, desde logo perdemos os próprios fenômenos de vista” (Boss, 1975, p. 25).

Desse modo, a clínica e o acontecer humano, pensados a partir da ontologia heideggeriana, conduzem-nos a compreender o ser humano, como possibilidade, devir e constante abertura e não simplesmente como algo dado. A clínica engendrada a partir desta compreensão leva o clínico a permitir que exista o que se manifesta, como aquilo que ele mesmo revela (Boss, 1975, p. 25).

Remontamos a história da filosofia fenomenológica para com vias a discutirmos o modo sob o qual a epistemologia fenomenológica

adentrou no campo psicológico, pois esse intercâmbio ocorreu a partir da psiquiatria. Atualmente, no campo das ciências psicológicas, em especial as práticas fenomenológicas, ocorrem inspirados em outros autores, além de Husserl e Heidegger, como por exemplo Merleau-Ponty e Hannah Arendt.

Hannah Arendt, apesar de negar o campo dos filósofos como o seu lugar de pensamento⁵⁷, construiu sua visão de homem e de mundo atravessada pelas influências fenomenológicas, sobretudo de Heidegger e de Karl Jaspers. É importante destacar que, apesar da influência dos seus mestres, seu pensamento se consolidou distintamente e de forma independente (Duarte, 2010).

Assim como o pensamento heideggeriano influencia na atuação psicológica clínica da abordagem daseinanalítica, Hannah Arendt tem influenciado outros/as psicólogos/as em suas atuações profissionais, mesmo que em seus escritos Arendt nunca tenha se preocupado com os problemas psicológicos.

Ademais, antes de seguirmos adiante, faz-se necessário delinear como compreendemos a prática psicológica clínica atravessada pelas concepções fenomenológicas e pela visão de homem e de mundo de Arendt.

A partir desses atravessamentos epistêmicos, a clínica psicológica apresenta-se aberta e em contínua construção. Ela preconiza o existir, fluído e mutável, em detrimento das verdades essencialistas da metafísica. Na atitude terapêutica, o psicólogo/a põe-se diante do fenômeno/narrativa, sentindo-o como força criadora e não há anseios para enquadrar as experiências em aparatos teóricos. É um movimento que possibilita a construção singular do sentido da narrativa e do adoecimento. Não há categorizações apriorísticas. Esse modo de clinicar não está enrijecido em teorias, mas é, antes de tudo, uma atitude de implicação, abertura para o encontro e disponibilidade para o cuidado, convertendo-se em uma atenção psicológica.

Morato e Andrade (2004) apresentam a atenção psicológica como uma disponibilidade de inclinar-se atentamente em direção ao outro. Esse inclinar-se atento carrega uma duplicidade de sentido. Diz respeito à atenção como substantivo “fixar o espírito em algo” e, como verbo, ato ou estado de atender (Walckoff, 2015). Tanto o sentido de

⁵⁷ Em sua entrevista televisiva para Günter Gaus em 1964.

substantivo, como o sentido verbal, coloca a atenção direcionada à demanda do outro sem concepções e, principalmente, sem rumos concebidos. Ademais, não é porque a atenção se volta para a demanda do outro, sem predeterminações, que podemos negligenciar a importância dos diversos conhecimentos adquiridos ao longo da formação acadêmica em psicologia, nas experiências profissionais e pessoais. Segundo Walckoff (2015), o conhecimento não entra na relação de atenção psicológica e cuidado como um a priori, mas é acessado pela presença do outro, na experiência do encontro. Portanto,

Não é que não exista um conhecimento psicológico; ele existe e sua aquisição é importante, não tanto para que se trabalhe com ele, mas porque o próprio processo de aquisição desse conhecimento pode ser a ocasião de alguém se esforçar para aprender a aprender, e isso é uma chave fundamental para o trabalho terapêutico (Pompéia; Sapienza, 2014, p. 155).

Desse modo, a intervenção psicológica se delinea a partir de uma atenção psicológica fruto do diálogo entre a teoria e a experiência. A atenção psicológica convoca para intervenções que são provocadas pela presença do outro, de modo que elas não podem ser replicadas em novos encontros. Considerar que a atenção psicológica é uma atitude de inclinação e cuidado e que a partir do acompanhamento, via narratividade, do sofrimento humano, podemos acolher o outro, perceberemos que esse modo de clinicar e cuidar gera uma intervenção socialmente contextualizada e engendrada a partir do encontro.

4 CONTRIBUIÇÕES DAS COMPREENSÕES ARENDTIANAS E BENJAMINIANAS PARA A RELAÇÃO TERAPÊUTICA E SUAS POSSÍVEIS RESSONÂNCIAS NO PAPEL DO/A PSICÓLOGO/A CLÍNICO.

Levando em consideração o cenário contemporâneo que é permeado por múltiplas cosmovisões e teias complexas de manifestações socioculturais, as singularidades são construídas

atravessadas por essa pluralidade. Isto posto, as/os psicólogas/os, são convocados a se inclinarem para essas existências singulares e plurais, diuturnamente, em busca de novas compreensões acerca dos sentidos e significados construídas pelos homens e mulheres. Nesse sentido e diante de tal convocação, as/os psicólogas/os precisam se desalojar na busca de novas possibilidades compreensivas que, partindo da realidade vivida das pessoas, possam (re)pensar as práticas e as perspectivas clínicas.

O pensamento de Hannah Arendt tem, a cada dia mais, aparecido nas reflexões acadêmicas com o objetivo de iluminar as compreensões em diversas áreas do conhecimento: direito, sociologia, educação, política, economia etc. No que concerne à sua importância para a psicologia ela tem, de forma ainda tímida, encontrado espaço para iluminar as compreensões sobre as relações humanas.

Camasmie (2007), pesquisadora da PUC-SP (Brasil), em um dos seus estudos, relacionou “o entendimento que a pensadora Hannah Arendt oferece a respeito da narrativa de acontecimentos históricos com a narrativa de histórias pessoais, mais especificamente, as que ocorrem na psicologia clínica”. Para Camasmie, o pensamento arendtiano, além de construir pontes entre a filosofia e a filosofia, oferece um novo lastro para o psicólogo/a lidar com a narrativa na prática clínica. Segundo a pesquisadora,

O caminho que Hannah Arendt sugere, da compreensão através da narrativa para os acontecimentos históricos, guarda estreita relação com a experiência cotidiana de um psicoterapeuta. Pois o que é o trabalho clínico lá se não algo construído a quatro mãos, em que o terapeuta é aquele que, como testemunha, possibilita aos pacientes narrada em suas histórias pessoais para que possam compreender a si mesmos (Camasmie, 2007, p. 4)

Walckoff (2016), outra pesquisadora da Psicologia, ao produzir conhecimento sobre a atenção psicológica iluminada pelo pensamento de Hannah Arendt, indica que:

Embora a psicologia tenha buscado se distanciar da vida, se afugentando na reflexão e suas teorias explicativas, é para ela que somos convocados quando ouvimos a demanda das pessoas que buscam a psicologia de algum modo e é para ela, portanto, que temos que nos dirigir. Precisamos nos utilizar da reflexão, sem dúvida, mas como compreensão, como ato contínuo de degelar concepções para dar conta das questões que a vida nos coloca constantemente. Isso é o que faz o pensamento de Hannah Arendt tão fértil para a psicologia (Walckoff, 2016, p. 63)

Sem dúvida, a primeira torção que ocorre numa prática psicológica influenciada pelo pensamento arendtiano é a distinção entre o pensamento que reflete e o pensamento que compreende. Para Hannah Arendt (2008) há uma distinção entre esses tipos de pensamento. O pensamento cognitivo e filosófico (aquele que reflete) são modos de pensar, na maioria das vezes, reservado aos pensadores profissionais, filósofos e cientistas. O pensamento compreensivo, diferente dos citados anteriormente, está presente em toda a pessoa humana, visto que está diretamente relacionado a cotidianidade da vida. O pensamento compreensivo é, segundo Arendt (2002, p. 52) o modo que permite “que os homens da ação, no final das contas, aprendam a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”.

É sabido pela comunidade acadêmica que Hannah Arendt “não se preocupou com fenômenos psicológicos, essa nunca foi uma questão para ela, mas sua obra esta próxima de nós por ser atravessada por uma preocupação permanente em compreender a vida vivida” (Walckoff, 2016, p. 63).

As pessoas, ao buscarem o atendimento psicológico, apresentam uma demanda concreta da vida cotidiana que é vivida em meio a teia das relações humanas. Muitas vezes aquilo que era familiar sofre alguma alteração e, deixando de se ter repertório para lidar com os acontecimentos da vida, as pessoas entram em processos de sofrimento.

O pensamento reflexivo não lida com as asperezas da vida. Ou seja, não lida com as resistências que existem na teia das relações humanas. Ao chegar nos consultórios psicologia, “não basta as pessoas atendidas aclararem o seu sofrimento. É preciso que o compreendam, no sentido arendtiano, para perceber o que está em jogo e a quais peças elas podem recorrer para iniciar novos movimentos” na vida (Walckoff, 2016, p. 51).

Para que essa compreensão ocorra nos espaços terapêuticos, é necessário que o psicólogo/a esteja sensível a ouvir uma narrativa e não a buscar uma explicação. No início desse nosso texto, falávamos dos supervisionados que, no ato de supervisão, buscavam explicações psicopatológicas para a compreensão do caso das pessoas por eles atendidas. A busca por explicações causais na supervisão indica que no momento de escuta terapêutica os profissionais também estão interrogando o paciente de modo que consigam colher o máximo de informação explicativa para encontrar os possíveis transtornos psicológicos. No momento em que se busca causalidades e explicações, distancia-se da narrativa genuína proposta por Walter Benjamin (2012). A narrativa ocorre de forma artesanal entre duas pessoas que deixam as marcas de suas singularidades na história constituída. É a narrativa que intercambia a história biográfica revelando o fio de sentido que tece aquela existência.

No entanto, para que essa narrativa se dê de um modo que possibilite a compreensão, é necessário que aquele que escuta histórias seja um bom ouvinte-narrador. Isso porque, ao acolher narrativas, é possível colocar vírgulas, auxiliando no encaminhamento de novas destinações. Esse ouvinte é a testemunha que dá ao acontecimento narrado a característica de realidade. O testemunho é importante para conferir realidade, pois no movimento fenomênico do mundo, ser e aparecer coincidem (Arendt, 2008). Logo, aquilo que existe necessita aparecer na esfera pública dos assuntos humanos.

Concordando com esse aspecto, Critelli (2012, p. 77) diz que “o testemunho dá ao fato ocorrido na existência humana solidez e durabilidade e confere aos atos e as palavras a sua realidade”. A partir do aparecimento para alguém, os acontecimentos narrados tornam-se irreversíveis, pois passaram pelo crivo do testemunho. É curioso perceber como esse testemunho é importante para os/as pacientes. Ao chegarem no consultório e narrarem experiências de violações, abusos

e outros grandes sofrimentos, muitas pessoas não conseguem ter a dimensão do ocorrido em sua história até que, ao compartilhar, elas percebem, a partir do olhar do terapeuta o quanto o fato ocorrido foi efetivamente grande. É o olhar da testemunha que assegura que aquele sofrimento é real.

Via narrativa, aquilo que é grande, real e que foi compartilhado, pode se reorganizar em uma história para que se possa ser compreendido. A vida narrada tem um começo, um meio e um fim. Tem um sentido, uma explicação e uma destinação. Logo, ao arrumar os acontecimentos da vida em uma história é mais fácil de lidar com ela. Como escreveu Isak Dinesen, evocada por Arendt (2014a, p. 217), “todas as mágoas se tornam suportáveis se as colocamos em uma história [*story*] ou contamos uma estória sobre elas”.

Reconciliar-se com sua história, através de uma narrativa pública, foi o que aconteceu com Ulisses, personagem da mitologia grega, segundo Hannah Arendt (2014b). Apesar de uma narrativa um pouco extensa, optamos por apresentar a história de Ulisses, pelas palavras de Arendt (2014b, p.74):

A história como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero. Não historicamente falando, mas poeticamente, seu início encontra-se, antes, no momento em que Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou a estória dos seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, agora algo fora dele próprio, um “objeto” para todos verem e ouvirem. o que fora apura ocorrência tornou-se agora “História”. mas a transformação de eventos e ocorrências singulares em História era, em essência, a mesma “imitação da ação” em palavras mais tarde empregada na tragédia grega, onde, como Burckhart certa vez observou, “a ação externa é oculta do olho” através do relato de mensageiros, embora não houvesse absolutamente nenhuma objeção a mostrar o horrível. A cena em que Ulisses escuta a história de sua própria vida é paradigmática tanto

para a História como para a Poesia; a “reconciliação com a realidade”, a cartase, que segundo Aristóteles era a própria essência da tragédia, constituía o objetivo último da História, alcançado através das lágrimas da recordação.

Constatamos, com esse fragmento de Arendt, sobre a história do personagem da mitologia grega, que ao contar os acontecimentos de sua existência, organizando-os em uma história, e tornando-a pública, Ulisses, pôde se fazer visível para os outros, mas sobretudo para si mesmo. Ele conseguiu, a partir do fio de sentido revelado, compreender qual o significado da sua existência “alcançado através das lágrimas de recordação”.

Para Hannah Arendt (2014b), a recordação está intimamente relacionada com a memória, com aquele pensamento que tem a capacidade de evocar as histórias biográficas e políticas, ou seja, as histórias singulares e plurais. Nesse sentido, poderíamos dizer que o ato de narrar é uma das formas de evocar, convocar, chamar à presença, os fatos que constituem as histórias biográficas e a história da humanidade. A memória é, portanto, aquela que assegura a temporalização da existência e uma articulação entre o passado e o futuro. Para Camasmie (2007, p. 44),

O que se lembra não está “dentro da cabeça”, sim no mundo. O homem torna os acontecimentos presentes através da memória. Memória, então, é um foco que se volta para o mundo, no modo do passado. A memória é um modo de experiência; é um modo de ser do existente e não um arquivo de informações. Tanto isso é evidente que, na atividade do lembrar, aquilo que aparece são experiências de relações com as pessoas e coisas. Mesmo os fatos, eles jamais são destituídos de alguma experiência com alguém, pois sempre ocorreram em algum lugar, em algum tempo, com outros.

Ainda sobre a memória, Critelli (2012, p. 78) diz que “o passado nos torna sólidos, oferecendo-nos uma identidade e um caráter, mas

não nos encerra nele. O passado não nos determina, porque somos iniciadores”, sendo a “memória guardiã do passado, mas também, protetora do futuro” (Critelli, 2012, p. 77).

Ser iniciador está vinculado a condição humana da natalidade. Para Hannah Arendt (2014), pelo fato de o homem ter nascido biologicamente no mundo, tem sempre o dom de fazer milagres iniciando novos encaminhamentos nas suas biografias e na política a partir das ações. Empreender novas destinações no meio das teias das relações humanas, assegura a liberdade humana. A liberdade, nesse sentido, é a possibilidade de aparecer no cenário público como iniciadores. Todas as vezes que alguém nasce no mundo, o mundo se renova com o recém chegado, um contínuo de abertura para novas destinações. Podemos dizer então que, sempre um coautor entra na biografia de alguém, essa pessoa pode empreender novos encaminhamentos para a sua existência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, afinal, qual a importância e a articulação possível de se realizar entre a memória e a narrativa como recursos terapêuticos psicológicos? Podemos considerar, no final dessa discussão, que ao utilizarmos o pensamento arendtiano e benjaminiano como norteadores para uma prática psicológica, a memória, enquanto pensamento que evoca experiência, será considerada um recurso terapêutico indispensável.

No entanto, será um recurso que não deverá ser usado não como um repositório de informações que possibilitará a articulação de causas e efeitos no diagnóstico psicopatológico. Ao contrário, será considerado o pensamento rememorativo que narra, não os fatos em si, mas as versões dos acontecimentos vividos por histórias singulares.

O/a psicólogo/a clínico, diferente do historiador, não irá lidar com os fatos históricos da humanidade como um todo. Ele será o historiador testemunha das biografias humanas que buscam na Psicologia um modo de compreender as suas existências para encaminhar novos direcionamentos para as suas vidas.

Ao analisar memória e a história, a partir do pensamento de Arendt e Benjamin, Magalhães (2006) diz que segundo o seu entendimento, o historiador, deporia como uma testemunha e não

como um juiz ditador de sentenças. “O historiador prestaria, com o seu trabalho, um testemunho sobre aquilo que ele ouviu e viu, não a partir de uma experiência vivida”, mas através dos documentos que incitam a imaginação” e o faz questionar vários porquês.

Trazendo essa ideia para o campo psicológico, poderíamos considerar que, o/a psicólogo/a de inspiração fenomenológica, baseadas nas compreensões de homem e de mundo de Hannah Arendt e Walter Benjamin, seria a testemunha das histórias humanas singulares. Ao invés de documentos, os profissionais que lidam com a mente humana questionariam os “porquês” às próprias pessoas que estão lançadas na cotidianidade do existir. Esses porquês seriam vírgulas que auxiliariam as pessoas a continuarem contando suas histórias, evocadas da memória, com vias a se reconciliarem com elas, assim como fez Ulisses.

Para o/a psicólogo/a de perspectiva fenomenológica que se inclina para narrativas, enquanto intercâmbios de experiências, o pensamento de Hannah Arendt amplia os horizontes de compreensão e de atenção psicológica. A prática psicológica passa a ser comprometida com a pensamento compreensivo que tem maior proximidade com a vida ativa. Não há um anseio em se distanciar do paciente buscando uma possível neutralidade. Ao contrário, o profissional atravessado por esses norteamentos epistemológicos se compromete com uma constituição de narrativa onde, tanto o paciente quanto o terapeuta, imprimem na história construída suas singularidades. É a singularidade do olhar do terapeuta, acrescida da singularidade do olhar do paciente, que favorecerão a ampliação das possibilidades compreensivas.

Nesse cenário, alguns desafios se colocam e estão diretamente relacionados com a narrativa, o outro recurso primordial para uma clínica do testemunho. Para Benjamin (2012), “a arte de narrar está em vias de extinção” e a expulsão das narrativas das esferas dos assuntos humanos, além de estar situada na história do pós-guerra, também está vinculada a evolução das formas produtivas, capitalistas e tecnológicas. Com o advento da tecnologia, sobreveio também a difusão da informação que tem contribuído significativamente com o declínio da capacidade de intercambiar experiências.

Segundo Benjamin (2012, p. 219)

A cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já não chegam impregnados de explicação. Em outras palavras: quase nada do que acontece é favorável à narrativa, e quase tudo beneficia a informação.

Partindo desse pressuposto, o grande desafio para a clínica do testemunho é exercitar os profissionais para uma escuta que não busca explicações. Muitas vezes os pacientes chegam ao consultório com uma história muito alinhavada com as informações já recolhidas para explicarem seus sofrimentos humanos. Explicações advindas do senso comum, da internet ou até de outros profissionais da área da saúde. Cabe, portanto, ao psicólogo/a, que quer exercer a clínica do testemunho e da coautoria, o desafio de possibilitar um diálogo em que a narrativa se faça presente. E, “metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações” (Benjamin, 2012, p. 219).

Referências

Almeida, D. C. (2016). *Hannah Arendt e Walter Benjamin: História, memória e narrativas perdidas*. Filosofia e Educação [rfe] – volume 7, número 3 – Campinas, SP. Outubro de 2015- Janeiro de 2016 – ISSN 1984-9605 – p. (114) – (138).

Almeida, M. A. J. (2018). *A História de Jovens com Experiência de Acolhimento Institucional, tendo como pano de fundo o conceito de natalidade de Hannah Arendt*. Dissertação [Mestrado em Psicologia Clínica]. Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação. (UNICAP). Recife.

Arendt, H. (1993). *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. (Org.). Antônio, A. Trad. Helena, M. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Arendt, H. (2008). *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Arendt, H. (2014a). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Arendt, H. (2014b). *Entre Passado e o Futuro*. Trad. Mauro, W. B. São Paulo: Perspectiva; The Viking Express. (Debates; 64/ dirigida por J. Guinsburg).

Benjamin, W. (2012). *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo. Brasiliense.

Boss, M. (1975). *Angústia, Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

Camasmie, A. T. (2007). *Narrativa de Histórias Pessoais: um caminho de compreensão de si mesmo à luz do pensamento de Hannah Arendt*. Dissertação [Mestrado em Filosofia]. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. (PUCS-SP).

Critelli, D. M. (2012). *História Pessoal e Sentido da vida: historiobiografia*. São Paulo: EDUC-FAPESP.

Dalgalarrondo, P. (2019). *Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais*. Porto Alegre. 3.ed. Artmed.

Daniela, I. (2016). *O velar como des-vela-dor da vida: a possibilidade da natalidade (re)velada no plantão psicológico*. Dissertação [Mestrado em Psicologia Clínica]. Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Recife.

Dartingues, A. (2008). *O Que é a Fenomenologia?* São Paulo: Centauro.

Dolomieu, V. R. F. A. A. (2016). *Sobre a vida e o viver: uma compreensão arendtiana da experiência de vida atravessada pela hemodiálise*. Dissertação [Mestrado em Psicologia Clínica]. Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Recife.

Duarte, A. (2010). *Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Figueiredo, L. C. (2009). *Revisitando as Psicologias - da Epistemologia à Ética das Práticas e Discursos Psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gagnebin, J. M., (2015). Walter Benjamin – Esquecer o Passado? In: E. J. Machado; R. Machado-Junior & M. Vedda (Org.). *Walter Benjamin: experiência histórica e a imagens dialéticas*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista. (UNESP).

Heidegger, M. (2011). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco.

Junior, I. S. L. (2019). *Histórias de Infâncias na Rua: Uma Narrativa Entre Violação de Direitos e Proteção da Vida*. Dissertação [Mestrado em Psicologia Clínica]. Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação. (UNICAP). Recife.

Ludz, U. (2010). “Introduccion”. In: Haro, A.S. *Hannah Arendt - Lo Que Quiero Es Comprender: sobre mi vida y mi obra*. Madrid. Trotta.

Magalhães, M.B. (2006) *Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin*. Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, Edição Especial, n. 2, p. (49) – (60).

Morato, H. T. P. (2009). Plantão Psicológico: inventividade e plasticidade. In: *IX Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições: atenção psicológica – fundamentos, pesquisa e práticas em 2009*. Recuperado de: <https://lalive.files.wordpress.com/2009/10/click-na-figura-para-baixar-o-artigo-de-henriette.pdf>.

Morato, H. T., Andrade, Â. N. (2004). Para uma Dimensão Ética da Prática Psicológica em Instituições. In. *Estudos de Psicologia*. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v9n2/a17v9n2.pdf>.

Pompéia, J. A., Sapienza, B. T. (2014). *Na Presença do Sentido: uma aproximação fenomenológica e questões existenciais básicas*. São Paulo: EDUC; ABD.

Vattimo, G. (1996). *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

Walckoff, S. D. B. (2015). *A Atenção Psicológica à Ação Arendtiana no Plantão Psicológico*. 13f. Projeto de Pesquisa. Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Recife.

Walckoff, S.D.B. (2016). *As possibilidades do pensamento de Hannah Arendt na Prática psicológica*. Curitiba: CRV.

PSEUDOMEMÓRIAS: O ROSTO VISÍVEL E EPISÓDICO DAS *FAKE NEWS*

Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira

Universidade Federal da Paraíba, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-6836-3102>

*“Las buenas mentiras siempre se
construyen con los materiales de la verdad,
tienen que parecer verosímiles.”*

(Bruckner, Pascal apud Alfaro López, 2019, p. 203).

1. INTRODUÇÃO

Os estudos sobre memórias apontam que há tantas memórias quantos grupos sociais em disputa. As memórias representam uma das mais importantes possibilidades de consciência histórica de um povo por tratar da materialização dos fenômenos históricos, políticos, sociais e econômicos de determinada sociedade (SILVEIRA, 2014).

Em diversos setores da sociedade, a violência real e simbólica (BOURDIEU, 2004) impera, dificultando a construção de ambientes plurais e voltados aos interesses da pessoa humana como fim maior de uma sociedade. O caminho para essa ação é o diálogo com o passado (Ricoeur, 1995), em que se busca a participação de todos os envolvidos no processo, especialmente relacionado ao tempo, de modo que a compreensão e o perdão coletivos podem curar as feridas sociais existentes.

Ricoeur (1995) entende que o problema do mal está relacionado ao ser e agir do homem. No entender de Gagnebin (1997), Ricoeur ao apresentar o problema da “culpabilidade”, da “finitude” e do “mal”, acaba fugindo de propostas que visam dar realidade ao mal quando o contempla e o conceitua pelo caminho da ética. Para Gagnebin (1997, p. 269), a figura do mal é tocada em sua dimensão simbólica, compreendendo-o como “figuras dolorosas” que emanam do “involuntário”. Assim, para este autor, o mal não deve ser visto na dimensão temporal, mas em sua origem racional, marcada pela liberdade e pela vontade. Nesse sentido, é necessário desvelar

silenciamentos, desconstruir criticamente registros e evidências e reinterpretar incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro.

Neste texto, pretende-se compreender a memória como base social de reconstrução de um passado cristalizado e evocado no presente a partir de dispositivos instituídos social e politicamente. O foco da discussão está voltado para ressignificar os registros de como grupos sociais ou estatais violaram, de modo sistemático, o direito à memória em contextos diversos da sociedade. Neles estão contidas as memórias de produtores e disseminadores de informações que acabam por violar o direito à informação, efetivando traços de um passado sempre fugidio, cambiante, sombrio que se redefine nos registros, nos testemunhos e nas versões contraditórias. Essa construção de visibilidades e invisibilidades remete à relação memória e esquecimento, que, muitas vezes, busca o resultado de uma ação deliberada de ocultamento. É importante considerar que memória e esquecimento são processos imbricados e estão, na maioria das vezes, relacionados a uma disputa por poder.

A pesquisa que dá origem a este artigo foi pautada por uma metodologia de coleta e análise de dados de caráter qualitativo. A proposta é incorporar tanto a questão do significado (Minayo, 2001) quanto a possibilidade de “descrever, representar ou interpretar a ressignificação da memória e suas possíveis inter-relações” (Minayo; Sanches, 1993, p. 241). Desse modo, o ensaio será traçado sob a ótica da fragilidade ante o direito à informação, bem como os mecanismos de defesa social ou abusos, o que faz com que essas memórias estejam em situação de fragilidade. Sob esse prisma, adotou-se o método dialético, o qual, segundo Gil (1987, p. 31), “permite a compreensão do processo histórico das mudanças e dos conflitos sociais”. Uma forma de investigar a realidade histórica no País e, ainda, os dispositivos de apoio e atenção aos indivíduos, os quais foram afetados pelos efeitos das *fake news* ou das falsas informações.

Nossa escolha teórica justifica-se por diversos aspectos, dentre estes, estão “as relações, conexões e a complexidade do objeto pesquisado” (Gil, 1987, p. 32), bem como as permanências autoritárias que ainda afetam a nossa sociedade. Em sentido exploratório, realizou-se pesquisa de cunho bibliográfico e documental para pensar o processo de construção informacional e o contexto da pseudomemória.

Assim delimitado, é preciso ressignificar as memórias desses contextos para superar o peso de questões das falsas notícias e contribuir para promover medidas de proteção e ações no sentido de impedir ou minimizar a construção de pseudomemórias, ou falsas memórias ou pós-memórias. Por outro lado, as dificuldades encontradas no uso e identificação dessas memórias repercutem nos princípios dos direitos humanos, que ainda não foram efetuados plenamente em nossa sociedade, necessitando ainda de investigações e debates.

2. MEMÓRIAS: ENTRE LEMBRAR E ESQUECER

Observa-se, atualmente, uma inquietação por parte das pessoas diante do futuro, cada vez, mais incerto. Como assegura Lipovetsky (2004, p.70), “a fé no progresso foi substituída [...] por uma confiança instável, oscilante, variável em função dos acontecimentos e das circunstâncias”. Neste cenário, passado, presente e futuro se misturam, e as experiências com a temporalidade se ressignificam. Para este autor, “por todo lado acentua-se a obrigação do movimento, a hipermudança aliviada de toda a visão utópica, ditada pela exigência de eficácia e a necessidade de sobrevivência”. Assim, ele entende que “não existe mais escolha, não há alternativa senão evoluir, acelerar a mobilidade para não ser ultrapassado pela 'evolução'” (Lipovetsky, 2004, p. 55).

Segundo atesta Bauman (2007), a sociedade hoje se caracteriza pelo movimento, fluidez e flexibilidade, traços que levam a uma aceleração do tempo real e a uma intensa dinâmica de transformação dos processos sociais. Segundo o autor, o indivíduo se coloca mais aparente às dualidades com as quais convive, entre elas, o conhecimento e a ignorância, a autonomia e a dependência, o que promove nesse indivíduo inquietação e ansiedade. No entender de Bauman (2007, p. 07):

Numa sociedade líquido-moderna, as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades, em incapacidades. As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se

tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente.

Lypovetsky (2004) garante que nesse contexto, em que os valores e princípios da sociedade estão impregnados na vida das pessoas, encontra-se o processo experiencial, evocando o passado. Na visão do autor, “ao valor de uso e ao valor de troca se junta agora o valor emotivo-mnêmico ligado aos sentimentos nostálgicos”. Ou seja, um fenômeno pós-moderno, numa relação com o tempo, “pois a expansão da lógica mercantil invade o espaço da memória” (Lypovetsky, 2004, p. 89). Esse espaço pode ser observado como uma representação formal, e o lugar é definido como um produto social (Santaella, 2010). Para Santaella (2010), o lugar é o modo como o espaço é usado, considerando que lugares são criados e sustentados pela localização e padrões de uso, e o espaço é visto como “produto social”. Assim sendo, os conceitos de espaço, lugar e tempo se ressignificam, de modo que não há mais como pensá-los de forma separada ou desvinculada (Bauman, 2001), pois a memória está constituída no indivíduo e na sociedade, transcorrida pelas práticas culturais e integrada às experiências coletivas.

Nesse sentido, Canabarro (2014) atenta para a leitura do país apresentada ao longo da história e mostra uma sociedade cuja herança é a “decadente estrutura social, marcada por projetos coletivos falidos, como a escravidão, a política e o poder adquiridos por meios escusos”. Para ela, “as memórias muitas vezes vêm à tona de forma desordenada”, e o relato das memórias “é a forma que se encontra para se sentir vivo, ainda que os discursos fiquem esvaziados pela falta de audiência” (Canabarro, 2014, p.16).

Do ponto de vista social, a memória está ligada à experiência do espaço, sendo este “o construtor dos laços sociais” (Halbwachs, 1990). O sentido e o significado que a memória coletiva imprime aos espaços ao longo do tempo são capazes de transformá-los em lugares. Como afirma Canabarro (2014, p.16), “essa experiência do lugar também tem a ver com as referências aos relatos de outras pessoas que já estiveram nele e deixaram suas impressões”.

Novidade alguma em dizer-se que desde o início do século XXI, há uma preocupação pela preservação da memória e pela criação de registros de memória. Mas o que se percebe mais fortemente nos dias

atuais é que a discussão em torno do tema atravessa “os limites interdisciplinares, e o diálogo entre as mais diversas áreas do conhecimento permite observar os aspectos relativos à memória numa perspectiva transdisciplinar, ressignificando a tensão lembrar-esquecer” (Canabarro, 2014, p. 17). Nessa linha de raciocínio, afirma-se que é por meio da memória que associamos, em particular, os elementos de um determinado espaço às experiências vividas por uma coletividade.

3. MEMÓRIAS EM (DES)CONSTRUÇÃO: informação e mídias

Assmann (2011) ao abordar as questões referentes à memória demarca como interesse tanto as características mnemônicas, que em sua visão se estabelecem como ordenadora do conhecimento, como também a variedade das funções da memória. Nesse aspecto, ancorada nos antropólogos russos Iuri Lotman e Boris Uspenki, Assmann (2011) discorre sobre a cultura enquanto memória e aponta para o que se denomina de memória cultural. Para se efetivar, essa possui determinadas práticas e mídias, ou seja, sua construção se dá por meio do processo comunicacional que envolve o uso da língua, de imagens e de práticas ritualísticas. Todas essas formas de expressões, para resistirem e se organizarem no tempo, dependem dos meios de armazenamento externos.

Para Assmann (2011, p. 24) “é impossível construir uma memória que transponha gerações [...] às mídias, que fundamentam e flanqueiam a memória cultural como suportes materiais dela, e que interagem com a memória individual de cada um [...] é cercada de um conjunto de mídias tecnológicas”.

Na esteira dessa compreensão, a autora assinala que as memórias armazenadas nas mídias quando externalizadas se convertem em lugares de memória, em razão dos fatos ou acontecimentos que podem se tornar relevantes, configurando-se, no futuro, uma possibilidade de serem ressignificados de acordo com “jogo livre da imaginação ou do retorno de algo que se recalcou” (Assmann, 2011, p. 25).

3.1 INFORMAÇÃO E ESCRITA: MÍDIAS DA MEMÓRIA

Na era da sociedade líquida, em que a velocidade e rapidez são características, torna-se inconcebível uma relação sem a escrita. Essa que materializa os fatos e as informações, denotadamente na fixação dos quadros sociais da memória, a que Halbwachs (1990) denominou de memória coletiva quanto ao compartilhamento de informações.

Nesse aspecto, o surgimento da escrita tornou capaz passar do estágio da oralidade para o estágio do registro, possibilitando os homens fixar no tempo e espaço sua cultura, sua história, suas práticas, entre outras. Dessa feita, ampliou a comunicação social. Por outro lado, a escrita constitui-se também como um símbolo de poder, passando a ser utilizada para várias finalidades, dentre estas, para materializar as falsas informações e compartilhá-las em variados suportes.

De acordo com Darnton (2017), em seu artigo "*The true history of fake news*", essa é uma prática que possui significativo lugar na história em vários períodos, remontando aos mais antigos. Conforme reitera Bajón (2019, p. 10):

La desinformación, la invención o alteración de los hechos de los hombres y sus agrupaciones de toda índole es una práctica tan antigua como la historia de la humanidad que conocemos y han acompañado el devenir de nuestros antepasados sin solución de continuidad.

Tais informações eram capazes de influenciar pessoas e comportamento, em razão inclusive de quem as produzia ou mesmo pelos órgãos que as disseminavam, o que não difere da atualidade, pois a diferença estava apenas nos suportes e no processo de compartilhamento, que, na sociedade balmaniana, a velocidade e o baixo custo são características preponderantes que se fortalecem pela capacidade de rápida proliferação e abrangência geográfica, ao mesmo tempo pela mutabilidade, ou seja, a capacidade de também desaparecer, da vulnerabilidade e fluidez, o que reforça o estado de fragilidade das relações sociais, envolvidas por movimentos

instantâneos e temporários. Como afirma Morales Campos (2018, p. viii),

Esta situación ha existido desde hace siglos. La diferencia con nuestros días es la dimensión que ha alcanzado el fenómeno: por un lado, al ser potenciado por las TIC, las redes sociales y la masificación de su uso; y, por otro, al darle un nombre que enfrenta a la verdad y a la mentira con una línea muy delgada para definir la dimensión de sus consecuencias y la alteración de valores sociales: la *posverdad*, acuñada apenas unas décadas atrás.

Tais características contribuem para que as informações falsas ou pseudoformações sejam compartilhadas sem constrangimento algum em todas as escalas sociais. De acordo com Baumann (2001), o processo de liquefação atinge todas as esferas da sociedade, quer seja na vida privada, na pública ou mesmo nos relacionamentos humanos. Todos afetados por uma espécie de esgarçamento do tecido social, afastando a solidez das instituições sociais e gerando um tempo que ele denomina de tempo da insegurança. Nesse contexto:

O interesse público é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados [...] um tempo em que a violência, o terrorismo e o individualismo são exacerbados, instalados em não lugares, em ‘terras de ninguém’ (Baumann, 2001, p. 46).

Técuatl Quechol (2018) faz uso da metáfora do autor, da liquidez e da fluidez para pensar a informação a partir da introdução das tecnologias digitais de comunicação e informação. Para ela, a informação é rapidamente compartilhada de uma pessoa a outras, de uma rede a outra, de um ponto a outro, sem levar em consideração tempo, espaço e formato, com uma velocidade e portabilidade cada vez mais acentuadas.

Seguindo a linha de raciocínio do “não lugar” apontado pelo autor, pode-se encontrar um aliado, a escrita. Visão essa que de acordo com Assmann (2011), ao discorrer sobre a compreensão da escrita em Platão e Shakespeare, assinala:

A escrita não destrói o diálogo, ela possibilita um diálogo interno que perpassa longos intervalos de tempo. Para Platão, uma escrita externaliza ocupar o lugar da memória e, portanto, a destrói; para Shakespeare, ao contrário, uma escrita interativa estimula a memória. Desse modo, do veneno de Platão voltou-se a compor um medicamento para a memória (Assmann, 2011, p. 205).

Em rápidas palavras, a escrita pode ser concebida como *medium* da memória, em que prevalece um “potencial ressuscitável”, uma espécie de força renovadora do tempo. Essa pode ser armazenada também pelo uso das mídias digitais, incluindo-se todas as formas de expressão da cultura. Por outro lado, o uso das mídias intensifica práticas já adotadas pela cultura impressa, representada pela dialética de produzir e descartar, preservar e eliminar. Para Assmann (2011, p. 253), “a trilha da tecnologia da eletrônica da informação, que possibilita técnicas de registro sempre mais simples e completas e ao mesmo tempo aguça a percepção diante do que não se pode armazenar, diante do que se perdeu para sempre”. Acrescenta ainda: “a era das mídias digitais parece estar marcada pelo fato de que se borra cada vez mais a linha clara que antes separava a recordação e o esquecimento”.

Ao pensar nesse processo de lembrança e esquecimento mediado por um possível esfumaçamento, que impossibilitaria uma compreensão clara dos fatos ou das informações, poder-se-ia então denominar de pseudomemórias. Isso para distingui-las daquelas pensadas por pesquisadores norte-americanos denominadas de *false memory* referentes às possíveis recordações pós-traumáticas.

Nesse aspecto, o que desejamos neste ensaio é compreender a pseudomemória que se deriva das informações falsas, notícias falsas ou fatos alternativos, que, de acordo com Morales Campos (2018, p.viii), trata-se de:

Chismes, rumores, murmuraciones, son algunos sustantivos con los que, en siglos pasados, se denominaba a los antecedentes de la posverdad; hoy día, además, conviven con otros términos, como “noticias falsas” (“*fake news*”), ‘hechos alternativos’, entre otros, que no necesariamente quieren decir lo mismo, pero sí están estrechamente relacionados.

O que foi exposto acima nos leva a refletir sobre essas informações e suas características na sociedade contemporânea, sob uma perspectiva das pseudomemórias.

4. INFORMAÇÕES FALSAS, INVERDADES OU “FATOS ALTERNATIVOS”

O tema logo ficou interessante. Trata-se de compreender a informação e suas relações de fiabilidade e confiabilidade. Nesse entendimento, pode-se dizer que a informação para ser informação parte do princípio da verdade. Nesse sentido Torres Vargas (2019), ao apropriar-se do pensamento de Desantes (1976), afirma: “No hay información si no hay verdad. La información no verdadera es una corrupción de la información y, en consecuencia, es peor que la falta de información; además, constituye la más grave vulneración del derecho a la información” (Torres Vargas, 2019, p. 3).

Morin (1986) assinala que a informação não deve ser pensada alheia ao contexto que a gerou, ou seja, fora do seu contexto social, considerando que os sujeitos estão sempre abertos à informação. Por outro lado, se não houver uma estrutura ideológica ou mental firme, poderão ser engolidos por essa avalanche informacional da contemporaneidade, uma vez que não saberão discernir as informações fortes das fracas, aquelas que de acordo com o autor podem ser denominadas de mentiras ou trapanças.

Para Técuatl Quechol (2018), os produtos derivados da mente ou do pensamento humano quase sempre são expostos através de ideias, de palavras, de conceitos que se comunicam entre si por meio da escrita, em qualquer suporte, destacando-se, na contemporaneidade, o digital. Diante dessa materialidade, ocorre a

comunicação por meio do compartilhamento da informação. Ocasão essa em que se apresenta o que a autora denomina de “dilema ético”, processo gerado a partir dos significados estabelecidos ao discurso, e como este pode ser utilizado tanto como instrumento de dominação social ou de instigação reflexiva. Para a autora, “En la congruencia de la representación mental con la cosa se distingue el vocablo *verdad*.” (Técuatl Quechol, 2018, p. 39).

Para tanto, neste artigo, adotou-se o termo fiabilidade, considerando que se trata das informações falsas, nesse aspecto Habermas (2009, 189) assinala:

De informações dizemos que são fiáveis (ou não são fiáveis). A fiabilidade de uma informação afere-se pela probabilidade com que as expectativas de comportamento derivadas da mesma informação (em contextos de ação) são satisfeitas. Pode dar-se o caso de podermos explicitar a relação pragmática entre a cognição e os objetos da experiência com recurso ao conceito de correspondência (embora neste contexto não se possa descurar o fato de a objetividade da experiência se encontrar fundamentada em condições subjetivas e universais da possibilidade da experiência). A verdade, pelo contrário, não é uma propriedade de informações, mas sim de enunciados.

Voltando-se para o documento, suporte sobre o qual a informação se materializa e sob a ótica da arquivística, agrega-se o termo confiabilidade, e de acordo com o Conselho Nacional de Arquivos (CONARQ, 2011, p. 21), este relaciona-se

[...] ao momento em que o documento é produzido e à veracidade do seu conteúdo. Para tanto, há que ser dotado de completeza e ter seus procedimentos de produção bem controlados. Dificilmente pode-se assegurar a veracidade do conteúdo de um documento; ela é inferida da completeza e dos procedimentos de produção. A **confiabilidade** é uma

questão de grau, ou seja, um documento pode ser mais ou menos confiável (Grifo nosso).

Nesse aspecto, o termo não está relacionado a um status, mas como uma variável que depende da conformidade do documento em formato digital ou do contexto tecnológico no qual está inserido. Neste caso, assinalam Santos e Flores (2015, p. 204): “No caso da informação documentada, a confiabilidade dependerá da conformidade dos documentos digitais com os princípios da Arquivologia e da Diplomática, no que se refere à manutenção de sua integridade e autenticidade”.

Esses conceitos são necessários para compreender a explosão de informações falsas no ambiente digital, sobretudo a partir de 2016, ano que corresponde à campanha presidencial de Donald Trump nos Estados Unidos e o caso *Brexit*, abreviatura de "*British exit*", para referir-se ao plebiscito realizado pelo Reino Unido para desvincular-se da União Europeia. Em ambos os casos, estudiosos afirmam o uso de informações falsas, as quais influenciaram nos resultados. Para Ortega, o alcance desse tipo de informação só é possível em razão do que Proctor (2008) define como agnotologia e suas práticas sociais, ou seja, o estudo voltado para a ignorância ou daquilo sobre o qual não temos conhecimento. Em razão disso, os produtores de informação se utilizam deliberadamente desse fato a ponto de causar sérias e graves consequências. Nessa direção, adverte Ortega (2018, p. 5):

[...] con la práctica social de la agnotología, se observan cuatro hechos de carácter social y de graves consecuencias en las conductas de las personas, los cuales enumero a continuación: a) Los hechos ya no importan; b) Una mentira repetida vale más que mil verdades; c) La verdad es aburrida e, d) La verdad es amenazante.

Blázquez Ochando (2019, p. 13-14), ao citar Khaldarova y Pantti (2016), alerta:

El fenómeno de las noticias falsas también se produce en otros ámbitos, como los geopolíticos. Es el caso del conflicto de Ucrania, en el que los intereses de Occidente chocan frontalmente con los de Rusia, lo que produce una guerra de desinformación, controversia y contra-narrativa.

Essa declaração implica dizer que as falsas informações estão, cada vez mais, sendo utilizadas e atingem a boa fé das pessoas. Em outras palavras, as pessoas as absorvem como sendo verdadeiras e as retransmitem. Algumas se utilizam de suas próprias credenciais como chancela daquilo que acreditam ser verdadeiro, porque já não sabem distinguir o falso do verdadeiro. Tendo em vista esse panorama, pode-se dizer que os que se utilizam de mentiras e com essas aumentam a ignorância, o fazem por meio da linguagem e esta, por sua vez, traz consigo as funções representativas, expressivas e apelativas (Ortega, 2018).

Blázquez Ochando (2019, p. 14 citando Miller & Stiff, 1993) questiona as razões pelas quais uma pessoa mente deliberadamente e atinge a vida de outrem. Com vistas a responder a tal indagação, o autor chama a atenção e reforça o conceito de falsa informação, considerando esta como mentira, e reitera:

[...] intento deliberado, exitoso o no, de ocultar, generar o manipular de algún otro modo información factual y/o emocional, por medios verbales o no verbales, con el fin de crear o mantener en otra(s) persona(s) una creencia que el propio comunicador considera falsa.

Ao adotar o conceito supracitado, o autor leva-nos ao entendimento de que a mentira ao ser construída é pensada para atingir determinados objetivos. Isso significa dizer que o produtor da informação tem consciência da mentira que constitui a falsa informação, produzindo-a e utilizando-a com a finalidade de manipular e/ou atingir determinados objetivos, quer sejam políticos, sociais,

econômicos em todos os níveis. Todas essas informações falsas são produzidas como forma estratégica de atingir determinados objetivos.

As *fake news*, cujo teor pauta-se nas informações falsas e propagadas pelos meios digitais, de acordo com Berger (2013), possuem características virais. O autor aponta seis aspectos que fazem com que esse tipo de informação seja mencionada, compartilhada até atingir o pleno contágio. São eles:

- a) *Moeda social*: esta se relaciona como as pessoas nos veem a partir das nossas conexões nas redes sociais e de nossos atributos informacionais;
- b) *Estímulos*: as informações se revelam como uma espécie de evocador de correlações;
- c) *Emocional*: as informações atingem o eu interior fazendo com que o receptor sinta algo, ou seja, mexe com o interior das pessoas;
- d) *Publicização*: a informação torna visível o que se deseja e envolve outras pessoas na conduta desejada pelo produtor;
- e) *Valor prático*: a informação conduz à compreensão de utilidade, capaz de trazer benefícios pessoais ou coletivos, e,
- f) *Histórias*: ao compartilhar informações, as pessoas também narram histórias, e essas muitas vezes motivam as pessoas.

Por outro lado, há que compreender que essas informações vão se cristalizando no tempo e espaço, tornando-se, portanto, base material para construção de memórias, nesse caso especial, de pseudomemórias. Isso significa dizer que as memórias construídas sob o lastro analítico de informações falsas constituem-se, também, em falsas memórias e contribuem para ampliar a desinformação. Nada do que está posto possui fiabilidade na perspectiva de Habermas (2009) e confiabilidade (CONARQ, 2011), principalmente quando o memorialista “conhece quanto é inconfiável a verdade” (Assmann, 2011. p. 289) ali posta. Nesse olhar, é preciso, pois, buscar fontes mais objetivas para não cair no descrédito de sua prática memorial.

4.1 MEMÓRIA E *FAKE NEWS*: REALIDADES E HORRORES

Neste item, a título de exemplificação da construção de uma pseudomemória, utilizam-se casos reais que impulsionaram o horror social, provocado pelo compartilhamento de informações nas redes sociais que, viralizadas, tornou-se o pavio que fez eclodir tal realidade.

Primeiro exemplo: Corria o dia 27 de abril de 2014, uma usuária noticiou nas redes sociais sobre uma possível sequestradora de crianças para uso em rituais de magia negra, no Guarujá em São Paulo, Brasil, e redondezas, expondo, inclusive o retrato falado da acusada. A notícia ou o ‘fato alternativo’ esmiuçava detalhes das ocorrências, acrescido por outros compartilhamentos que descreviam mudanças da aparência física da suposta sequestradora, que estaria com os cabelos tingidos de loiro, como possível disfarce, levando à viralização da postagem que se desdobrou em fortes adjetivações contra a suposta sequestradora. À medida que os dias passaram, outras postagens foram sendo acrescentadas, a exemplo da descrição da cor da pele caracterizada de cor ‘morena’, entre outras descrições.

Ilustração 1: Retrato falado



Fonte: Revista Veja: Mataram a mulher? A gênese do linchamento que chocou o Brasil

Tamanha foi a repercussão que o Guarujá Alerta, veículo de comunicação local, também replicou a postagem. Todavia, tendo sido alertado de que poderia ser inverídico, retirou a postagem e pesquisou

sobre o fato, e, no dia 29 de abril, divulgou um *post* extenso em seu perfil no *Facebook*, alertando a população sobre o equívoco da informação viralizada na rede social.

Ao alertar a população, o mencionado veículo de comunicação apresentou *links* de fontes que desconstruíam a informação veiculada, e que os moradores poderiam ficar tranquilos. Cada *link* apresentado reforçava a mentira construída, a exemplo do retrato falado que fora divulgado que integrava uma página de humor no *Facebook*, e que, portanto, tudo não passava de um engano.

Apesar do alerta, ele continuou recebendo várias mensagens e passou a ignorá-las, mas foi à Polícia e declarou o ocorrido. Como não havia registros oficiais, a Polícia achou descabido o assunto e não considerou.

Apesar do esforço, a viralização parecia ganhar força entre os moradores da cidade e arredores. Dessa forma, no dia 03 de maio de 2014, um sábado como outro qualquer, a jovem senhora de 33 anos, residente do bairro, cortou o cabelo e nesse dia resolveu pintá-lo, descolorindo-o, transformando-o em uma cor alaranjada, entre o ruivo e o loiro. Satisfeita com o visual, pegou sua bicicleta, colocou um boné e foi mostrar aos parentes no seu bairro de origem, o Bairro de Morrinhos IV.

No caminho, lembrou-se que há dias havia deixado sua bíblia na igreja que frequentava, resolveu então pegá-la. Com a bíblia embaixo do braço, pedalando sua bicicleta, Fabiane chega ao bairro. Parou em um bar, tomou algo e, em seguida, viu uma criança que parecia ter fome. Ela, de pronto, estendeu-lhe a mão para entregar-lhe uma banana, quando foi surpreendida com gritos de horrores, pedindo justiça e ecoando: “bruxa do Guarujá”. Uma multidão a cercou e começou a batê-la. A primeira pancada foi dada por um homem de bicicleta. Espancaram, amarraram suas mãos, puxaram-na pela rua e depois a jogaram de uma ponte. Fabiane Maria de Jesus foi socorrida com vida para a UTI, dois dias depois entrou em óbito.

Os registros apontam que eram mais de 3.000 pessoas em volta de Fabiane: homens, mulheres, crianças e mulheres grávidas, todos enfurecidos, querendo vingança. Não houve apelo. A jovem fora brutalmente assassinada ao ser confundida com a sequestradora que sequer existia. A jovem senhora era mãe de duas filhas, tendo a mais nova, à época com 12 meses, ficado apenas com o pai.

Os celulares em punho registraram a tragédia que circulou na internet, mas apenas cinco homens foram condenados, com pena máxima, pela morte de Fabiane. Esse foi o primeiro caso de grande repercussão no Brasil. Como afirmou a jornalista Carpanez (2018): “Por trás do encontro improvável e não planejado entre todas essas pessoas estavam as *fake news*. O ano era 2014, ainda antes de o mundo tomar conhecimento do poder nocivo das notícias fraudulentas que podem manipular eleições, acabar com reputações e destruir vidas”.

Segundo exemplo: Em tempos da pandemia de ordem viral decorrente da Covid-19, as instituições universitárias e de pesquisa mudaram suas rotinas assim como a sociedade que, de modo geral, resultante de imposições legais⁵⁸ e atendendo às recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), que, como emergência internacional, passaram em 11/03/2020 a considerar uma doença pandêmica, recebendo total adesão do Ministério da Saúde e órgãos congêneres em todos os níveis federativos brasileiros, aconselhando a sociedade ao distanciamento social como medida protetiva contra o avanço da pandemia. Reflexo de um mundo recorrente de ataques virais e pouco resolutivo, como afirmou Badiou (2020, p. 67-68):

Desde la pandemia -también viral- del Sida, pasando por la gripe aviaria, el virus del Ébola, el virus SARS-1, sin mencionar otras (por ejemplo, el regreso del sarampión o de las tuberculosis que los antibióticos no curan más), sabemos que el mercado mundial, en conjunto con la existencia de muchas zonas con un débil sistema médico y la insuficiencia de disciplina mundial en las vacunas necesarias, produce inevitablemente serias y desastrosas epidemias (en el caso del Sida, millones de muertes). Además del hecho de que la situación de la pandemia actual

⁵⁸ PORTARIA Nº 356, DE 11 DE MARÇO DE 2020, do Ministério da Saúde, que dispõe sobre a regulamentação e operacionalização do disposto na Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, que estabelece as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus (COVID-19).

golpea esta vez a gran escala al llamado mundo occidental, bastante cómodo (hecho en sí mismo privado de significado nuevo y llamando sobre todo a lamentaciones sospechosas y tonterías repugnantes en las redes sociales), no consideraba que más allá de medidas de protección evidentes y del tiempo que tomará para que el virus desaparezca en la ausencia de nuevos blancos, habría que montar en cólera. Por otra parte, el verdadero nombre de la epidemia en curso debería indicar que ésta muestra en cierto sentido el “nada nuevo bajo el cielo contemporáneo.

Este verdadero nombre es SARS 2, es decir “Severe Acute Respiratory Syndrom 2”, nominación que inscribe de hecho una identificación “en segundo tiempo”, después la epidemia SARS 1, que se desplegó en el mundo durante la primavera de 2003. Esta enfermedad fue nombrada en aquel momento como “la primera enfermedad desconocida del siglo XXI”. [...] la única crítica seria en materia predictiva dirigida a las autoridades es la de no haber apoyado seriamente, después del SARS 1, la investigación que habría puesto a disposición del mundo médico los verdaderos medios de acción contra el SARS 2

Apesar da declaração de Badiou (2020), o mundo se movimentou diante dos assustadores e aterrorizantes cenários, fazendo com que pessoas e instituições redescobrissem, em meio ao caos, que gerou o estado de exceção.

Apesar da fatídica epidemia, a página oficial do Ministério da Saúde, no Brasil, registra inúmeros casos de notícias falsas que viralizaram nas redes sociais. O mesmo acontece com a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) que teve seu nome recorrentemente envolvido em *fake news* sobre supostas orientações sobre a Covid - 19 creditadas a ela, a exemplo da notícia extraída do jornal O Fluminense, datado de 22 de abril de 2020: “O coronavírus, quando cai sobre uma superfície de metal, permanece vivo durante 12 horas. Lavar as mãos com água e sabão é suficiente para destruí-lo”. De acordo com a

Fiocruz, a informação é falsa, pois “as pesquisas até o momento indicam que o vírus sobrevive por mais tempo nas superfícies, mas lavar as mãos com frequência é realmente um modo correto de evitar sua propagação”.

Ao citar os dois exemplos, pode-se verificar como são construídas as pseudomemórias e seus horrores. Em ambos os exemplos, pode-se constatar que as pessoas já não sabem mais distinguir o falso do verdadeiro, porque foram contagiadas pelo que Berger (2013) denomina de aspectos virais da informação, ou seja, todas as duas informações circularam por meio das redes sociais. A cada novo compartilhamento, com acréscimos de detalhes, a notícia alcançava a rápida circulação até atingir o campo emocional dos receptores.

No primeiro exemplo, observa-se que se tratava de crianças sendo sequestradas para fins de rituais macabros. Todas as notícias que envolvem crianças, em geral, fomentam grandes discussões, considerando que são indefesas e de boa fé, ou seja, são presas fáceis. Isso evoca no interior das pessoas o sentimento de proteção, mas ao mesmo tempo de ódio, de ira contra quem atenta contra crianças, atingindo diretamente o interior das pessoas e despertando sentimentos dos mais variados, levando ao linchamento público sem direito de defesa. Outro fator foi a publicização do fato, considerando que a maioria dos presentes filmou o horror do espancamento, fazendo viralizar nas redes sociais. Por outro lado, demonstra a conduta daquele que supostamente discordava da espancada a quem lhe foi atribuído o crime de sequestradora de crianças. Acrescente-se, ainda, o que o autor chama de *valor prático*, ou seja, a ação deliberada do linchamento estava a livrar a sociedade de uma suposta criminosa, o que denotaria um benefício coletivo. Nesse caminhar, e ao disponibilizar o resultado do ataque, o compartilhamento também narra a história da intolerância social sobre aqueles que porventura pensem em atentar contra crianças. Pareciam ser os heróis sociais, quando, na verdade, a narrativa se transformou na memória do horror.

O mesmo acontece com o segundo exemplo, no qual Blázquez Ochando (2019) reitera que ao compartilhar mentiras, o responsável intenciona deliberadamente atingir a vida de outrem, de manipular, de ocultar, ou de empoderar o outro da crença desejada pelo manipulador. É uma mentira planejada e absolvida sem criticidade por

muitos, provocando o efeito multiplicador desejado pelo produtor que tentou a desinformação e, por consequência, vai estabelecendo um conjunto de informações falsas que alimentarão a construção e ressignificação das memórias.

5. ENTÃO, QUE CAMINHO NOS RESTA?

Primeiro, que a memória registrada e determinada pelas *fake news* é de interesses coletivos, políticos e culturais e é transformada pelo uso das mídias digitais acelerando seu compartilhamento e reforçando seu lugar de “verdade”, concedendo-lhe fermento para construir as pseudomemórias. Por outro lado, há aqueles que estarão atentos às fontes e a elas indagarão, perscrutando suas camadas numa espécie de escavação arqueológica, até atingir o nível mais profundo capaz de evidenciar os rastros, restos e vestígios que nos auxiliem a recompor evidências capazes de retomar o passado, ainda que delineados pelo esquecimento, porém minimizando os abismos que fazem com que as inverdades se sobreponham à verdade e à desinformação a informações fortes, capazes de pensar o presente com olhos no passado e construindo o futuro.

Para tanto é imprescindível assumir uma conduta ética frente ao quantitativo de informações que circulem livremente. Para essas, é preciso indagar e descobrir a fiabilidade na perspectiva de Habermas (2009) e confiabilidade (CONARQ, 2011) pois cada sujeito tem uma tendência a acreditar na informação que esteja mais relacionada com seus interesses e crenças. Assim, ele passa a excluir as possibilidades de crítica e análise para confiar na informação recebida, apenas porque concorda com suas crenças, podendo haver manipulação do que se compreende por verdade, o que muitas vezes pode levar o emissor a sequer pensar acerca do conteúdo ou do impacto da mensagem. Portanto, da informação e dos documentos. Esse provavelmente será o caminho menos danoso para advertir sobre as causas e consequências que podem erigir as pseudomemórias, compreendidas como um construto baseado em informações falsa ou em *fake news*.

BIBLIOGRAFIA

Alfaro López, H. G. (2019). El profesional de la información ante la verdad y la falsedad informativas. In: Vargas, G. A. T.; Bajón, M. T. F. (Coord.). *Verdad y falsedad de la información*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2019.

Assmann, A. (2011). *Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Unicamp.

Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica. In: AGABEN, G. et all. *Sopa de Wuhan*. [S.l.]: ASPO, p. 67-78. Disponível em: <https://dialektika.org/wp-content/plugins/algori-pdf-viewer/dist/web/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fdialektika.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2020%2F04%2FSopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Recuperado em 02 de abril de 2020.

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. São Paulo; Zahar.

Berger, J. (2013). *Contagio: el poder del boca a boca en la comunicación viral*. Buenos Aires: Temas.

Blázquez Ochando, M. B. (2019) El problema de las noticias falsas: detección y contramedidas. In: VARGAS, G. A. T.; BAJÓN, M. T. F. (Coord.) *Verdad y falsedad de la información*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información. p. 13-44.

Bourdieu, P. (2004.). *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Canabarro, T. C. V. (2014). *Memória social em leite derramado, de Chico Buarque: uma alegoria da formação do Brasil moderno*. (Tese). Doutorado em Letras. Universidade Federal do Espírito Santo.

CANAL CIÊNCIAS CRIMINAIS: o portal jurídico de notícias e artigos voltados a esfera criminal. O Crime. [2018?]. Disponível em: <https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/569150377/a-utotutela-do-seculo-xxi-o-linchamento-de-fabiane-maria-de-jesus>. Recuperado em: 13 de jun. de 2020.

Carpaneaz, J. (2018). *Veja o passo a passo da notícia falsa que acabou em tragédia em Guarujá*. São Paulo: Folha Uol. 27 de set. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/09/veja-o-passo-a-passo-da-noticia-falsa-que-acabou-em-tragedia-em-guaruja.shtml>. Recuperado em: 13 de jun. de 2020.

CONSELHO NACIONAL DE ARQUIVOS (CONARQ). Câmara Técnica de documentos eletrônicos. (2011) *e-ARQ Brasil: modelo de requisitos para sistemas informatizados de gestão arquivística de documentos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

Gagnebin, J. M. (1997). *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*. *Estud. Av.*, 11(30), p.261-272. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-06631997000400009&script=sci_arttext&tlng=pt. Recuperado em: 05 mar. 2020.

Gil, A. C. (1987). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo, SP: Atlas, 1987.

Habermas, J. (2009). *Teoria da racionalidade e teoria da linguagem*. Lisboa: Edições 70. (Obras escolhidas de Jurgen Habermas, v.2).

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice,

JORNAL O FLUMINENSE. *Fake news sobre covid-19 usa nomes de hospital e Fiocruz*. Niterói, RJ. Disponível em: <https://www.ofluminense.com.br/cidades/34-niteroi/1664-fake-news-sobre-covid-19-usam-nomes-de-hospital-e-fiocruz>. Recuperado em: 13 de jun. de 2020

Lypovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.

Minayo, M. C. de S. (Org.). (2004). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Minayo, M. C. de S.; Sanches, O. (1993). Quantitativo qualitativo: oposição ou complementaridade. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), p. 239-262. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v9n3/02.pdf>. Recuperado em: 10 mar. 2020.

Morales Campos, E. (2018) Presentación. In: Morales Campos, E. (Coord.). *La posverdad y las noticias falsas: el uso ético de la información*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información. p. VII-XII.

Morin, E. (1986). *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Ortega, J. R. (2018). Comunicación interpelativa versus información validada. In: Campos Morales, E. *La posverdad y las noticias falsas: el uso ético de la información*. Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información. p. 3-28.

Petry, A. (2016). Mataram a mulher? A gênese do linchamento que chocou o Brasil. *Revista Veja*. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/especiais/linchamento-guaruja-fake-news-boato/>.

Recuperado em: 13 de jun. de 2020.

Proctor, R. (2008). Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study). In: Schiebinger, L.; Proctor, R. (Orgs.). *Agnotology: the making and unmaking of ignorance*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ricoeur, P. (1995). *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*.

Silveira, R. D. (2014). *Tribunal de Segurança Nacional: memórias mutiladas de prisões sem pena*. (Tese) Doutorado em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

Santaella, L. (2010) *A ecologia pluralista da comunicação: conectividade, mobilidade, ubiquidade*. São Paulo: Paulus, 2010.

Santos, H. M. dos; Flores, D. (2015) Repositórios digitais confiáveis para documentos arquivísticos: ponderações sobre a preservação em longo prazo. *Perspectivas em Ciência da Informação*, 20(2), p.198-218, abr./jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pci/v20n2/1413-9936-pci-20-02-00198.pdf>. Recuperado em: 23 de maio de 2020.

Técuatl Quechol, M. G. M. (2018). La información: entre la verdad y la posverdad. In: Campos Morales, E. *La posverdad y las noticias falsas: el uso ético de la información*. Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, p. 29-60.

Torres Vargas, G. A. (2019). Verdad y falsedad en la información: una mirada desde la investigación. In: Vargas, G. A. T.; Bajón, M. T. F. (Coord.). *Verdad y falsedad de la información*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, p. 3-12.

A PRESENÇA INDÍGENA EM CORUPÁ, BRASIL, A PARTIR DE MEMÓRIAS DOS DESCENDENTES DE IMIGRANTES GERMÂNICOS

Fabiane Heller

Universidade da Região de Joinville, Brasil

<http://orcid.org/0000-0001-7476-6699>

Dione da Rocha Bandeira

Universidade da Região de Joinville, Brasil

<http://orcid.org/0000-0002-5878-769X>

Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes

Universidade da Região de Joinville, Brasil

<http://orcid.org/0000-0002-5274-3338>

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo problematiza construções memorialísticas que demarquem as vivências e referenciem os povos indígenas e suas relações com o europeu colonizador, identificando as evidências que os registros formais subestimaram. Para tanto, são abordados aspectos da história de Corupá, município localizado no sul do Brasil, no Estado de Santa Catarina (Figura 1), que teve sua colonização implementada na segunda metade do século XIX, trazendo para a região imigrantes alemães, poloneses, italianos, belgas e suíços.

Esse processo de colonização abrangeu uma área bastante extensa, que hoje compõe diversos municípios, e foi cercado de inúmeros conflitos, principalmente com os indígenas, fato ainda pouco discutido na historiografia (Lavina, 1999; Machado, 2001; Santos, 1973), mas presente nas memórias de descendentes de imigrantes e em vestígios materiais diversos.

O Brasil possui uma população de aproximadamente 896 mil índios distribuídos entre 305 povos, o que corresponde a cerca de 0,475% da população brasileira de acordo com dados do Instituto Socioambiental [ISA] (2018). A povoação indígena no Sul do Brasil está

representada por dois troncos linguísticos: Macro Jê (Kaingang – no Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; Xokleng – em Santa Catarina) e Tupi-guarani (Guarani M'bya – em Santa Catarina; Guarani Nhandeva – no Rio Grande do Sul; Xetá – no Paraná).

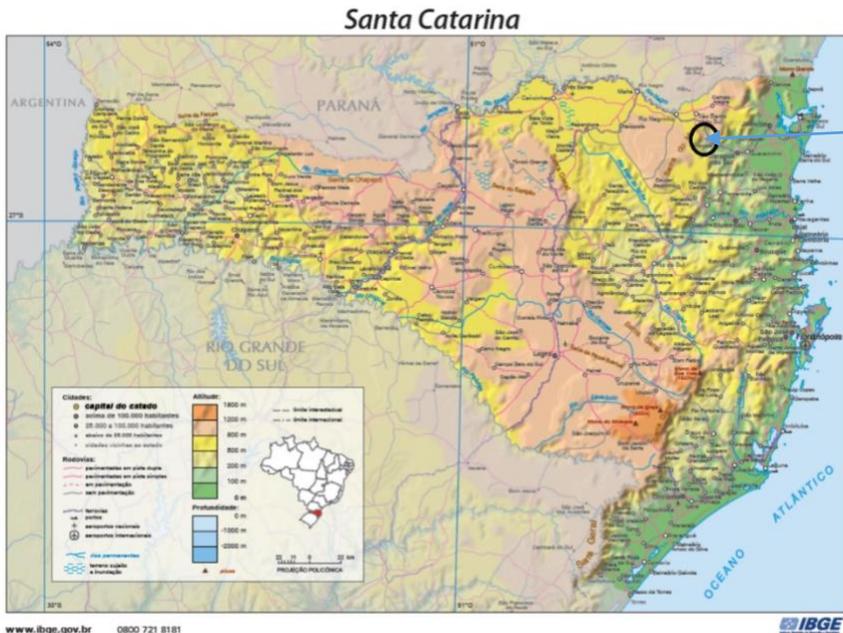


Figura 1. Mapa de Santa Catarina com localização do município de Corupá em destaque e de São Bento do Sul e Blumenau, citados neste capítulo. Fonte: Mapa Político de Santa Catarina. **IBGE**. Recuperado em 11 agosto de 2020 de <https://mapas.ibge.gov.br/escolares/ensino-medio/mapas-estaduais.html>.

Kormann (1985) relata que os índios que foram encontrados em Corupá eram botocudos ou Xoklengs, fato também confirmado pelos relatos orais, apesar de haver cerâmica e materiais líticos, em posse de alguns dos entrevistados, que indicam origem de etnias diferentes das citadas (Lavina, 1999; Machado, 2001). De acordo com Vieira (2004, p.20), “os Xoklengs eram nômades (nomadismo estacional), buscavam sua subsistência, separavam-se em grupos de caça de 30 a 50 indivíduos”. Já para o Estado de Santa Catarina,

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em seu último censo realizado em 2010, totalizou a população indígena em Santa Catarina em 16.041 pessoas. Nesse universo populacional estão incluídos os indígenas que vivem nas Terras Indígenas – TIs (zonas rurais) e aqueles que vivem nas cidades (zonas urbanas). (Brighenti, 2013, p.2)

Muitos conhecimentos, provenientes de povos indígenas, sobre medicamentos, plantas, animais, a floresta, costumes, hábitos de vida, formas de alimentação, medicina tradicional, religiosidade, aspectos que compõem as etnociências e as construções socioculturais desses povos são destacados como referências para os estudos da pluriculturalidade no Brasil. Entretanto, a historiografia, no caso de Corupá, não destaca a influência destes conhecimentos na cultura corupaense, mas muito mais a presença de bugreiros do que dos nativos. Os batedores do mato ou bugreiros são representados, pela historiografia, como caçadores de bugres, organizados em grupos para as caçadas:

A partir de Blumenau, organizados pelo próprio Dr. Blumenau, formaram-se então os Grupos Bugreiros. Esses grupos travavam muitas lutas e atacaram os índios. A tática deles era surpreender os índios e, durante o sono, degolá-los. Grupos inteiros assim foram dizimados. (Kormann, 1985, p.136)

De acordo com Kormann (1985, p.143), provavelmente os indígenas que em Corupá foram vistos inúmeras vezes, deveriam pertencer à etnia Xokleng e, segundo o historiador, “Estes botocudos, de nome Xokleng, eram só uma pequena tropa de viagem, talvez fugindo de Martinho Marcelino de Jesus”. Martinho Marcelino de Jesus era um conhecido e afamado bugreiro, contratado para afugentar e/ou exterminar os indígenas, assim descrito por Kormann (1985, p.136)

[...] Os índios lhe haviam dizimado a família; matando sua esposa e dois filhos. Martinho era

famoso. Trabalhou na região de Blumenau e sul do estado. Seu esquadrão da morte era composto de vinte e cinco pessoas que lhe eram totalmente juramentadas sob pena de morte sumária na floresta. No arquivo histórico de Blumenau existem listas de subscrições, em dinheiro, com o objetivo de financiar as expedições de Martinho Marcelino de Jesus que se tornou um verdadeiro profissional caçador de índios.

As expedições dos bugreiros (Figura 2) tinham o objetivo claro de caçar os indígenas, vivos ou mortos, e que eram apresentados como troféus aos contratantes.



Figura 2 - Expedições de bugreiros

Fonte: Santos, S. C. (1997, p.43). *Os índios Xokleng: Memória Visual*. Florianópolis: UFSC.

Justificativas para esses ataques não faltam na historiografia, já que foram baseadas em documentos produzidos pelos próprios colonos, cuja versão tem, claramente, apenas um dos lados evidenciados.

O colono Pietoch, morador à Rua Isabel Alto conta como ele e seu vizinho foram atacados e roubados pelos bugres: “o meu vizinho, de família brasileira,

cujo nome não me lembro mais, estava com machado no mato derrubando árvores para fazer uma roça. Durante este serviço foi atacado por um bugre, recebendo ferida na perna esquerda embaixo do joelho por uma flechada. Isto aconteceu no dia 10 de maio de 1912 às duas horas da tarde. Era justamente o momento quando eu ia seguindo o caminho para colher arroz na minha plantação. Ouvi gritos estranhos dos bugres perto do meu mato e em seguida tiros de arma de fogo, não sei quem é que atirou, talvez os próprios índios através das armas roubadas como tantas vezes acontecia. Imediatamente voltei para minha casa e mandei minha família para meu outro vizinho mais próximo, a meia hora do caminho, a família Möbins. Eu mesmo, munido com minha arma e acompanhado de minha mãe, me dirigi ao encontro do vizinho brasileiro para proteger a este e a nós. Na picada pelo mato ele já me veio ao encontro, sangrando na perna e diversos bugres o perseguindo. A minha primeira missão foi defender este ferido contra os ataques dos perseguidores. Até a chegada de socorro o alarme já fora dado pela família dos Möbins, eu tive de assistir este homem, caído no chão, perdendo sangue sem quase nada poder fazer por ele. Finalmente, mais ou menos às cinco horas da tarde vieram os colonos com uma carroça e levaram a vítima e parte dos meus haveres para um lugar mais seguro, mais povoado. (Kormann, 1985, p.141)

Publicações em jornais eram constantes, onde se reverberava o índio como resistente, hostil e não civilizado, o “bugre”, denominação de cunho pejorativo dada aos povos indígenas em geral.

Os jornais são fontes riquíssimas de informações sobre o indígena ou, melhor dizendo, informações fornecidas pelo outro que aqui é o não-indígena. Portanto, não estamos lidando com a história

indígena enquanto o que este pode documentar, escrever sobre si mesmo e até sobre o outro com quem entrava em contato. Mas sim, com um documento que historiciza este indígena, através do que o não-indígena escolheu escrever sobre ele. É o que se documentava num meio de comunicação de acesso exclusivo ao não-indígena naquele momento. São estes que, portanto, detêm o poder do discurso (Alves, 2000, p. 33).

A história do extermínio indígena foi mantida como o devir do progresso civilizatório e, portanto, verdadeira em seu propósito, subtraindo do indígena direitos de continuidade cultural. Para este propósito corroboram os registros, especialmente na região em que se deu esta pesquisa. E a ideia é reiterada quando, por vezes, os próprios descendentes de colonos entrevistados colocam o indígena como incivilizado e hostil, sem considerar suas práticas de sobrevivência e a força desta sociedade que se manteve durante décadas lutando por sua identidade e espaço. Teriam essas afirmações a intenção de não manchar a memória de seus ascendentes ou a história?

Esta pesquisa elenca elementos da memória de descendentes de colonizadores sobre os indígenas que habitavam Corupá, as quais, certamente, são construções influenciadas pelo tempo decorrido. Conforme Koselleck (2006), há tensões decorrentes entre o tempo de experiência e os horizontes de espera. Assim, as histórias narradas neste trabalho desvelam um cenário construído pelo olhar dos descendentes, os quais procuram ressignificar a imigração e o pioneirismo de seus ascendentes. Embora não seja objetivo desse texto confrontar os suportes documentais no processo em que se dão estas narrativas, é preciso que sejam interpretadas à luz da descontinuidade espontânea, em decorrência do tempo.

A pesquisa utilizou-se da metodologia da história oral, que permite acessar fragmentos de memórias relativos, principalmente, à presença de índios no município e às suas implicações durante e após a colonização. A localização dos indivíduos entrevistados se deu por informações, cedidas pelo avô de uma das autoras, morador de Corupá, na década de 1960, e que mostravam o trajeto usualmente utilizado por indígenas na região. Ao percorrer o trajeto, repetidamente citado

pelo avô, ainda em sua infância, e questionando os moradores sobre a presença indígena naquelas paragens, a pesquisadora localizou pessoas que afirmaram possuir informações sobre o assunto (Heller, 2015). Algumas dessas pessoas possuíam artefatos indígenas que foram encontrados em suas propriedades e concordaram em falar a respeito deles e das memórias que possuíam sobre eles. Foram localizadas e entrevistadas cinco pessoas: Renate Berthelsem (2015), neta de imigrante alemão, chegou a ver os indígenas e possuía vários objetos provenientes de sua cultura que foram encontrados nos terrenos de sua propriedade; Marlene Hofmann Corrêa (2015), nascida em 1948, neta de imigrantes alemães, assim como a senhora Renate, teve contato com os indígenas; Alice Gessner (2015), relatou as lembranças passadas pelo sogro, que também conviveu com indígenas em sua propriedade; Alessandro Machado (2015), também nascido e morador de Corupá, possui um acervo de cerca de mil objetos provenientes dos indígenas encontrados nas margens do Ribeirão dos Correias e Maria Joana Belarmino (2015), nascida em 1 de março de 1965 também em Corupá, ajudou com informações acerca de seu tataravô, personagem muito conhecida por todos e citada nas entrevistas da maioria, Ferreira. O instrumento de coleta de dados foi a entrevista semiestruturada com perguntas abertas, obtendo-se registros orais de forma a permitir o máximo de liberdade ao entrevistado, traduzindo-se em maior fidelidade ao estudo. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa, registrado na Plataforma Brasil, e as entrevistas foram gravadas, transcritas e autorizadas pelos entrevistados, sendo, posteriormente, doadas para o Laboratório de História Oral da Universidade da Região de Joinville.

Objetos da cultura material dos indígenas, encontrados e guardados pelos entrevistados, ao longo dos anos, assim como referências a lugares, próximos as suas moradias e que remontam à presença indígena, foram acionados durante as entrevistas com objetivo de estimular a memória. Sabe-se que a nossa percepção do mundo é altamente influenciada pelas imagens, no entanto, em alguns casos, o cenário descrito pelos entrevistados se ampara em espaços descritos por outras pessoas, no caso, seus ascendentes. Entende-se esse processo como a elaboração a partir de uma ressignificação, quer seja individual ou coletiva. Já a complexidade da teoria bergsoniana denota a atividade interagente entre cérebro e memória, e intenta

demonstrar de que forma ela influencia a relação que estabelecemos com o mundo material. Bergson afirma que as imagens que construímos do universo estão sempre em movimento e variam conforme nos aproximemos mais ou menos delas: “*Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo*”. (Bergson, 1999, p.12. Grifo do autor)

2 ENTRE HISTÓRIA E MEMÓRIA: A PRESENÇA INDÍGENA EM CORUPÁ

A reconstrução das memórias ou mesmo a construção delas leva os atores sociais a buscarem marcas que promovam estas recordações. Mas de onde elas decorrem? Como, especificamente, elas são construídas ou recuperadas? Entende-se que o movimento que dinamizou a expressão de memórias orais vividas ou ouvidas, foi acionado por imagens mentais, construídas paralelamente aos fatos narrados ou ainda, reconstruídas durante a narração.

Trata-se de recuperar uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica (Bergson, 1999, p.156)

Se parece haver da parte de Bergson uma inferência radical na noção de movimento ousa-se dizer que é o movimento o operador que entabula a relação entre as diversas imagens e devolve movimento às coisas. Os conceitos de tempo e espaço estão também diretamente relacionados a esta pesquisa, pois se busca desvendar as inferências das imagens que não remetem aos fatos em si, mas às suas lembranças. A imagem-lembrança reabre a discussão sobre a definição da imagem-movimento, ou seja, a maneira pela qual as pessoas se relacionam com as coisas do mundo, as condições psicológicas dessa relação, e o papel desempenhado pela memória.

Ora, se a imagem do passado se atualiza para servir ao presente, é possível inferir que esse mecanismo de evocação remeta à possibilidade dos entrevistados substituírem as imagens heroicas de desbravadores que tinham de seus ascendentes e de indígenas rejeitados por serem considerados cruéis e selvagens, por uma que os veja como grupo vitimado e dizimado pelo invasor europeu?

A evocação da memória pode ser vista como que uma anamnese referenciando fatos do passado que emergem no momento presente; desta forma, é preciso percebê-la como multidimensional. Ao se discutir aspectos alusivos à memória, sob o ponto de vista e caráter social, é necessário que se perceba que a dimensão da memória ultrapassa o plano individual, pois, segundo Halbwachs (1990), as memórias são construções dos grupos sociais, são eles que determinam o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada.

Nessa perspectiva, se os descendentes de colonizadores entrevistados forem considerados como um grupo social, também será preciso considerar a participação da memória individual na elaboração da coletiva, pois, segundo Halbwachs, existe a necessidade de um testemunho para que haja a memória do outro. De acordo com ele “o primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso” (Halbwachs, 2006, p. 29).

As narrativas remetem, ainda, ao fato de que a harmonia entre os testemunhos coincide com a afirmação de Halbwachs (1990, p. 30) que “Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos”

Não há uma subtração da memória individual ou a existência da memória coletiva em detrimento da memória individual, mas a transmutação para uma memória coletiva a partir do momento em que lembranças comuns remetem ao reforço de memórias individuais ou, ainda, que as memórias coletivas são inferências consensuais de lembranças e memórias individuais.

O que se percebe nos relatos dos entrevistados é a certeza da existência dos indígenas na história de Corupá/SC e cujos registros estão associados à bravura do colonizador. O que houve com os indígenas ou o seu destino não ocupa lugar de destaque nessas lembranças. Como Candau (2011, p. 33) assevera: “A parte da

lembrança que é verbalizada (a evocação) não é a totalidade da lembrança”. Fabiane Heller (2015) salienta que as conversas entre vizinhos e conhecidos a respeito das ocorrências dos tempos passados, mantinham vivas as memórias e, geralmente, evidenciavam os feitos de seus ascendentes, sem a preocupação com a sociedade composta pelos indígenas. A evocação destas lembranças parece confirmar o que diz Candau (2011, pp. 34-35): “Ocorre uma espécie de ratificação de um registro do trabalho de construção de uma realidade memorial”.

Dessa forma, não é de se estranhar que boa parte das memórias dos entrevistados salienta as dificuldades dos colonizadores. Marlene Hoffmann Corrêa, descendente de colonizadores que se instalaram no bairro Bomplandt, destacou as dificuldades pelas quais seus antepassados passaram quando ali chegaram:

O meu bisavô seria August Knoll, que a gente ouvia dos nossos avós e mesmo da minha mãe que falava que vieram como colonizadores de Corupá, mas eu não posso, assim, detalhar de que forma aconteceu, como foi, quando. Eram europeus, acho que deve ter sido muito difícil porque a vovó, por exemplo, falava muito como eles vinham de São Francisco a cavalo, tinham que buscar alimentos, tudo pelo meio do mato, então isso se tornava difícil, foi difícil. Tudo foi difícil para eles, fácil não foi, de forma nenhuma, né? Mas, enfim, eles enfrentaram todas as dificuldades pra se instalar, se fixar, como um povo desbravador, bastante corajoso. Eles se instalaram no que hoje é a localidade de Bomplandt, o nome inclusive é por causa de um alemão que veio desbravar, que descobriu. E também o rio Humboldt, que é em função de um pesquisador e desbravador que veio pra cá e em função disso o nome da localidade e do rio. (Corrêa, 2015)

No caso dos descendentes dos colonizadores de Corupá, a memória evocada remete a todo o processo de colonização, evidenciando-se a relação com o que é memorável para a história heroica do europeu colonizador do município, tantas vezes repetida,

construída e reconstruída na coletividade com a função de manter um passado já apropriado pelos moradores locais mais antigos.

Entre o grupo de pessoas entrevistadas, há uma referência forte em relação ao que Renate Berthelsem (2015) pudesse relatar, haja vista o fato de ser a moradora de mais idade no local e por ter presenciado, segundo seus próprios relatos, a passagem de famílias indígenas, por tê-los visto muito de perto. Alice Gessner destaca: “A Renate deve ter contado... a Renate pode dizer...” (Gessner, 2015).

Outro aspecto importante alude às representações de tais fatos e registros. Como os entrevistados representam as sociedades estudadas, tanto a de seus ascendentes como as indígenas. Os registros documentais da época, que poderiam influenciar as memórias dos entrevistados, bem como o único livro sobre a história da cidade (Kormann, 1985) não foram acessados por eles, portanto não exerceram influência sobre suas memórias e opiniões a respeito do ocorrido. O que os entrevistados relatam se deve, prioritariamente, às suas memórias, de acordo com o que foi visto ou com o que lhes fora contado. Ainda assim, não há unanimidade nas interpretações de alguns fatos. A morte de um colono, conhecido como Ferreira, é um dos fatos que vários entrevistados citaram, mas de maneiras diferentes. De acordo com Candau (2011, p. 36), “mesmo que suponhamos que as representações relativas a esses atos de memória são corretamente comunicadas e transmitidas, nada nos permite afirmar que são compartilhadas”.

Conhecido morador do “Sertão”, Ferreira saía para caçar (índios ou um pássaro) e por esse motivo fora morto pelos indígenas na frente de seus próprios filhos. Alice Gessner, em cuja propriedade está, supostamente, enterrado o corpo de Ferreira, relata:

Porque eles mataram aquele homem era de manhã cedo, né? Porque ele foi caçar e estava esperando, queria matar um jacu, né? E só por isso eles pegaram o jacu e o homem ficou bravo e brigou e mataram ele com facão, cortaram em pedacinhos. Só por via do jacu e só por via disso enterraram ele lá, os índios (Gessner, 2015).

Renate Berthelsem (2015) denotou tristeza ao relatar o fato que também não presenciou, mas que lhe fora contado, ficando seu tom de voz quase inaudível quando descreveu a morte de Ferreira, uma pessoa que “matava índios”:

Sim, lá...ele matava! Ele matava índios e naquela vez pegaram ele aqui em cima, eles estavam perto, daí ele disse para os filhos: vão pra casa, vão correr porque eu não venho mais. E mesmo mataram ele. Assim sempre falaram. E daí as crianças fugiram e no outro dia, ele tava cortado...em pedaços. Mas dizem, como eu, estavam com raiva e então daí pegaram ele. Ele morava no Sertão e estava aqui caçando, isso! Nesses morros, do outro lado do rio, bem, bem lá em cima na Tifa do Palmitos (Berthelsem, 2015).

A tataraneta de Ferreira, Maria Joana Belarmino, também relatou o que ouviu de sua mãe a respeito do ocorrido com o bisavô dela:

É, a princípio lembro vagamente, a mãe comentava quando eu era criança que o bisavô dela, mais conhecido como Coronel Ferreira, ele foi picado pelos índios, ou sei lá naquele momento a gente não tinha muita noção do que significava isso, mas agora a gente tem outro entendimento. Eu lembro vagamente que a mãe falava que ele foi assassinado e que várias vezes ele foi enterrado e eles tiravam do túmulo e desenterravam novamente. E teve uma vez que eles picaram ele em vários pedaços, daí essa é a única coisa que eu lembro, que a gente era muito criança. A mãe e a família contam que ele roubou duas crianças dos índios e levou pra doação em Joinville, daí esse foi um dos grandes motivos e fora essa situação que ele era uma pessoa muito ruim, muito vingativo com os índios. Ele tinha, sei lá, uma vingança ou sei lá, uma forma de agir com os índios

lá que ele sempre fazia maldade ou sei lá o que podia significar aquilo, mas ele sempre se comprometia em atos não muito corretos com os índios. Ele foi um dos colonizadores de Corupá, ele comprava mantimentos, ia a Curitiba comprava mantimentos e vinha e vendia pra Corupá, Jaraguá e também levava coisas daqui, da colônia para vender pra lá. No município de Corupá com certeza existiram indígenas (Belarmino, 2015).

Matador de índios, raptor de crianças ou um simples caçador de pássaros, Ferreira está presente, mas de formas diferentes, na memória de muitos. De acordo com Candau (2011, p. 36),

Enfim, mesmo que exista em uma determinada sociedade um conjunto de lembranças compartilhadas pelos seus membros, as sequências individuais de evocação dessas lembranças serão possivelmente diferentes, levando em consideração as escolhas que cada cérebro pode fazer do grande número de combinações da totalidade de sequências.

Os colonizadores, de acordo com a entrevistada Renate Berthelsem, tentavam encaminhar os indígenas para longe de suas casas:

A gente escutava que eles tavam lá no Sertão, algumas vezes a gente escutava que eles estavam. Os que moravam aqui no começo falavam tudo em alemão. Eles todos escutavam que eles, os índios, matavam gente. E daí o jeito era mandar eles prá longe, né, pro morro de onde eles vieram. Mas sem matar, só empurrando eles porque não se falavam porque eles não entendiam alemão. Fazer o quê? (Berthelsem, 2015).

A justificativa dada pela Senhora Renate para o fato de terem que “afastar” os indígenas era porque não conseguiam se comunicar,

“porque não se falavam porque eles não entendiam alemão” e também pelo medo, pois “escutavam” que eles “matavam gente”. Possivelmente a expressão “Mas sem matar” deve ter sido acrescentada à sua narrativa em um processo de ressignificação do que seria mais acertado ser feito nos dias atuais.

De acordo com Kormann (1985, p.140), a criação do Posto Indígena Duque de Caxias, em 1914, em território, na época, pertencente à Blumenau, traria a tão esperada segurança aos imigrantes e, conseqüentemente o desaparecimento dos indígenas em terras corupaenses. Fato que, segundo as memórias dos entrevistados, não ocorreu.

3 CULTURA MATERIAL INDÍGENA NA CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS

Artefatos indígenas encontrados em território corupaense, principalmente nas propriedades dos entrevistados, colaboraram para a ativação de memórias. Pontas de flechas, machadinhas, afiadores e preparadores de flechas e mãos de pilão foram guardados e conservados como troféus, por muitos anos, pelos próprios entrevistados ou por seus ascendentes e são utilizados como provas cabais das histórias que envolvem suas famílias aos indígenas. Da mesma forma, os relatos que definem os locais e a forma como foram encontrados, sua utilização e procedência são muito semelhantes. Todos os entrevistados afirmam que os objetos foram encontrados nos locais descritos como passagem dos indígenas e que eles estão em sua posse por representarem a prova do que passaram seus ascendentes nos momentos de colonização do município. Embora esses mesmos objetos possam ser provas do que passaram os indígenas com a invasão do seu território, certamente esse lado dos acontecimentos não faz parte de suas memórias, nem mesmo das ressignificações que possam ter ocorrido ao longo do tempo. De acordo com Candau (2011, p. 37):

Quando uma representação mental é comunicada de um indivíduo a outro – a maior parte permanece própria a um indivíduo – ela se transforma em representação pública. Se esta tem um aspecto material evidente, a descrição desse aspecto deixa na

obscuridade o essencial, o fato de que esses traços materiais são interpretáveis, são capazes de representar algo para alguém. A representação pública, memorizada, é, portanto, transformada em representação mental, é a priori inacessível.

Cabe destacar as evidências da ancoragem mnemônica que se deu através dos objetos, evidências de locais, fotos e lembranças outras que eram denunciadas em riqueza de detalhes enquanto a mente trabalhava a favor do levante imagético como que para impactar a consciência da veracidade dos relatos apresentados. Quando questionada a respeito de evidências da cultura indígena em sua posse, Renate Berthelsem (2015) apresentou várias peças e destacou que as mantém com muito cuidado, que são relíquias das quais não se desfaz, embora colecionadores já tenham lhe oferecido valores significativos pelas peças. Quando indagada sobre qual o valor das mesmas, ela reflete e comenta que são a prova de que sua memória não é uma mentira.

Pois é, pois é! Se você vê isso tudo, você sabe que o que eu conto é verdade. Isso não serve para nada, mas é muito importante porque prova o que a gente viu também. Isso, isso! Foi encontrado porque eles deixaram por aí e não levaram. Não sei por que não levaram, mas a gente guardou e cuida disso. Eu não quero dar pra ninguém, quero que fique com a minha família porque é da minha família. Foi achado aqui, então tem que ficar aqui. Isso são dos índios, mas está aqui. E eles também tinham o seu jeito de fazer as coisas e isso mostra o jeito que eles tinham. Isso, isso! É assim que eles faziam as coisas deles. E a minha família sabe que essas coisas são da família. O que eu conto eles já ouviram, até o Miro viu e essas coisas mostram isso. Eles podem ver! (Berthelsem, 2015).

Candau (2011, p. 45), destaca, acerca da constituição da memória coletiva no interior das famílias:

De fato, cada vez que no interior de um grupo restrito as memórias individuais querem e podem se abrir facilmente umas às outras, como nos casos em que existe uma “escuta compartilhada” visando os mesmos objetos (por exemplo, monumentos, comemorações, lugares que terão o papel de “ponto de apoio”, de “sementes de recordação”), percebe-se então uma focalização cultural e homogeneização parcial das representações do passado, processo que permite supor um compartilhamento da memória em porções maiores ou menores.

Em várias narrativas, Renate Berthelsem (2015) indica referenciais de sua memória, quer sejam os objetos, os locais, ou ainda a junção dos dois. E os apresenta de forma natural, porém insistente, procurando mostrar que há evidências de seus relatos. Dos diferentes materiais apresentados (Figuras 3 e 4), percebeu-se a constância de impressões causadas, ou, dito de outra forma, percebeu-se que os materiais referenciam partes das memórias narradas. E a ligação com estes denuncia a necessidade de comparar a memória ao objeto material. A confirmação dessas memórias dá-se, no entendimento da entrevistada, ancorada no que dela pode ser provado. E, para tanto, o pertencimento, embora os objetos apresentados não representem aspectos da cultura de seu povo e sim do indígena, assumem um valor tão expressivo quanto aqueles que remetem ao que lhes denuncia a tradição germânica, presente nas residências tais como quadros dos ascendentes, aspectos da cultura evidentes nas construções, nas louças, nas expressões e objetos de decoração.

Os objetos, como pontas de flechas, machadinhas, e cerâmica pertencentes à família de Renate Berthelsem e apresentados nas Figuras 3 e 4, ainda carecem de reconhecimento e identificação apropriada, pois podem remeter a comunidades indígenas de épocas e etnias diferentes.

Os objetos pertencentes a Renate Berthelsem são conhecidos pelos vizinhos. Alice Gessner (2015) ao ser entrevistada recomendou que os objetos encontrados nas terras dos Berthelsem e arredores fossem vistos, assim como a árvore que está próxima do local de

sepultamento do Ferreira. Não comentou sobre os objetos expostos em sua casa e que teriam sido de seus ascendentes germânicos, senão quando fora indagada a respeito, embora sem ênfase maior a quaisquer dos objetos: “Isso todos têm. São dos avós e a gente guarda, mas todos têm”.



Figura 3 – Pontas de flechas indígenas encontradas em Corupá, no terreno de Renate Berthelsem, s.d.



Figura 4- Pontas de flechas indígenas e mãos de pilão encontradas em Corupá, no terreno de Renate Berthelsem, s.d.

É como se esta parte da memória já estivesse naturalmente conservada, como se as próprias tradições e a questão genética dessem conta de rememorar aquilo que se lhes apresenta como sinal social e identitário. Já a parte que remete ao outro e que não fora vivida por todos os germânicos, esta sim, precisa ser rememorada.

Ao final, a memória coletiva segue as leis das memórias individuais que, permanentemente, mais ou menos influenciada pelos marcos de pensamento e experiência da sociedade global, se reúnem e se dividem, se encontram e se perdem, se separam e se confundem, se aproximam e se distanciam, múltiplas combinações que formam, assim, configurações memoriais mais ou menos estáveis, duráveis e homogêneas. (Candau, 2011, p. 49)

Observa-se nas entrevistas o imbricamento das culturas, já que o indígena é rememorado de forma enfática e os objetos de sua cultura foram mantidos como prova do contato ocorrido, mesmo que seja para comprovar a agressividade “do outro”. Marlene Corrêa também possuía objetos comprobatórios de sua fala, mas se perderam ao longo do tempo... “Sempre se falava bastante sobre os indígenas nessa região ali, inclusive se achava, né, vestígios, que seriam as flechinhas, panelinhas, as machadinhas. Inclusive eu tinha muito disso e se perdeu” (Corrêa, 2015). E continuou reforçando o que disseram outros entrevistados, evidenciou a cultura material indígena como prova da existência deles e elogiou a qualidade daqueles objetos, da perfeição e cuidado com que eram feitos.

Enfim, com certeza existia indígenas em Corupá. Pelo fato de você encontrar tantos objetos que pertenciam a eles, que foram fabricados artesanalmente por eles, né? Porque se você, como eu, tinha várias pecinhas, flechas, a gente não imagina, sem ferramentas, sem a tecnologia que existe hoje, a perfeição daquilo. Era impressionante, porque eu acho que para cada tipo de flechas existia

uma finalidade pra ela, era diferente o formato, a ponta, eu acho que deve ter existido muito pela quantidade que se achou. Infelizmente eu não tenho como comprovar porque isso se perdeu. (Corrêa, 2015)

E, neste sentido, concorda-se com Candau (2011, p. 50) quando afirma que “A memória coletiva, como a identidade da qual ela é o combustível, não existe se não diferencialmente, em sua relação sempre mutável mantida com o outro”.

4 DESCRIÇÕES DO “OUTRO”

As descrições feitas acerca dos indígenas, provenientes das memórias dos descendentes de colonos, demonstram as diferenças observadas pelos europeus e que, certamente os caracterizavam em suas falas: possuíam a pele escura, andavam nus, usavam armas.

Tinha uma família que morava até um pouco longe da nossa residência, que chamavam de bugres mansos. Inclusive eles tinham bastantes características de bugres na cor, no cabelo, na fisionomia. Chamavam de mansos porque eles se relacionavam bem com a gente, mas moravam no meio do mato, viviam a base das coisas que plantavam, pediam porque tinham bastantes filhos, netos. Enfim, era uma família bastante grande e até hoje tem descendentes deles que vivem aqui em Corupá. Eu estou com 67 anos e acho que os velhos, velhos mesmo, ainda viviam até 1975 em Corupá. (Corrêa, 2015)

Esse depoimento mostra, também, que a presença indígena em Corupá perpassa grande parte do século XX, chegando até a década de 1970 pelo menos. Renate Berthelsen (2015) reforçou essa afirmação quando declarou que os indígenas estiveram livres e vivendo em gruposté, no mínimo, o ano de 1959, lembrando quando seu filho, então com quatro anos, encontrou-se com indígenas sem o saber:

E o rapaz tinha ido pra cá e aí ele disse depois que lá na atafona lá eles tavam comendo cana. E então eu disse pra ele: você sabe quem era isso? Isso são índios. Não, ele disse! Eu disse: sim, isso eram índios. Ai, meu Deus! Ele não sabia. Se ele sabia que tem índios (risos) por nada ele ia lá (Berthelsen, 2015).

Essas afirmações contrariam a data de 1914 apontada por Kormann (1985) como a referente ao desaparecimento dos indígenas de Corupá.

Ainda apresentando as características dos indígenas, Marlene Hoffmann Corrêa afirmou que eles eram curiosos e, muitas vezes, se apossavam de bens dos colonos e seus descendentes.

[...] Eles também tinham uma mania interessante, acho que gostavam tanto dos bichinhos que se eles encontrassem um cachorrinho na rua, achavam que era perdido e levavam. A gente às vezes tinha que estar correndo atrás deles, porque eles achavam um cipó, uma corda, um capim mais forte, enfim qualquer coisa e levavam junto. (Corrêa, 2015)

Os locais apontados nas entrevistas, Bomplandt, Garajuva, Rio Novo, Ribeirão dos Correias, Sertão, Isabel, Tifa dos Palmitos, como possíveis moradas ou locais de estadia mais longa dos indígenas que em Corupá viveram, são mantidos nas memórias das pessoas e, conforme os relatos apresentados, parecem servir de âncoras para que não se apague da história o que foi vivido. E, de acordo com os relatos teria sido próximo a estes locais, a fonte do acervo que hoje é mantido e apresentado como prova de que ali viveram indígenas.

A Figura 5 mostra um trecho do Ribeirão dos Correias, localidade próxima à Lomba dos Bugres onde o morador Alessandro Machado relata que encontrou pontas de flechas e inúmeras outras peças que somam um acervo de aproximadamente mil peças. Segundo o entrevistado, as imediações do referido rio também seriam locais de passagem dos indígenas.

Isso tudo foi encontrado ali na Lomba, que era o local onde eles passavam, era o caminho deles. Inclusive tem um pote, uma panela, não sei tipo uma cerâmica que ainda está lá. Lá no mato mesmo, meio enterrado. E essas coisas todas, o monte de flechas e peças foram achadas assim, na terra. São muitas peças, que a gente guardou porque isso são provas. Mas deixa lá, já teve pessoas que queriam levar, mas a gente quer guardar assim, porque foi achado aqui e guardando a gente tem as provas do que aconteceu. E na beira do rio eles também andavam por aí tudo. (Machado, 2015)



Figura 5 - Trecho do Ribeirão Correias, em Corupá

De acordo com Santos (1973, p.258),

Ao saltarem da condição de nômades-caçadores, para a de sedentários, os Xoklengs tiveram de sofrer uma mudança fundamental em seu sistema adaptativo, tornando-se agricultores. É evidente que isto não ocorreu nos dias imediatos que se seguiram a pacificação. O processo de mudança, embora brusco, realmente levou anos para ser aceito pelos indígenas.

A organização cultural dos Xokleng em muito diferia a do colonizador, o cacicado, por exemplo, remetia ao posto de chefe da tribo, não por questões sociais, mas pelo exemplo de bravura. A recorrência às memórias individuais ou de grupo parecem depender de fatores que contribuem para que uma lembrança venha à tona.

Desta forma, a constituição da memória de um indivíduo representa a combinação das memórias dos grupos dos quais ele participa e sofre influência. No caso dos descendentes dos colonizadores de Corupá, o destino dos povos indígenas não mereceu atenção especial em suas lembranças, entretanto o processo de colonização, no que remete às dificuldades, às lutas, à coragem do europeu, parece ter sido construído ou, no mínimo reforçado pelo coletivo. Se a memória no caso dos descendentes dos colonizadores está ancorada no vivido por seus ascendentes sem que, necessariamente estivessem os descendentes presentes, a construção/reconstrução das narrativas sobre este passado, assim como o esquecimento e o temor ao esquecimento também estiveram pautados nos discursos advindos das memórias apresentadas. As entrevistas feitas denotam parte da necessidade de lembrar, assim como de provar o que está sendo dito, ou o “dever de memória” que, segundo Ricoeur (2007, p.48) “[...] consiste essencialmente em dever de não esquecer”.

Nessa perspectiva, parece que através de uma releitura do passado elaborada no presente, as identidades dos descendentes dos colonizadores são evocadas em meio a elementos diacríticos de pertencimento ao ambiente e ao histórico do colonizador. Ao embasar a pesquisa com a discussão sobre a questão da memória compreende-se que os processos de construção ou reconstrução destas memórias aprimoram o processo de produção do sentido de memória coletiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os recortes temporais propostos neste texto permitiriam que a história indígena fosse levantada ainda com uma certa riqueza de detalhes, considerando que os fatos se deram em períodos não tão distantes do presente. Nesta lógica, entende-se que o pressuposto de dar voz ao oprimido emergiu, ainda que através das memórias “do outro”. As fontes orais constituem objeto de reflexão e a possibilidade de contestação ou afirmação de registros escritos e, conseqüentemente, daquela que foi considerada história oficial durante décadas. Buscar dos próprios indígenas suas versões acerca do processo, da vida antes e após o confronto, traria à tona novas narrativas, novos significados de valor e interesse substancial acerca deste povo. Se por meio dos cânones acadêmicos ou pelas versões

orais, o fato é que há histórias a serem compreendidas e pautadas. Sem prescindir das diversas fontes, porém considerando a história oral como possibilidade para confrontar as fontes “oficiais”, diferentes lógicas podem emergir e elementos e eventos novos podem sobrepor-se ao contado pela voz do colonizador. Possíveis ambiguidades, diferentes protagonistas, onde o próprio sentido de alteridade tende a não convergir com o que até então está posto na história de Corupá. O espectro ambiente de “pacificação” precisa ser atentado sob o olhar de outros pesquisadores. Este é um campo amplo, que demanda uma pesquisa mais apurada, mas que merece ser construída.

As narrativas e a cultura material preservada impactam a perspectiva histórica construída a partir de meros nexos causais da linearidade histórica, pois o devir destes fragmentos, mesmo que esparsos, não de mover novos movimentos e pesquisas onde outras lembranças permitam que se empreendam, simultaneamente, reafirmação de identidades e pertencimentos. A descontinuidade não desabona o momento histórico, assim como a perspectiva progressista que colocava o indígena como sujeito natural ao desaparecimento por conta do progresso e processo civilizatório não se sobrepõe ao sentido de pertencimento evidenciado no relato oral, o qual nesta pesquisa abrangeu o descendente do colonizador, mas antevê as possibilidades de uma ampla discussão quando da possibilidade de ouvir a voz do indígena. O *ethos* deste povo não pode simplesmente ser resumido a um sentimento de distintividade, sucumbir ao sabor ufanista do europeu ou ainda emergir com um propósito meramente historiográfico. Desdobramentos da colonialidade, do saber e do lugar dos povos indígenas nas sociedades nacionais, além de seus direitos, garantidos na legislação nacional, constituem muitas das pesquisas acadêmicas já desenvolvidas e por desenvolver.

REFERÊNCIAS

Entrevistas orais

Belarmino, M. J. (2015, outubro 28). Indígenas em Corupá. Entrevistada por Fabiane Heller. Corupá. 1 fita Microcassete MC-60. Acervo Laboratório de História Oral da Univille.

Berthelsem, R. (2015, novembro 9). Indígenas em Corupá. Entrevistada por Fabiane Heller. Corupá. 1 fita Microcassete MC-60. Acervo Laboratório de História Oral da Univille.

Corrêa, M. H. (2015, outubro 16). Indígenas em Corupá. Entrevistada por Fabiane Heller. Corupá. 1 fita Microcassete MC-60. Acervo Laboratório de História Oral da Univille.

Gessner, A. (2015, agosto 25). Indígenas em Corupá. Entrevistada por Fabiane Heller. Corupá. 1 fita Microcassete MC-60. Acervo Laboratório de História Oral da Univille.

Machado, A. (2015, agosto 25) Indígenas em Corupá. Entrevistada por Fabiane Heller. Corupá. 1 fita Microcassete MC-60. Acervo Laboratório de História Oral da Univille.

Bibliográficas

Alves, R. M. (2000) *Se mostram de novo os bugres: abordagens da imprensa catarinense sobre o indígena (1900-1914)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Bergson, H. (1999). *Matéria e memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. (2a ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Brighenti, C. A.(2013). *Povos indígenas em Santa Catarina*. Recuperado em 11 agosto, 2020 de <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf>.

Candau, J. (2011) *Memória e identidade*. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto.

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice.

Halbwachs, M. (2006). *A Memória Coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro.

Heller, F. (2015). *As memórias orais de Corupá, terra dos Xokleng e Kaingang: uma literatura a ser construída a partir de olhares dos descendentes dos colonizadores*. Dissertação de Mestrado, Universidade da Região de Joinville, Joinville, Santa Catarina, Brasil.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena*. Recuperado em 11 agosto, 2020 de Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Corupá: Histórico*. Recuperado em 11 agosto 2020 de Kormann, J. (1985). *Hansa Humboldt ontem, hoje Corupá*. Florianópolis: s.n.

Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Lavina, R. (1999). Indígenas de Santa Catarina: história de povos invisíveis. In: A. Brancher (Org.). *História de Santa Catarina. Estudos contemporâneos*. (pp.73-83). Florianópolis: Letras Contemporâneas.

Machado, P. P. (2001). Bugres, tropeiros e birivas: aspectos do povoamento do planalto serrano. In: A. Brancher & S.M.F. Arend (Orgs). *História de Santa Catarina no século XIX*. (pp.11-31). Florianópolis: Editora da UFSC.

Instituto Socioambiental. (2018). *No Brasil Atual. Quem são? Povos indígenas no Brasil*.

Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alan François. São Paulo: Unicamp.

Santos, S. C. (1973). *Índios e Brancos no Sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.

Santos, S. C. (1997). *Os índios Xokleng: Memória Visual*. Florianópolis: UFSC.

Vieira, E. (2004). *Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng*. Dissertação Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

ISBN 978-989-8797-50-6