UNIVERDIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DIVERSITAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HUMANIDADES, DIREITOS E OUTRAS LEGITIMIDADES

JAIR DE ALMEIDA JUNIOR

# BR 1500: O CAMINHO DA CONSTRUÇÃO DO BRASIL
**(Versão Corrigida)**

São Paulo

2017

JAIR DE ALMEIDA JUNIOR

# BR 1500: O Caminho da Construção do Brasil

(Versão Corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

**Orientadora**: Profa. Dra. Margarida Maria Moura.

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A447b

Almeida Junior, Jair de
BR 1500: O Caminho da Construção do Brasil / Jair de Almeida Junior ; orientadora Margarida Maria Moura. - São Paulo, 2017.
565 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Interdisciplinar.

1. Mobilidade. 2. Interculturalidade. 3. Construção. 4. Paulistânia. 5. Brasil. I. Moura, Margarida Maria, orient. II. Título.

ALMEIDA JR., Jair. *BR 1500: o caminho da transformação do Brasil.* Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.


## RESUMO

Esta tese é sobre a mobilidade que construiu o Brasil desde o período anterior à colonização: é o que chamamos de *trans*-formação. O trabalho percorre a cronologia da construção do país tal qual o conhecemos hoje. Inicia-se com uma abordagem teórica, tratando das culturas em movimento, destacando a mobilidade como básica para a própria existência humana em sua relação com o ambiente. O caminho da *trans*-formação do Brasil começa com as várias culturas ameríndias, de forma especial, os tupis, devido à marcha "nacional" que empreenderam mesmo antes da chegada por portugueses. Os europeus encontraram um país já "descoberto". Percebem-se que elementos ecológicos/ambientais e as guerras foram preponderantes para a mobilidade tupi. Então, chega a invasão portuguesa. Aborda-se a interculturalidade lusitana a partir dos fatores que levaram à sua formação. Os portugueses trazem os escravos africanos. Analisam-se as diversas áfricas que desembarcaram no Brasil pelo tráfico de escravos. Dessa forma se evidenciará um dos mais importantes produtos das três matrizes multiculturais (as ameríndias, a portuguesa e as africanas) que *trans*-formaram o Brasil: o bandeirante. As bandeiras dependiam essencialmente das três vertentes culturais, mestiçadas e/ou separadamente. Percorreram quase toda a extensão do território nacional. Seguiram-nos os monçoneiros, especialmente no ressuprimento de vilas estabelecidas pela exploração do ouro. Também os missionários católicos, de forma especial, os jesuítas, colaboraram com a *trans*-formação do Brasil. Por fim, toma-se o lócus Sorocaba como exemplo de uma interculturalidade brasileira já *trans*-formada, destacando o tropeirismo, a feira de muares, e a experiência intercultural de dois ilustres personagens: o primeiro pastor protestante brasileiro, Rev. José Manoel da Conceição, e o primeiro dos "monges" do Contestado, João Maria de Agostini.



Palavras-chave: mobilidade, interculturalidade, *trans*-formação, Paulistânia, Brasil.

ALMEIDA JR., Jair. *BR 1500: the path of build of Brazil.* Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.


## ABSTRACT

This thesis is about the mobility that built Brazil from the period before colonization: this is what we call transformation. The work goes through the construction chronology of the country as we know it today. It begins with a theoretical approach, dealing with the cultures in movement, highlighting the mobility as basic for the human existence itself in its relationship with the environment. The path of Brazil's transformation begins with the various Amerindian cultures, especially the Tupi, because of the "national" march they undertook even before the arrival of the Portuguese. Europeans have found an already "discovered" country, with all geographical landscape already named. It is perceived that ecological / environmental elements and wars were preponderant for Tupi mobility. Then, the Portuguese invasion arrives. The Lusitanian interculturality is approached from the factors that led to its formation. The Portuguese bring the African slaves. It's possible to analyze the various "Áfricas" that have landed in Brazil for the slave traffic. In this way, one of the most important products of the three multicultural matrices (Amerindian, Portuguese and African) that transforms Brazil will become evident: the bandeirante. The bandeiras depended essentially on the three cultural strands, mestizo and / or separately. They traveled almost the entire length of the national territory. Monsoons followed us, especially in the resupply of villages established by the exploitation of gold. Also, the Catholic missionaries, especially the Jesuits, collaborated in the transformation of Brazil. Finally, the Sorocaba locus is taken as an example of an already trans- formed Brazilian interculturality, highlighting the tropeirismo, the muares fair, and the intercultural experience of two illustrious characters: the first Protestant Brazilian pastor, Rev. José Manoel da Conceição, and the first of the "monks" of the Contestado, João Maria de Agostini.



Keywords: mobility, interculturality, trans-formation, Paulistânia, Brazil.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, profa. Dra. Margarida Maria Moura, pela disposição e a atenção em me acompanhar em todo curso;

Agradeço à Capes pela bolsa que muito me ajudou na aquisição de material;

Agradeço a todos os professores do Diversitas pelo conhecimento repartido;

Agradeço aos eminentes professores da banca por sua disposição em participar deste trabalho.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS ..... 6
CAPÍTULO 1 ..... 10
CULTURA EM TRANS-FORMAÇÃO ..... 10
I. PRELIMINARES ..... 10
II CULTURA E COLONIZAÇÃO ..... 10
III. CULTURAS EM MOVIMENTO ..... 14
III.1 Cultura e Mobilidade ..... 14
III.2 Cultura Relacional ..... 27
III.3 Cultura e Natureza ..... 36
IV. HIBRIDAÇÃO ..... 38
IV.1 Mestiçagem x hibridação ..... 39
IV.2 Hibridação biológica x hibridação cultural ..... 41
V. O DIÁLOGO NEM SEMPRE AMISTOSO DAS CULTURAS ..... 47
V.1 O Relacionamento das Culturas na Individualidade ..... 47
V.2 Relacionamentos Entre Culturas na Coletividade ..... 60
VI. CULTURA CONTEMPORÂNEA ..... 67
VI.1 Homem Estacionado: circulação de informações ..... 68
VI.2 Domínio, Oficialização e Mercantilização do Conhecimento ..... 69
VI.3 Mobilidade atual mais complexa ..... 71
VI.4 Fronteira e Urbanização: Conceitos Fundamentais à Mobilidade Atual ..... 72
VI.5 Obsolescência dos Termos Antigos ..... 77
VII. IDENTIDADE E CULTURA ..... 78
VII.1 Tendência de Globalização da Identidade ..... 79
VII.2 Identidade: Alteridade e Pertencimento ..... 81
VII.3 Dimensão Existencial da Identidade ..... 83
CAPÍTULO 2 ..... 90
A MARCHA DOS TUPIS E GUARANIS ..... 90
I. PRELIMINARES ..... 90
II. EM OUTRA DIMENSÃO ..... 90
II.1 O Brasil Antes dos descobrimentos ..... 90
III. O BRASIL DE 1500 ..... 94
III.1. A Identidade Indígena Amalgamada ..... 94

III.2 Os Ameríndios e a Colonização ..... 98
III.3 Causas do Desaparecimento das Nações Indígenas ..... 100
IV. A QUASE "ONIPRESENÇA" DA CULTURA TUPI ..... 104
IV.1 As Línguas do Tronco Tupi-Guarani ..... 105
IV.2 Integração Ecológica ..... 107
IV.3 Ausência de Monumentos ..... 117
V. MESTIÇOS ..... 119
V.1 A Independência e a Mobilidade do Mestiço ..... 121
VI. A FAMÍLIA INDÍGENA ..... 123
VII. ASPECTOS RELIGIOSOS E EPISTEMOLÓGICOS ..... 129
VII.1 Lendas e Tradições ..... 129
VII.2 Religião Tupi-guarani ..... 131
VIII A MOBILIDADE TUPI-GUARANI ..... 157
VIII.1 Os Guaranis ..... 158
IX. A NECESSIDADE DE EQUILÍBRIO SÓCIO-ECOLÓGICO ..... 166
X. SOCIEDADES GUERREIRAS: CAUSAS DE MOBILIDADE ..... 169
X.1 A Importância das Armas ..... 170
X.2 A importância do tempo ..... 172
X.3 Estranho, logo, inimigo ..... 173
X.4 A Função da Guerra ..... 174
X.5 Cultura de Guerra ..... 179
X.6 A Guerra não tinha um fim em si mesma ..... 183
X.7 Uma Questão Cultural ..... 192
CAPÍTULO 3 ..... 196
A VIA PORTUGUESA ..... 196
I. PRELIMINARES ..... 196
II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS ..... 196
III ASPECTOS HISTÓRICOS ..... 197
III.1 A História Portuguesa Antes de Cristo ..... 197
IV. NOTÁVEIS RELACIONADOS A PORTUGAL ..... 200
IV.1 O Profeta Jonas ..... 200
IV.2 Hércules em Portugal ..... 202
IV.3 Aníbal em Portugal ..... 202
V. SOB O DOMÍNIO DE ROMA ..... 204
V.1 A Presença Romana em Portugal ..... 204
VI. A DOMINAÇÃO GERMÂNICA ..... 210

VII. A LUA SE TORNA "CRESCENTE" ..... 212
VII.1 Contribuição Árabe ..... 213
VIII. PORTUGAL E A REVOLUÇÃO DOS MARES ..... 214
VIII.1 – O Medo dos Mares ..... 215
VIII.2 Dificuldade de um Império Marítimo ..... 216
IX. NASCE PORTUGAL E O MUNDO MODERNO ..... 227
IX.1 Portugal e os Templários ..... 228
IX.2 Contribuição dos Bernardos ..... 229
X. DOM HENRIQUE: UM CAPÍTULO À PARTE ..... 231
X.1 O Controverso D. Henrique ..... 231
XI. PORTUGAL E A ESCRAVIDÃO ..... 238
XI.1 Olhar do português para o negro ..... 239
XI.2 Escravidão e Capitalismo ..... 242
XI.3 A presença africana em Portugal ..... 245
XI.4 A Presença Africana no Biótipo Português ..... 246
XI.5 Colombo aprendeu com os Portugueses ..... 249
XI.6 O Chamado Africano ..... 250
XI.7 Empunhando a Cruz e a Espada ..... 251
XI.8 Entrepostos e Fortalezas ..... 262
XI.9 Descobrimentos e as Atividades na África ..... 263
XI.10 Invasores e competidores ..... 266
XII A QUESTÃO ABOLICIONISTA EM PORTUGAL ..... 267
CAPÍTULO 4 ..... 271
A DIÁSPORA AFRICANA ..... 271
I. PRELIMINARES ..... 271
II. A QUESTÃO DA ESCRAVIDÃO ..... 272
III. AS MUITAS CULTURAS AFRICANAS ..... 275
III.1 Identidade Continental ..... 276
IV. O TRÁFICO ..... 279
IV.1 Rota e Logística ..... 279
IV.2 Escravidão sem Tráfico ..... 281
IV.3 As Culturas do Tráfico ..... 282
IV.4 Conversão na Marra ..... 296
V. OS NÚMEROS DO TRÁFICO ..... 300
VI. FORMAS DE RESISTÊNCIA ..... 305
VI.1 "Benefícios" Legais ..... 306

VI.2 O “Jogo” da Escravidão ..... 309
VII. CRIMINALIDADE ESCRAVA ..... 311
VII.1 Fugas e suicídios ..... 314
VII.2 Revoltas ..... 319
VII.3 Revolta Malês ..... 322
VIII. QUILOMBOS ..... 325
VIII.1 Mestiçagem ..... 327
VIII.2 Quilombos Suburbanos ..... 328
VIII.3 Defesas ..... 330
VIII.4 Modelo Social Africano ..... 331
VIII.5 Repressão ..... 332
VIII.6 Motivações religiosas ..... 333
VIII.7 Mocambos no Grão-Pará e no Maranhão ..... 334
VIII.8 Mocambos no Rio de Janeiro ..... 336
VIII.9 Mocambos em São Paulo ..... 338
VIII.10 Mocambos em Minas e Goiás ..... 339
VIII.11 Mocambos da Bahia ..... 340
VIII.12 Mocambos em Pernambuco ..... 340
VIII.13 Quilombo dos Palmares ..... 341
IX. EXCURSO SOBRE A ESCRAVIDÃO ..... 342
IX.1 A Escravidão em São Paulo ..... 345
X. O GRANDE MEDO ..... 351
X.1 A Notícia de um quilombo ..... 353
X.2 Boatos ..... 354
XI LEGADOS CULTURAIS DA ÁFRICA NO BRASIL ..... 355
XI.1 Língua ..... 355
XI.2 Religião ..... 356
XI.3 Artes ..... 357
CAPÍTULO 5 ..... 359
EXPANSÃO E TRANS-FORMAÇÃO DO BRASIL ..... 359
I. PRELIMINARES ..... 359
II. MISSIONÁRIOS CATÓLICOS ..... 359
II.1 A Necessária Adaptação ..... 360
II.2 “Paraguaização” do Brasil ..... 362
II.3 Contribuição para a Expansão ..... 363
II.4 (Des)Ordens Católicas ..... 368

III. A TRANS-FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA ..... 370
IV. OS MÓBEIS BANDEIRANTES ..... 375
IV.1 Fenômeno Sociocultural ..... 376
IV.2 O Chamado dos Sertões ..... 381
IV.3 A Trans-Formação do Planalto Paulista ..... 398
IV.4 A Composição da Bandeira ..... 400
IV.5 Classificação das Bandeiras ..... 408
V. MONÇÕES ..... 411
CAPÍTULO 6 ..... 418
FIXAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO BRASIL ..... 418
I. PRELIMINARES ..... 418
II. ASPECTOS HISTÓRICOS DE SOROCABA/IPANEMA ..... 419
II.1 Ipanema ..... 420
II.2 Sorocaba ..... 425
III. SOCIEDADE CAIPIRA ..... 436
III.1 O Campesinato ..... 436
III.2 O Homem Pobre ..... 467
IV. A CIVILIZAÇÃO CAIPIRA ..... 481
IV.1 Aspectos Culturais ..... 497
V. DUAS EXPERIÊNCIAS INTERCULTURAIS ..... 504
V.1 Dois “Ilustres” Moradores de Ipanema ..... 505
V.2 Identidade na Interculturalidade ..... 520
CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 546
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 554

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Brasil é um pais *trans*-cultural. Isso significa dizer que por ele transita culturas em relacionamento – culturas em movimento. De Norte a Sul, Leste a Oeste, a multiculturalidade convive com a interculturalidade. Há regionalismos e traços culturais marcantes e predominantes nas diferentes regiões brasileiras. No entanto, há uma cultura ampla, cujo dossel abarca todas as expressões culturais, fazendo com que o cidadão se sinta brasileiro em qualquer lugar do país. Isso é o que se chama pertencimento. Os conceitos morais que ainda resistem na sociedade brasileira são oriundos do catolicismo que foi implantado pelos portugueses quando desembarcaram nas brancas praias brasileiras. A influência católica ainda é muito presente, embora fortemente secularizada, especialmente nos grandes centros. Mas mesmo na boca do ateu e de adeptos de outros troncos religiosos, sempre estará o nome de um santo: São Paulo, Santo André, São Bernardo, isso quando não se faz referência aos Santos, tomando como exemplo apenas as áreas adjacentes à capital paulista. Nas ambulâncias há cruzes, bem como nos cemitérios. Casamentos religiosos ainda são praticados, muitos deles completamente esvaziados de qualquer desejo religioso por parte dos cônjuges. Além disso, há os feriados religiosos que lembram a crença que foi implantada aqui pelos colonizadores.

Essa cultura portuguesa católica abriu-se de tal forma, que assumiu contornos muito diferentes daqueles da época da colonização. A sociedade tornou-se liberal e secular. A cultura se movimenta hoje por todo território nacional não apenas tendo os sujeitos como veículos, mas principalmente a mídia. Por meio de televisões e, especialmente, de smartphones e computadores, acessa-se não apenas os rincões do Brasil, mas todo o mundo. Facilmente se assimila conceitos alternativos às suas matrizes culturais. Em todas as áreas, na música, na dança, na culinária, a tudo o brasileiro se liga. Certamente, não queremos dizer com isso que assimilará todo tipo de influência cultural a que for exposto, mas sim que tem facilidade para reter, sem "escrúpulos", conceitos e práticas diferentes daqueles que conhecem em sua própria cultura. Sua abertura inclui a mestiçagem. Tal hibridismo é visceral e inato ao brasileiro desde a sua origem.

Deve-se reparar a peculiar "simpatia" do povo brasileiro. Ele é naturalmente acolhedor, devido às suas características culturais, ou melhor, multi e interculturais. O país que foi produto de múltiplas culturas em mútua interação, ameríndias, africanas e portuguesa (lembrando que esta já é fruto direto de hibridismo), tem fronteiras definidas, mas porosas o suficiente para aceitar elementos culturais dos mais variados, mesmo

inteiramente diferentes e sem pontos de contato, como por exemplo, os orientais. Merece registro o fato de que a maior colônia japonesa se encontra no Brasil. Atualmente, muitos coreanos, bolivianos e chineses, estão se transferindo para cá, isso porque, de modo geral, todos os estrangeiros sentem-se acolhidos nesta terra *trans*cultural. Vale lembrar que o símbolo maior do Brasil no mundo, o Cristo Redentor, tem exatamente esse significado. Outrora ícone religioso, hoje secularizou-se em imagem de acolhimento e do bem que se procura e espera. De braços abertos voltado para o mar, estende o seu abraço ao que chega de outro país, promovendo e incentivando a interculturalidade.

A partir dessas constatações, esta tese, inscrita na Linha de Pesquisa "Diversidades, intolerâncias e conflitos", do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, procura investigar as culturas em movimento que construíram o Brasil, a saber: as ameríndias, a portuguesa e as africanas, percebendo a importância da mobilidade para a formação da cultura nacional. Partiremos de "prolegômenos", onde examinaremos algumas teorias culturais.

A cultura, que se confunde com a própria vida, é construída no movimento. Tudo o que é vivo se move. Desde o sangue que não para de correr nas veias, até os espermatozoides que viajam para encontrar o óvulo de uma mulher, há um "congestionamento" da vida que pede passagem, enquanto o tempo lhe é benevolente. As linhas que se desenrolam e seguem o seu curso, sendo de vários tipos, espessuras e colorações, emaranharam-se produzindo vários nós de existência, relacionamentos e experiência. No coletivo, representam trocas e mútua construção, pois verdadeiramente trabalhamos na construção uns dos outros. A vida humana deve ser entendida em sua interação com o meio no qual cada ser está indissoluvelmente ligado. A compreensão se dá pela percepção de coisas e sujeitos. Não fazemos análises descritivas das coisas e pessoas com as quais nos relacionamos. Nós simplesmente as percebemos como seres ou coisas que são. A cultura deve ser assim concebida, como uma existência que deixa seu rastro no espaço, progredindo como linha, se embaraçando em relacionamentos por onde quer que passe. Ela é relacional, não simplesmente analítica, percebendo o mundo em seu contínuo movimento.

No primeiro capítulo, tratamos desse tema, mostrando ainda como as culturas mantém diálogos nem sempre amistosos. Verdadeiramente, assumem papel predatório, submetendo e "alimentando-se" de outras, impondo costumes e valores, como aconteceu,

via-de-regra, na colonização. Destacam-se ainda os muitos hibridismos que ocorreram e ocorrem ainda hoje. Certamente, há diferenças, principalmente no que se refere à mobilidade. Enquanto os quinhentistas portugueses tinham que navegar mar bravio para "cruzar fronteiras", expondo-se a diversos perigos, hoje isso é feito, na maior parte das vezes, sem sair do país, nem mesmo da cidade ou da própria casa. Por meio da mídia, são as informações que se movem, levando conhecimentos das mais diversas áreas, imagens, valores financeiros para os quatro cantos do mundo.

No segundo capítulo, inicia-se a exposição do caminho da *trans*-formação do Brasil que se deu por meio de diversos fatores históricos que se entreteceram para gerar a paisagem sociocultural brasileira. Abordar-se-á a cultura ameríndia, especialmente a marcha dos tupis. Fatores ecológicos contribuíram para isso. Uma vez que o sustento daquelas sociedades era baseado na coleta, na caça e na pesca, dependiam da abundância de víveres para habitar um espaço. No entanto, exploravam-no até esgotar os recursos naturais, transferindo-se depois para novas localidades. Outros grupos humanos de tribos irmãs ou rivais comumente exploravam o mesmo meio, o que impunha ainda maior desgaste ao ambiente. A guerra também os impulsionava à mobilidade. Era comum grupos de guerreiros se locomoverem a distâncias consideráveis para aprisionar inimigos. Grandes percursos eram também trilhados comumente em caso de guerra. Por fim, havia a busca de Terra Sem Males, um paraíso de abundância que poderia ser alcançado pelos vivos. Muitos grupos saíram em marcha à procura do lugar idílico.

No capítulo três falamos da cultura portuguesa, arquiteta do Brasil de hoje. Foram os lusos que colonizaram o país, que se mestiçaram com os ameríndios, e que trouxeram os africanos para cá. Foram suas atitudes que ensejaram o Brasil que vivemos hoje. Como dissemos acima, a cultura portuguesa que chegou aqui pode ser resumida em uma única palavra: catolicismo. Estrutura cultural hegemônica em Portugal ainda hoje, muito mais o era naquela época. As cruzes dos Templários, estampadas nas velas das embarcações portuguesas, anunciavam a origem fortemente religiosa daquele país, que tem sua origem fortemente ligada à tal ordem religiosa militar. Destaca-se a mobilidade portuguesa, especialmente por seus meios navais.

No capítulo quatro tratamos das muitas Áfricas que foram traficadas para o Brasil. Embora mobilidade forçada, uma vez em solo brasileiro, fugas produziram diversas comunidades de quilombos e mocambos, influenciando com suas várias culturas a interculturalidade brasileira. A *trans*-formação do Brasil avança célere.

No capítulo cinco, tratamos do resultado direto da hibridação portuguesa ameríndia principalmente, mas também com o africano secundariamente: o bandeirante. Paulista, tendo como ponto de partida o interior de São Paulo, valeu-se da mobilidade do ameríndio e do sedentarismo do africano para alcançar estrondoso sucesso em suas campanhas, quer fosse para a preção dos ameríndios, quer fosse para a descoberta e extração do ouro. Os monçoneiros seguiram os seus passos no ressuprimento das localidades distantes abertas pelo trabalho bandeirante. Fator da expansão do Brasil, que não poderia ficar de fora, são os missionários católicos, de forma especial, os jesuítas. Assim como os bandeirantes, espalharam-se pelos quatro cantos da área que hoje corresponde ao território nacional, cuidando de índios e fundando povoados.

Por fim, chegamos a Sorocaba, lócus escolhido como exemplo da cultura brasileira já formada, mostrando-se fortemente multi e intercultural. Seu lugar estratégico, de entroncamento entre os que subiam do Sul e os que desciam de Minas Gerais e de algumas regiões do Nordeste, agregava vertentes culturais das mais diversas. Além dos três troncos culturais que temos citado, havia ainda a concorrência de estrangeiros, como os alemães que trabalhavam na fundição em Ipanema. Trataremos também das vidas de dois personagens importantes para o panorama religioso brasileiro: José Manoel da Conceição, primeiro pastor protestante brasileiro, e João Maria de Agostini, primeiro monge do Contestado. Averiguaremos como viveram a interculturalidade naquela sociedade.

Ao final, acreditamos que ficará demonstrado que o Brasil foi *trans*-formado pela mobilidade de diversos agentes, que não apenas lhe legaram território continental, mas uma *inter*cultura aberta para o mundo.

# CAPÍTULO 1

# CULTURA EM *TRANS*-FORMAÇÃO

## I. PRELIMINARES

O homem que se desloca no tempo e espaço move-se produzindo e vivendo cultura. Vida é movimento no pulsar do coração, no trânsito das ideias, nos sentimentos que vão e vem, nos movimentos físicos e, até mesmo, no lento processo de crescimento dos corpos e das plantas. A capacidade cognitiva de aprender, reproduzir e desenvolver conceitos e práticas expressa o que é a existência humana. "BR 1500 – O Caminho da *Trans*-formação do Brasil" alude ao ano em que os portugueses resolveram explorar o que achavam que a nova terra lhes podia oferecer. É fato que o Brasil já existia, mas inteira e completamente diferente do que se tornaria com a chegada do europeu, e depois, do africano. Tudo foi feito no movimento dos corpos, das ondas e das vontades. A existência que se move deixando rastro na história é o que entendemos como o processo de *trans*-formação do Brasil. É "trans", porque é calcado e produto das mobilidades. Não se assemelha à edificação de um edifício, parado e monolítico, mas a um organismo que é móbil, dinâmico e evolutivo. Como organismo, o Brasil cultural e social é vivo, se reproduz e se modifica. Vejamos a seguir a ligação entre colonização e vida. Colonizar estabelece "rastros de vida".

## II CULTURA E COLONIZAÇÃO

Alfredo Bosi nos traz um estudo interessante sobre a ideia de "colonização", mostrando, a partir do latim, o seu sentido mais completo. Segundo ele, *colo* é a raiz comum da qual se derivam *cultura, culto e colonização*. Tal fica ainda mais claro quando percebemos que o seu particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus.* Na antiga Roma, continua Bosi, *colo* estava ligado primordialmente à presença na terra, primeiramente com o sentido de *eu moro, eu ocupo a terra*, e, depois, como uma continuidade com essa ideia: *eu trabalho, eu cultivo o campo*. Também ligado ao termo está à origem de *incola*, isto é, o habitante. O *inquilinus* é o que reside em terreno que não lhe pertence. Outro termo correlato é *agricola* que, semanticamente liga-se a outro grupo contando trabalho. *Colo*, considerado como verbo no presente, tem em seu bojo o movimento, algo transitivo e incompleto: "É o movimento que passa, ou passava, de um

agente para um objeto". Entende-se assim que a raiz *colo*, reconhecida em *colônia* como o espaço que vai se ocupando, é também um povo que se pode subjugar e colocar ao seu serviço. Por sua vez, *colonus* é aquele que trabalha o campo no lugar de seu proprietário, uma espécie de rendeiro (Bosi, 1992, p. 11).

Geralmente, conforme nos explica Bosi, a tipificação do processo de colonização tradicionalmente indica dois métodos: o que especifica estritamente o povoamento do espaço e outro que indica a exploração dos recursos naturais. Percebe-se assim que as duas formas estão contidas na ideia romana de colonizar no habitar e no cultivar, que se diferenciam, a princípio, no "deslocamento que os agentes sociais fazem do seu modo de vida para outro onde irão exercer a capacidade de lavrar ou fazer lavrar o solo alheio". Destarte, o emigrante *incola* transforma-se em *colonus* (Bosi, 1992, p. 12).

É muito interessante o arrazoado de Bosi demonstrando que, sempre que há deslocamento que objetiva colonização, como uma espécie de princípio universal das sociedades humanas, "a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política" são reproduzidas e potencializadas. O domínio estrutural é enrijecido ainda mais pela vontade do conquistador de alcançar seu objetivo, alimentado pelo tom épico no risco e na aventura. Assim: "A colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares" (Bosi, 1992, p. 12).

Permeia todos os tipos de processos ou formas de colonização a imposição da dominação. Assim, o sentido de *tomar conta de*¸ ideal primordial de *colo*, denota não apenas a ideia de *cuidar*, mas ainda de *mandar*. É possível que o colonizador não queira ver impingida a si a face rude e sisuda de um conquistador, preferindo perpetrar a lembrança de um desbravador, povoador ou descobridor. É provável que, em primeiro momento, conseguisse passar por um pioneiro. Sabe-se, por exemplo, que em 1556, momento em que as notícias das grandes colonizações ibéricas circulavam por toda Europa, foi decretado na Espanha a proibição do uso dos termos *conquista* e *conquistadores*. Deveriam ser trocados respectivamente por *descubrimiento* e *pobladores*. Ambos têm como centro a conotação de "colonos" (Bosi, 1992, p. 12).

É importante compreender que toda colonização não é fruto simplesmente de uma migração, mas a busca de solução de carências e conflitos vivenciados no lugar de origem e a busca por reassumir domínio sobre a natureza e o outro, por meio do estabelecimento de novas e favoráveis condições (Bosi, 1992, p. 13).

As formas nominais do verbo: *cultus* e *cultura*, obrigam-nos a um deslocamento do "já" para situações mediadas por ideias passadas e futuras. Preteritamente, *cultus* implicava o terreno já desmatado e utilizado para plantio pelas gerações anteriores. O termo aponta não apenas para aquilo que foi feito através das eras, mas especialmente o resultado do labor já assimilado à terra, o ato de cultivar e o resultado de imensuráveis labores. Por isso, Bosi explica, esse substantivo, que é também um verbo, tem conteúdo muito mais denso e "vivido" do que a referência a apenas um trabalho presente. A expressão *ager cultus* denota "lavra", encontrando equivalente em nosso *roçado*, juntando em seu sentido o labor planejado e constante à qualidade alcançada, aglutinando a ela o sentimento de quem fala. Destarte, *cultus* indica que o grupo social que foi capaz de produzir seu próprio mantimento mostra nisso que já possui memória: "Processo e produto convêm no mesmo signo" (Bosi, 1992, p. 13). Estabelece-se assim a memória do trabalho como real expectativa para se alcançar resultados planejados para novos labores.

Referindo-se a *cultus* como substantivo, pode ainda ser aplicado ao *culto dos mortos*, uma primitiva forma de religião, invocando, lembrando ou afastando os que já se foram. Dessa forma, é importante unir os significados desse substantivo/verbo que destaca a ligação indissolúvel do ser humano à terra, que alimenta os vivos e abriga os mortos: "*cultus* (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado; *cultus* (2): o que se trabalha sob a terra; culto, enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados" (Bosi, 1992, pp. 14, 15). É por meio da mediação simbólica que as experiências atuais de um grupo se ligam ao seu passado. Dessa forma, há, para isso, gestos, músicas, coreografias, cerimônias, rezas, o dito que invoca e evoca. Na antiguidade, tudo isso era litúrgico, essencialmente religioso, a conexão entre o presente e o passado que é trazido, por aqueles meios, de volta: "A esfera do culto, com sua constante reatualização das origens e dos ancestrais, afirma-se como um outro universal das sociedades humanas juntamente com a luta pelos meios materiais de vida e as consequentes relações de poder implícitas, literal e metaforicamente, na forma ativa de *colo* (Bosi, 1992, p. 15).

A colonização deve ser percebida como um projeto totalizante que tem suas forças motrizes atreladas ao sentido do *colo*. É ocupação de novo solo e a exploração dos seus recursos, dominando os seus habitantes originais. No entanto, não é tarefa apenas de vivos, mas também de mortos. Os vivos vivem em linha com os seus antepassados, trazendo-os na memória e na linguagem. Assim como um ser humano não inicia sua existência de um "zero existencial", pois vale-se da vida e do conhecimento daqueles que

viveram antes dele, também atuam como incentivadores e cooperadores "*in memorian*" daqueles que vivem, e isso, em ambos os lados: colonizadores e colonizados:

> Mortos bifronte, é bem verdade: servem de aguilhão ou de escudo nas lutas ferozes do cotidiano, mas podem intervir no teatro dos crimes com vozes doloridas de censura e remorso. Santiago de Compostela excita os *matamoros* nas lutas da reconquista ibérica; a Cruz vencedora do Crescente será chantada na terra do pau-brasil, e subjugará os tupis, mas, em nome da mesma cruz, haverá quem peça liberdade para os índios e misericórdia para os negros. O culto celebrado nas missões jesuíticas dos Sete Povos será igualmente rezado pelos bandeirantes, que, ungidos por seus capelães, irão massacrá-los sem piedade. Atenderá o Deus dos missionários e dos profetas pelo mesmo nome que o deus guerreiro e dos fariseus? A questão nodal é saber como cada grupo em situação lê a Escritura, e interpreta, do ângulo da sua prática, os discursos universalizantes da religião (Bosi, 1992, pp. 15, 16).

Os símbolos religiosos, suas cerimônias e narrativas de criação, queda e salvação funcionam como "estrutura de plausibilidade", recompondo como unidade a experiência humana cindida por divisões econômicas e sociais, subjugada por hierarquias de poder (Bosi, 1992, p. 16).

Relacionado a *cultum*, que é forma nominal latina derivada de *colo*, advém também o particípio que especifica futuro: *culturus*, ou seja, aquilo que vai se cultivar, aquilo que se trabalhará. Como substantivo, indica, basicamente, a labuta do solo, a agri-cultura, feita desde a infância. Por isso, liga-se com o termo grego *paideia*. Tal significado geral permanece até os dias atuais: "Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional do processo". Quando aparece com a terminação *urus*, como em *culturus*, dá o sentido do provir e do movimento em sua direção. Nas sociedades mais citadinas, assumiu o sentido de condição de vida mais digna, uma espécie de ideia de todas as classes e grupos. Por isso, "cultura" exige uma consciência coletiva atuante, que faz parir os planos futuros da madre temporal do presente – verdadeira dimensão de projeto (Bosi, 1992, p. 16).

Certamente, deve-se evitar a oposição entre cultura e a *natureza*, como se a História fosse, tão-somente, o "progresso das técnicas e desenvolvimento das forças produtivas". O século XVIII marca a aproximação e, às vezes, fusão dos conceitos de *cultura* e *progresso* (Bosi, 1992, p. 18).

Segundo Bosi, merece ser tratada à parte a questão do culto aos mortos, que é comum ao africano, ao ameríndio e ao católico popular, sob o formato de culto aos santos:

> O morto é, a um só tempo, o outro absoluto fechado no seu silêncio imutável, posto fora da luta econômica, e aquela imagem familiar que ronda a casa dos vivos: chamada, poderá dar o consolo bem-vindo nas agruras do presente. Para conjurar a sua força, a comunidade abre um círculo de rituais e orações que não substituem (antes, consagram) as técnicas do cotidiano. Trabalho manual e culto não se excluem sem se contrapõem nos estilos de vida tradicionais, completam-se mutuamente. *Ora et labora* é o lema da Ordem de São Bento, uma das primeiras comunidades monásticas da Idade Média (Bosi, 1992, p. 19).

Certamente, fica claro o porquê de cultura e religião serem vistas como sinônimas em vários aspectos, especialmente na ótica antropológica: é o rastro que deixam as vidas no plano da existência. Na religião e na cultura, mortos e vivos *trans*-formaram o Brasil. A colonização, em si mesma, foi ato *trans*-formador e idealizador do Brasil que vivemos hoje, na produção da cultura resultante da integração dos modelos de vida de tantos povos.

## III. CULTURAS EM MOVIMENTO

Em nosso estudo, exploraremos a mobilidade como um dos principais fatores de construção cultural, algo que é visto especialmente no Brasil, no caráter móbil dos ameríndios, do português, dos africanos, e depois deles, dos bandeirantes e missionários católicos.

### III.1 Cultura e Mobilidade

A cultura existe como resultado de muitos movimentos, dentre eles, a própria mobilidade de seus atores. Alguém que, em nossos dias, defende essa ideia é Tim Ingold. Para ele, não há nada mais vazio do que a conotação de "espaço" para denotar o mundo em que vivemos. Referindo-se a esse conceito, diz: "De todos os termos que usamos para descrever o mundo em que vivemos, trata-se do mais abstrato, do mais vazio, do mais destacado das realidades da vida e da experiência". Segundo os biólogos, argumenta, o lugar de existência dos organismos são *ambientes*, não o espaço e, certamente, os seres humanos são organismos (Ingold, 2015, p. 215).

> Ao longo da história, seja como caçadores e coletores, agricultores ou pastores de gado, as pessoas têm tirado o sustento da *terra*, e não do

> espaço. Os agricultores plantam suas culturas na *terra*, não do espaço, e as colhem dos *campos*, não do espaço. Seus animais pastam *pastagens*, não espaço. Viajantes atravessam o *país*, e não o espaço, e quando andam ou ficam em pé, eles plantam os pés no *chão*, não no espaço. Pintores armam seus cavaletes na *paisagem*, não no espaço. Quando estamos em casa, estamos *dentro de casa*, não no espaço, e quando vamos ao ar livre estamos *a céu aberto*, não no espaço. Lançando os olhos para cima, vemos o *céu*, não o espaço, e em um dia ventoso sentimos o *ar*, não o espaço. O espaço é nada, e porque é nada não pode ser realmente habitado (Ingold, 2015, p. 215).

Ingold conclui que a descrição de mundo tão abstrata quanto a que critica é consequência daquilo que chama de "lógica da inversão", que "transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais está encerrada". Dessa forma, a vida é vista como algo dentro das pessoas que ocupam o mundo, mas, segundo o autor, "estritamente falando, não o *habitam*". A ocupação do mundo, ao invés de sua habitação, mostra apenas um conteúdo de coisas existentes, desligado das coisas que ocorrem e se sucedem. É um mundo de simples espaço (Ingold, 2015, p. 215).

### *III.1.1 O Conceito de Lugar*

Ingold confessa não ter nenhuma objeção ao conceito de "lugar". Novamente, reconhece problema quando o termo é associado a "espaço", quando se argumenta que os lugares existem *no espaço*. Explica que os defensores dessa correlação percebem haver uma ligação indissolúvel entre os dois conceitos, como se a vida só pudesse se processar *em* lugares. Certamente, não significaria que passamos a vida em um lugar apenas. Ingold ilustra com seu próprio quotidiano, que em apenas um dia, transita em todos os cômodos de sua casa. Como se não bastasse, diariamente abandona a reclusão do lar para ir ao escritório e outros lugares de trabalho, sendo comum também passar por alguma loja. No entanto, explica o autor, os filósofos do lugar respondem a essas diversas mudanças, argumentando que os lugares seriam como várias órbitas nas quais gravitamos, passando de uma para outra na medida em que alternamos nossas tarefas e experiências diárias.

> A isso os filósofos do lugar respondem que, obviamente, os lugares existem como bonecas russas em muitos níveis em uma série aninhada, e que a qualquer nível que possamos selecionar, um lugar é responsável tanto por conter um número de lugares de nível inferior quanto de ser contido, ao lado de outros lugares nesse nível, dentro de um nível mais alto. Assim, a minha casa, como um lugar, contém os lugares menores

> compostos pelos quartos e pelo jardim, e está contida dentro dos lugares maiores do meu bairro e da minha cidade natal (Ingold, 2015, p. 216).

Segundo Ingold, somente um filósofo enxergaria toda sua casa a partir da sala de estar. O homem comum desvelará cada cômodo "relacionalmente", isto é, à medida que necessitar passar em cada um deles, alternando percursos e experiências sensoriais segundo aquilo que a vida requer no momento. Segundo a visão dos filósofos do lugar, ao impor diversos níveis à experiência humana com os lugares, faz com que cada passo dado não seja uma progressão em um caminho, mas um deslocamento para cima ou para baixo. Quanto mais se sobe, ou, quanto mais o *espaço* se alarga, este conceito vai se tornando mais e mais abstrato, faltando base suficiente para reconhecer nessa vastidão, um *lugar*. Analogamente, a volta de uma viagem para casa torna-se um vertiginoso e nauseante afunilamento do vivido. Fica também a impressão de que, tratando-se de grandes percursos, há "um refinamento progressivo da escala espacial, de todos os lugares para algum lugar, ou do espaço para o lugar (Ingold, 2015, p. 217). Abrindo uma carta em sua sala de estar (*living room*, em inglês), o filósofo

> pode fazer uma pausa para refletir sobre como os conceitos de "vida" e de "sala" vieram a ser conjugados na denominação desta área de sua casa. No vernáculo inglês a palavra "sala", neste contexto, significa simplesmente uma parte interior do edifício cercada por paredes, piso e teto. E "vida" abrange um conjunto de atividades internas comuns que seriam realizadas pelos ocupantes desta sala particular. Mas, como Kenneth Olwig apontou, quando os termos "vida" e "sala" são unidos em alemão, eles produzem um conceito totalmente diferente, qual seja o de *lebensraum* (2002:3). Aqui, o significado de vida aproxima-se do que Martin Heidegger identificou como o sentido fundamental do habitar: não a ocupação de um mundo já construído, mas o processo mesmo de habitar a Terra. A vida, neste sentido, é vivida ao ar livre, em vez de estar contida dentro das estruturas do ambiente construído (Heidegger, 1971). Por conseguinte, também, a "sala" de *lebensraum* não é uma clausura, mas uma abertura que permite crescimento e movimento. Não tem paredes, apenas os horizontes progressivamente revelados ao viajante conforme ele passa ao longo de uma trilha; nenhum piso, apenas o chão sob os seus pés; nenhum teto, apenas o céu arqueando acima (Ingold, 2015, p. 217).

Ingold explica que o motivo de entrar nessa questão é esclarecer um problema de tradução, quando se ladeia o conceito alemão de sala com seu equivalente no inglês. Segundo ele, *raum* em alemão, bem como seu cognato nas línguas escandinavas *rum*,

atualmente é reconhecido como equivalente ao conceito anglo-americano de *espaço*. Todavia, é óbvio que ambas as conotações são irreconciliáveis. O sentido de "espaço" em inglês é muito distinto de "sala". Esta é tida "como um compartimento altamente localizado, contendo vida dentro da totalidade ilimitada de espaço". No entanto, continua o estudioso, aparentemente *raum/rum* jamais perdeu sua referência à clausura ou contenção que o remete, atualmente, à ideia de lugar. Fato histórico interessante, é que foi exatamente tal dualidade que ensejou sua utilização pelos propagandistas nazistas, na iminência da Segunda Grande Guerra: apoderaram-se "da noção de *lebensraum* como justificação simultaneamente da expansão ilimitada e autossuficiência limitada da nação alemã" (Ingold, 2015, pp. 217, 218).

Heidegger, segundo Ingold, cúmplice da interpretação nazista, concebia *raum* como uma espécie de "clareira para a vida", que, todavia, tinha seus limites. No entanto, o próprio Heidegger apressou-se em explicar que tais limites não estritos e literais, mas referiam-se ao *horizonte*, não como algo que é detido, mas "aquilo a partir do que algo *começa a presenciar*". Aparentemente, o filósofo alemão trilhou a caminhada da inversão quando fez a transição do conceito de clareira, abertura ou "caminho através", para a concepção moderna de "espaço e lugar". O que ele fez foi converter as condições para habitar *livre* e abertamente no través de um caminho de movimento, em um invólucro, encapsulando a vida suspensa em um vazio: "A ideia de que lugares estão situados no espaço é o *produto* desta inversão, e não é dada antes dela". Dessa forma, ao invés de se aplicarem a características opostas, antes suplementares da realidade, espaço e lugar, a concepção de sala está visceralmente envolvida na origem da distinção entre elas: "Não se trata de uma distinção imediatamente dada à nossa experiência que [...] é elaborada a partir de vidas que nunca estão exclusivamente aqui ou ali, vividas *neste* ou naquele lugar, mas sempre a caminho de um lugar ou outro" (Ingold, 2015, p. 218).

Ingold ilustra seu conceito de forma bastante criativa. Depois de fazer um círculo grosseiro, à mão, no papel, mostra que se trata de uma linha em trajetória circular, isto é, houve um percurso e movimento para que chegasse ao final. No entanto, explica, aparentemente estamos treinados a utilizar a lógica da inversão, quando, ao invés de percebermos o trajeto e a mobilidade, concluímos apenas um círculo que delimita o espaço. Em suas próprias palavras, depois de fazer o círculo:

> Como devemos interpretar essa linha? Estritamente falando, trata-se do traço deixado pelo gesto da sua mão quando, segurando o lápis, pousou no papel e deu uma volta antes de continuar seu caminho para onde quer que fosse e o que quer que fizesse em seguida. No entanto, vendo a linha como um todo, desenhada na página, podemos estar inclinados a interpretá-la de maneira bastante diferente – não como em trajetória de movimento, mas como um perímetro estático, delineando a figura do círculo contra a superfície de um plano de outra maneira vazio. Exatamente da mesma maneira tendemos a identificar vestígios dos movimentos ambulatórios que trazem um lugar à existência como limites que demarcam o lugar de seu espaço circundante. Seja em papel ou no chão, os caminhos ou trilhas *ao longo dos* quais os movimentos prosseguem são percebidos como limites *dentro* dos quais são contidos. Ambos os casos exemplificam a lógica da inversão em ação, transformando o "caminho através" da linha na contenção do lugar-no-espaço (Ingold, 2015, pp. 218, 219).

Sua objeção reconhece nesse processo a manufatura, a fabricação de algo artificial, não a existência. Segundo ele, as vidas são vividas não circunscritas a lugares, mas por meio e através, em torno, para e a partir de lugares, procedendo e se dirigindo para locais em diversos lugares. Prefere o termo *peregrinar* como meio de "descrever a experiência corporificada deste movimento de perambulação. É como um peregrino, portanto, que os seres humanos habitam a terra". De igual forma, a vida do homem não é *situada*, como que estanque, mas *situante*. Ela se revela e se desdobra no través de caminhos, não em lugares. Não há como não perceber que Tim Ingold relaciona vida à movimento. Quando a olhamos em seu aspecto coletivo, as trilhas que cada um deixa, como linhas na folha de um papel, tornam-se um emaranhado, que o autor compara a um nó: "Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram; trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó (Ingold, 2015, p. 219). Prefiro a figura do tapeceiro que, trabalhando com suas linhas no verso do tecido, percebe nessa face o embaraço de linhas e cores. Contudo, quando termina e contempla a outra face, há uma paisagem pronta, cuja cena mostra coisas alegres e tristes. Analogamente, as várias culturas ameríndias que entraram em contato com os portugueses resultaram mamelucos que, ainda em constante cruzamentos com as vertentes culturais que os geraram, produziram nova hibridação com as muitas Áfricas que para aqui vieram, resultando enorme emaranhado que, por fim, produziu a bela cena étnica e cultural do Brasil atual.

Lugares são como nós, e as linhas que os compõem, as vidas reconhecidas como peregrinações. Assim, uma casa é somente um lugar onde as linhas de seus residentes se entrelaçam. No entanto, as linhas não são contidas pela casa, da mesma forma que os fios não se resumem ao nó: "Ao contrário, elas trilham para além dela, apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós. Juntos eles formam o que chamei de *malha*" (Ingold, 2015, p. 220).

É o movimento que realmente delineia os lugares, não os limites exteriores ao movimento. Tim Ingold confessa que foi esse o motivo que o fez usar o termo "habitantes" para denotar a relação dos seres com o lugar, ao invés de "moradores". Seria errado, diz ele, supor que as pessoas estariam confinadas a lugares específicos, ou que sua experiência estivesse delimitada a horizontes de vida que é vivida tão-somente aí. O referido estudioso menciona estudo realizado com um povo pastoril da Sibéria, ressaltando que a visão que tinham sobre o lugar de habitação deles no passado era basicamente o movimento, pois eles diziam sobre si mesmos que "viajavam". Em outras palavras, eles "viviam" não em algum lugar, mas *todos os lugares*, o que não significa, em hipótese alguma, "em lugar algum". Dessa forma: "Pastores Evenki não viviam anteriormente no espaço, em vez de em um lugar". Nossa mente está acostumada à ilusão do pensar cartograficamente, como se automaticamente, para alguém viver, tem que ser enquadrado em um mapa mental que lhe atribui lugar específico:

> A ilusão de que o faziam é produto das nossas próprias convenções cartográficas que nos levam a imaginar a superfície da Terra dividida em um mosaico de áreas, cada uma ocupada por uma determinada nação ou grupo étnico. Em um mapa desenhado de acordo com essas convenções, os poucos milhares de Evenki parecem ocupar uma área quase duas vezes o tamanho da Europa! O povo Evenki, no entanto, não ocupava o seu país, ele o habitava. E enquanto a ocupação é de uma área, a habitação é linear. Ou seja, leva as pessoas não *através* da superfície da Terra, mas *ao longo* dos caminhos que levam de um lugar ao outro. Da perspectiva dos habitantes, portanto, "em todos os lugares" não é espaço. É toda a malha de trilhas interligadas ao logo dos quais as pessoas vivem suas vidas. Enquanto está na trilha, uma pessoa está sempre em algum lugar. Mas todo "em algum lugar" está no caminho para algum outro lugar (Ingold, 2015, p. 220).

É assim que Ingold atrela a vida não ao lugar, mas ao existir ao longo de ações e atitudes, ao movimento necessário para que ela aconteça. Talvez, seja possível dizer que

o espaço só tem significado quando compreendido "em relação" com cada sujeito no través da existência de cada um.

*III.1.2 Movimento*

Certamente, Tim Ingold encontrou exemplo cultural concreto para seu pensamento. Recorre ao relato sobre o Ártico feito pelo escritor canadense Rudy Wiebe, que compara o entendimento de "movimento" dos nativos Inuit, bem como, das viagens que empreendiam por terra ou mar congelados, com as concepções dos marinheiros da Marinha Real em sua busca da passagem marítima noroeste para o oriente. Segundo Ingold, "para os Inuit, *assim que uma pessoa se move, ela se torna uma linha*". Destarte, na caça de um animal ou mesmo na busca de uma pessoa perdida, você necessariamente deixa uma linha de trilhas por todo o percurso, "procurando sinais de outra trilha de movimento que levaria ao seu objetivo". Por causa disso, a percepção que eles têm do país deles é que compreende uma interminável malha de linhas, ao invés de uma superfície contínua. De forma totalmente diferente, os marinheiros britânicos moviam-se sem trilhas, presos à noção de área. A embarcação que usavam era concebida como um ponto de movimento sobre o mar, cuja posição era precisamente auferida pelas latitude e longitude. O autor reconhece diferença entre o movimento linear, que compreende como a locomoção *ao longo* de caminhos de viagens, e aquela do movimento lateral *através de* uma superfície. O primeiro movimento chama de *peregrinação* e, ao segundo, de *transporte*. Para ele, a mesma inversão que transforma a habitação em espaço, também converte a peregrinação em transporte (Ingold, 2015, pp. 220, 221).

Essa conclusão de Ingold, quando aplicada ao nosso objeto de pesquisa, poderia sugerir, aparentemente, alguma dificuldade, especificamente no caso dos milhões de africanos trazidos ao Brasil. Poder-se-ia concluir que eles foram meramente "transportados". No entanto, entendemos que a travessia transoceânica liga a peregrinação deles, em suas terras natais e no seu continente de origem, com a vida que passaram a ter no Brasil. Podemos concluir que a peregrinação nem sempre é voluntária. Aquele que vai cumprir um voto religioso, embora até mesmo o queira fazer, o faz pela obrigação assumida, pois teria que o cumprir, ainda que não fosse sua vontade; o que foge de secas ou enchentes ou por qualquer necessidade, o faz para sobreviver; o que foi

capturado, por não ter opção. Ainda quando obrigado a fazer, ainda assim, será a sua mobilidade.

O conceito de peregrino denota aquele que está sempre em movimento. No entanto, diz Ingold, ele *é* o seu movimento. Aparentemente, o que o autor quer demonstrar é que o sujeito nunca está "de carona". Baseando-se no exemplo Inuit, o peregrino é aquele que concebe o mundo como uma linha de viagem, avançando sempre a partir de uma "ponta", assumindo um processo ininterrupto de crescimento e desenvolvimento, algo que pode ser descrito também como autorrenovação. Certamente, à medida que avança, é necessário o sustento tanto perceptivo quanto material, algo que acontecerá em seu "engajamento ativo com o país que se abre ao longo do seu caminho". É certo que terá que fazer pausas para descanso e que poderá retornar ao mesmo lugar para o mesmo objetivo: "cada pausa é um movimento de tensão que – como segurar a respiração – se torna cada vez mais intenso e menos sustentável quanto mais tempo dura". O peregrino, de fato, não tem destino definitivo, pois onde quer que esteja, se há vida nele, haverá sempre outro lugar para ir (Ingold, 2015, p. 221). Certamente, isso não significa que sua vida é o resultado de movimentos aleatórios e indefinidos, mas que diante do sujeito está há sempre uma infinidade de possibilidades de lugares para ir.

Certamente, quando pensamos em "transporte" não pensamos em algo aleatório. Até uma carona tem algum destino. A noção de "transporte" não se aplica à ideia de uma progressão *ao longo* de um modo de vida, mas de um carregamento *através*, obedecendo um itinerário de um lugar a outro, que pode ser de pessoas ou bens, buscando concluir o trajeto com a "carga" intacta. Certamente, argumenta Tim Ingold, no conceito de transporte, o viajante não se locomove. Ao invés disso,

> ele é movido, tornando-se um passageiro em seu próprio corpo, se não em algum navio que pode estender ou substituir os poderes de propulsão do corpo. Enquanto em trânsito, ele continua a estar situado dentro de seu navio, tirando o sustento dos seus próprios suprimentos e assumindo um curso predeterminado. Só ao chegar ao seu destino, e quando seus meios de transporte chegam a um impasse, o viajante começa a se mover. Mas este movimento, confinado a um lugar, está concentrado em um ponto. Assim, os mesmos lugares onde o habitante peregrino passa para descansar são, para os passageiros transportados, locais de ocupação. Entre os locais, ele mal roça a superfície do mundo (Ingold, 2015, pp. 221, 222).

Deve-se salientar que o que está em pauta é a forma como são entendidos os deslocamentos. Em outras palavras, não quer dizer que a aquele que navega necessariamente é "transportado", mas que a noção do marinheiro é, geralmente, essa. Está treinado a pensar seu deslocamento de forma cartográfica. De igual modo, se tal sujeito, uma vez desembarcado, for obrigado a andar por longa distância, não será por isso que se tornará "peregrino". Certamente continuará a conceber seu percurso de forma estrita. Locais de ocupação são, para o peregrino, comparados ao confinamento daquele que é transportado. Ingold quer ratificar seu argumento, quanto ao contraste entre as duas situações, lançando mão de um simples experimento. Sugere que tomemos um lápis e tracemos uma linha contínua à mão livre, o "traço de um gesto manual".

Linha

Depois, para que o experimento possa prosseguir, solicita que se faça o mesmo, mas agora, traçando uma linha pontilhada: "Para fazê-lo você tem que trazer a ponta do seu lápis em contato com o papel em um ponto predeterminado, e então fazer com que ele execute uma pequena pirueta nesse ponto, de modo a formar um ponto". Explica que, ao fazer assim, toda a força e o próprio movimento se concentram no ponto, semelhante ao movimento de perfurar um buraco. Então, para que tenha outro ponto, você terá que levantar o lápis, interrompendo o contato com o papel e leva-lo ao próximo ponto, local onde quer-se produzir outro, e assim sucessivamente, até que tenha alcançado a extensão da linha pretendida.

Linha pontilhada

Então indaga: "Onde, nesta série, está a linha? Ela não é gerada como um movimento, ou mesmo como o rastro de um movimento, uma vez que todo o movimento está nos pontos. Qualquer movimento que você possa fazer entre o desenho de cada ponto serve apenas para transportar a ponta do lápis de um ponto ao outro, e são totalmente incidentais à própria linha". Nitidamente se percebe que o lápis é usado de forma intermitente, pois nos intervalos ele está completamente inativo. Seria possível, até

mesmo, deixa-lo solto sobre a mesa por tempo indeterminado, até que seja novamente tomado para marcar a superfície do papel (Ingold, 2015, p. 222).

Em suma, a linha pontilhada é definida por uma sequência de pontos fixos, não por um único movimento contínuo ou gesticular. Analogamente ao desenho, explica Ingold, a linha é o resultado do traçado realizado por sua mão e exemplifica a caminhada do peregrino que, em suas andanças, deixa seu rastro no chão na forma de pegadas, bem como, caminhos e trilhas. Valendo-se das reflexões de Roy Wagner com respeito aos Walbiri, povo aborígene que habita o Deserto Central Australiano, Tim Ingold cita: "a vida de uma pessoa é a soma de suas trilhas, a inscrição total de seus movimentos, algo que pode ser traçado ao longo do chão". Todavia, argumenta, a lógica da inversão transtorna cada trilha e rastro naquilo que poderia ser tipificado como uma linha tracejada, dividindo-a, primeiramente, em etapas,

Linha tracejada

para depois envolver e empacotar toda etapa ao fim de cada destinação (Ingold, 2015, pp. 222, 223).

Linha pontileada

As linhas que interligam cada destinação, assemelham-se à representação do tráfego aéreo ou ferroviário, não se constituindo-se traços de movimento, mas ligações ponto a ponto – linhas de transporte. Percebe-se, então, nítida diferença entre o peregrino e o passageiro: enquanto o primeiro assina sua presença na progressão contínua de suas trilhas, o segundo leva a sua assinatura consigo por todo percurso pelo qual é transportado: "Onde quer que ele possa estar, ele deve ser capaz de replicar este gesto em miniatura altamente condensado como uma marca de sua única e imutável identidade". Ingold mostra a atuação da lógica da inversão atuando e convertendo os caminhos pelos quais as pessoas devem trilhar suas vidas em internalidades de indivíduos delimitados e autossuficientes. Todas as vezes que alguém é forçado a assinar na linha pontilhada a inversão é afirmada novamente: "Ocupante de todos os lugares e habitante de lugar nenhum, o signatário declara por este ato a sua fidelidade ao espaço" (Ingold, 2015, p. 223).

Lembremos que “ocupar” implica sempre uma área, enquanto “habitar” estabelece a existência linear. Todas as conexões possíveis ao sistema de transporte são planejadas para atuar igualmente em uma superfície idêntica em todas as direções, tendo cada lugar especificado por coordenadas globais definidas. As linhas formam uma rede, conectando os pontos espalhados por toda a superfície. Cada cruzamento de linha compõe um nó que “fixa” a rede na superfície. Diferentemente para o peregrino, o mundo não é concebido como uma superfície que necessita ser cruzada. Sua mobilidade é, antes, uma costura *por* este mundo, não constituído de percursos ponto a ponto para *atravessar*. Como um ser terrestre, o peregrino necessariamente viajará por sobre a terra. Contudo, as superfícies estão *no* mundo, nunca sendo percebidas como *do* mundo. Sua visão as concebem como verdadeira tessitura, um tecido produto da progressão e da mobilidade das linhas de seus habitantes. Não formam uma estrutura de pontos interligados, mas uma malha pelo emaranhar de vários fios verdadeiramente embaraçados (Ingold, 2015, pp. 223, 224). É necessário compreender que:

> Cada fio é um modo de vida, e cada nó é um lugar. Na verdade, a malha é algo semelhante a uma rede em seu sentido original de um tecido de fios entrelaçados ou atados. Mas, através de sua extensão metafórica aos reinos do transporte e comunicações modernos, e especialmente da tecnologia da informação, o significado da “rede” mudou. Estamos agora mais inclinados a pensarmos nela como um complexo de pontos interconectados do que de linhas entrelaçadas. Por esta razão achei necessário distinguir entre a *rede* de transporte e a *malha* de peregrinação. A chave para essa distinção é o reconhecimento de que as linhas da malha não são conectoras. Elas são o caminho *ao longo* dos quais a vida é vivida. E é na ligação de linhas, não na conexão de pontos, que a malha é constituída (Ingold, 2015, p. 224).

Dessa forma:

<u>Linhas com nós emaranhados</u>

Para Tim Ingold, a peregrinação descreve a forma mais fundamental de estar no mundo. Indaga: tal afirmação faz com que a possibilidade de transporte genuíno seja tão onírica quanto é ilusória a ideia de que os lugares em que o sujeito se conecta sejam fixos no espaço? Se isso for verdade, explica, então também teremos que reconhecer o quanto a sociedade moderna tem se esforçado para tornar tal sonho, realidade. Ela implantou um sistema de transporte global, uma vasta rede de conexões e destinos. Nisso, a viagem foi

transformada, “de uma experiência de movimento na qual ação e percepção estão intimamente ligadas, em uma de imobilidade forçada e privação sensorial”. O passageiro está atado ao seu assento e não tem mais a visão “panorâmica” da extensão da terra em continuidade com o solo sobre o qual seus pés outrora repousavam – o chão se perde no horizonte. Sua experiência agora assemelha-se à imagem projetada em telas verticais, mais ou menos equidistantes, que vão se alternando e deslizando uma atrás da outra, por causa do efeito da paralaxe. Tais distorções da imagem podem estar mais associados às altas velocidades dos deslocamentos nas viagens do que à fixação da visão em uma localização específica: “Na verdade, a essência da velocidade pode estar menos na real proporção entre a distância percorrida e o tempo decorrido do que na dissociação, no transporte, da percepção e da motilidade” (Ingold, 2015, pp. 224, 225).

Uma vez reduzido o movimento ao simples deslocamento mecânico permitindo a possibilidade da velocidade, esta pode ser aumentada indefinidamente. O ideal que se busca é que não demande tempo algum, uma vez que as linhas conectadas como rede de transporte que cruzam o espaço contínuo não têm qualquer duração: “Conectando pontos em uma rede, ou ‘ligando pontos’, o viajante em potencial pode *virtualmente* chegar ao destino, mesmo antes de partir. Como artefato cognitivo ou montagem, o plano de rota preexiste à sua realização física”. Todavia, do ponto de vista factual, a realidade impõe tempo para que se vença o percurso. O transporte perfeito é inalcançável porque exigiria que um indivíduo pudesse estar em dois lugares, ou, em todos os lugares, ao mesmo tempo. Toda viagem é movimento que ocorre no tempo e no espaço, o que implica necessariamente alguma transformação no indivíduo. Ele não chegará ao destino da viagem exatamente o mesmo que era em sua partida, pois ainda que acumule apenas uma lembrança, tal significará mudança. Terá sido agregada a si e alterará seu conhecimento (Ingold, 2015, p. 225).

> Podemos querer que fosse de outra maneira: assim, cientistas são rotineiramente aconselhados a não permitirem que as agruras da obtenção de acesso a locais de campo invadam as suas observações, porque isso pode distorcer os dados coletados e comprometer a sua objetividade. Mas a objetividade total é um ideal tão impossível quanto o transporte perfeito, ou mesmo a máquina perfeita. Não podemos ir de um lugar ao outro saltando o mundo. Ou, nas sábias palavras da rima infantil. *Vamos à caça ao urso*:
>
> Não podemos passar por cima dela.
> Não podemos passa por baixo dela.

> Oh não!
> Temos que passar por ela! (Ingold, 2015, p. 225).

A vida é um rastro no tempo e no espaço, nas diversas relações que travamos com tudo o que compõe a existência. Com digo em outro lugar: "O homem vê-se integrado à Criação, seu devido lugar, vivendo seus relacionamentos não apenas com seus iguais, mas com todos os seus diferentes, coisas, animais e lugares. Isso é verdadeiramente existir" (Almeida Jr., 2016 [b], p. 11). Da mesma forma, o conhecimento.

### *III.1.3 Conhecimento*

O conhecimento não está compartimentalizado, mas é aberto, pois só existe na fusão com a própria vida em processo constante de rememoração. Não se trata de algo que pode ser posto de lado como um objeto passivo da memória, ou seja, "*ele não é transmitido*". O conhecimento não é um compêndio de informações que possa ser transmitido de geração à geração, mas subsiste implícito na corrente da vida e da consciência: "Como com a linguagem, em particular, assim como com o conhecimento, em geral, o que é desenvolvido é o processo e não os seus (mais ou menos efêmeros) produtos". Não se deve olhar para o conhecimento como se fosse genealogia, como algo hereditário que um indivíduo recebe como uma espécie de herança de seus antepassados. É certo, argumenta Ingold, que um especialista é mais entendido do que um iniciante no assunto. Todavia, o que os distingue "não é um maior acúmulo de conteúdo mental – como se a cada incremento de aprendizagem ainda mais representações fossem empacotadas na cabeça –, mas uma maior sensibilidade aos estímulos do ambiente e uma maior capacidade de responder a esses estímulos com bom-senso e precisão". Colocando isso de outra forma, não se trata de *quanto* se conhece, mas de quão *bem* conhece (Ingold, 2015, p. 238).

> Demonstrei que as pessoas crescem em conhecimento, em vez de obtê-lo literalmente transmitido a elas. Esse crescimento, no entanto, é parte integrante do processo total de desenvolvimento da pessoa e do organismo humanos em seu ambiente. Assim como os poderes do corpo humano, as capacidades da mente não são dadas de antemão, mas são emergentes dentro deste processo. Se houver uma diferença a este respeito entre os seres humanos e os animais não humanos, ela se

> encontra não na medida em que, nos humanos, a pré-programação genética facilita a aquisição de instrução de um *corpus* complementar de categorias conceituais, mas nessa habilidade peculiarmente humana de tecer histórias do passado na textura das vidas presentes. É na arte da narrativa, não no poder de classificação, que a chave para a cognoscibilidade humana – e, por conseguinte, para a cultura – reside em última análise (Ingold, 2015, pp. 241, 242).

## III.2 Cultura Relacional

Aproveitando que Heidegger foi "citado" por Ingold, é oportuno recorrer àquele autor para algumas constatações. Conquanto divirjam em pontos específicos, é notável que ambos defendam o conceito de "compreensão", isto é, um conhecido que é vivido, não apenas racionalmente assimilado.

### *III.2.1 Hermenêutica*[1]

A questão fenomenológica é um dos fundamentos do pensamento heideggeriano. Interessado em etimologia, o filósofo "disseca" o assunto separando o termo em seus dois vocábulos gregos constitutivos: "fenômeno" e "logos". O primeiro definiu como aquilo que se revela ou se mostra em si mesmo. A questão, argumenta Heidegger, é que o ente pode mostrar-se de várias formas, até mesmo, como aquilo que ele não é em si mesmo. O que o fenômeno mostra ou revela é, de fato, o "seu próprio ser ou a verdade sobre si mesmo". Destarte, é possível concluir que, no pensamento heideggeriano, os conceitos "fenômeno", "ser" e "verdade" estão intimamente ligados e se identificam à medida que manifestam o ente. Conforme Ferreira (2003) o fenômeno tem a habilidade de exibir a verdade e o ser relativos ao ente, ainda que este se mostre dissimular, isto é, como aquilo que ele não é:

> Essa forma de manifestação do ente foi denominada por Heidegger de verdade-dissimulação, pelo fato de o ente dissimular o seu próprio ser, por mostrar-se como se ele fosse aquilo que ele não é. A verdade neste caso é dissimulação porque o ente oculta o seu ser, ele faz crer que ele é isto que ele mostra, ou seja, o que ele não é. Tanto a manifestação do ente em seu próprio ser quanto o aparecimento do ente como dissimulação são considerados modos da verdade do ser de tal ente (p. 22).

Modos da verdade do ser! Elemento fundamental de qualquer hermenêutica, Heidegger está interessado na descoberta dos significados da verdade. Sua concepção

---

[1] Sigo, com ligeiras modificações, exposição que fiz em "Aquele Abraço: O Discurso Identitário Cultural Brasileiro que se Abre para o Mundo", Op. cit. pp. 124ss.

quanto a isso indica o *lógos* como aquele que, aparentemente, "fala" sobre a verdade. Curiosamente, embora faça uso do termo grego *lógos* (lit. "palavra"), correlaciona-o à capacidade de "mostrar" ou "fazer ver" o conteúdo sobre o que se discorre, tendo como alvo o próprio falante, bem como todos os que são seus interlocutores. Assim, "o *lógos* é aquele que deixa e faz ver o ente em seu ser". Transparece no pensamento de Heidegger um conceito imagético, como se o enunciado "logos" trouxesse sempre consigo a materialização do conceito na mente do que fala, dos que ouvem e participam de qualquer discurso. Ferreira (2003), então, conclui qual seja o conceito heideggeriano sobre fenomenologia: "é a instância que deixa e faz ver o ente em seu próprio ser ao manifestar a verdade desse ente" (p. 22-3). Todavia, Heidegger não se satisfez com esta ideia formal e tradicional. Sua saída foi perceber o fenômeno como o próprio ser, desconsiderando-o como ente. Dessa forma, a fenomenologia passaria a focar o ser ou o sentido do ser, na dinâmica de velar e desvelar-se na manifestação da verdade do ente; passou a ser o que determina a ontologia, pois é a única forma de acessar o ser das coisas: "nesse caso, ontologia e fenomenologia se identificam e investigam o sentido do ser". Percebe-se claramente por tal arrazoado que o método e a ontologia se confundem. De instrumento de investigação, o método assume o papel de *lugar* onde o velar e o desvelar-se do ser são vistos, onde o ente se efetiva (Ferreira, 2003, p. 23). A opção heideggeriana está em linha com a mudança na compreensão de identidade a que já nos referimos, deixando de ser essencialista para ser "existencialista". Contudo, embora o pensamento ocidental tenha como peculiaridade a clara influência escolástica, há de reconhecer-se que houve sensíveis contribuições da filosofia:

> Na filosofia contemporânea, a essência não define nem revela a natureza do homem. Porque o homem, ao vir a ser, não possui essência, apenas uma condição, uma situação: "a essência do ser-aí *Dasein* consiste apenas em sua existência" (Heidegger); é o homem mesmo quem produz aquilo que ele é, por sua liberdade: ele é projeto, isto é, aquilo que ele é capaz de fazer de si mesmo; nele, "a existência precede a essência" (Sartre) (Japiassu e Marcondes apud Penna, 2006, p. 104).

A hermenêutica de Heidegger é, portanto, sempre uma leitura da vida, da existência. É hermenêutica da facticidade, uma narrativa "formalmente indicativa" da vida do ser humano. Destarte, para Heidegger, explica MacGrath (2008, p. 28-9), fenomenologia, nas palavras do próprio filósofo alemão, tem como sentido básico "permitir aquilo que mostra a si mesmo ser visto a partir de si mesmo em todas as formas nas quais ele se mostra a si mesmo". Uma das pressuposições dessa afirmação

heideggeriana é a inabilidade do discurso científico de conceder àquilo que se mostra a si mesmo o evidenciar-se na forma em que a si mesmo se mostra. Ao contrário, a linguagem científica tem por hábito impor aos dados formas determinantes, cortando-os e adaptando-os em categorias pré-estabelecidas que não foram engendradas na, ou nascidas da, experiência. Assim, a fim de que possamos ser fiéis à multiplicidade das experiências conscientes, a única forma é relativizar a intuição e o caráter presencial que a elas correspondem, elaborando outros modos de experiência, "e acima de tudo, por resistir ao fetiche pela 'presença no presente' como critério de completa fenomenalidade" (MacGrath, 2008, p. 30). Colocando isso de outra forma, implica dizer que o que deve ser aprendido é estipulado pelo próprio fenômeno, não existindo qualquer padrão ou norma que o determine.

A opção pela teoria geralmente é consequência de uma espécie de absolutização da intuição, reconhecendo nisto a única via de acesso genuína ao fenômeno. No entanto, na concepção heideggeriana, são qualificadas como exceções as ocasiões nas quais o ser humano experimenta tal tipo de objetividade desinteressada pela vida diária. É certo que cada indivíduo está focado nas obrigações e preocupações do dia-a-dia quase que diuturnamente. Dessa forma, ao invés de estarmos como que à parte como observadores, nosso interesse pelas coisas não advém do fato de ocuparmos uma posição de "conhecedores", mas de "fazedores". Conquanto Husserl tenha caminhado um pouco rumo às "compreensões", sua fenomenologia ainda é do "conhecimento", não da experiência vivida (MacGrath, 2008, p. 30).

### *III.2.2 Filosofia*

Para Heidegger, tratar de filosofia requer, antes de tudo, o reconhecimento da peculiaridade da significação de seus termos. Explica que nas ciências particulares, o contexto é o que determina os conceitos, e a ênfase parece estar exatamente na determinação de cada um deles. Na filosofia, por outro lado, eles mostram-se "oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes". Argumenta que isso não se dá devido às mudanças de posicionamentos filosóficos, mas, antes, aos próprios conceitos que permanecem sempre "incertos". Por isso, a "possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos" (Heidegger, 2010, p. 9). Afirma, portanto, que existe uma grande diferença de conceito entre a ciência e a filosofia,

uma vez que esta não dispõe de contexto objetivamente configurado no qual seja possível a ordenação de conceitos para a obtenção de sua determinação.

Heidegger utiliza "os mestres da suspeita": Marx, Nietzsche e Freud, para levar à total desilusão a confiança ingênua que a modernidade depositou na razão. Tal arrazoado também se harmoniza com a negação de uma visão essencialista da identidade, da identidade fixa e padrão conforme a visão escolástica medieval.

> A fé da modernidade no progresso racional e moral da cultura Europeia – o legado do iluminismo – foi derrotado pela descoberta de Marx do motivo econômico da cultura ocidental; pela declaração de Nietzsche da vontade de poder; e pela exposição de Freud do id libidinoso operando por trás de nossos mais civilizados anseios (MacGrath, 2008, p. 4).

A contribuição heideggeriana para a literatura de suspeição foi brutal. Primeiramente, afirma a natureza interpretativa da própria experiência, como se fosse possível acessar as coisas em si mesmas de forma imediata e pela revelação de *preconcepções* outrora ocultas. Além disso, argumenta MacGrath, Heidegger esclarece que o *Dasein* tem como motivo a decepção consigo mesmo, a negação especialmente diante da morte. Isto não apenas modela a maneira que o ser humano pode ver as coisas, mas as próprias coisas que são vistas. O uso que Heidegger faz dos mestres da suspeita "sugere que a razão é uma marionete ao capricho de alguma coisa menos que racional. Para Marx, esta alguma coisa é o capital e a ganância; para Nietzsche é fome de poder; para Freud, o lagarto interior do desejo represado". Todavia, para Heidegger, conclui, trata-se do embate crucial e angustiante, ansiedade causada pela perspectiva de morte e em face do nada – "urdidura e trama de nosso senso de temporalidade – é o motivo oculto que subjaz a todas as nossas realizações culturais, científicas e religiosas" (MacGrath, 2008, p. 4).

Fica claro que, para Heidegger, a própria existência do indivíduo, seu *Dasein*, é diretamente ligado à sua identidade. Há uma tradição recebida que modela e norteia uma identidade coletiva na qual o indivíduo vive, aberto para novas experiências futuras. O passado continua no presente. Assim, enquanto há certa determinação do indivíduo devido àquilo que recebe do passado, de igual forma há alguma possibilidade do novo, pois a experiência presente abre-se para o futuro. Assim, MacGrath argumenta que, segundo Heidegger, as condições sociais e históricas de cada pessoa são vitais e estabelecem o seu "ser no mundo". Se são assim, na opinião daquele autor, a biografia de

Heidegger serve para entender o seu conceito de ontologia. Realmente, Heidegger estabelece como necessidade entender a situação histórica para depois realizar a análise fenomenológica. A história não é vista por ele como uma mediação para se alcançar o entendimento. Ela, de fato, o determina. Pelo estudo dos escritos de Aristóteles, realiza uma interpretação que revê totalmente os conceitos históricos entre o leitor e o texto, reconhecido legado da antropologia cristã. Certamente, sua intenção não é remover ou anular tais conceitos, "mas antes mostrar que nosso entendimento de Aristóteles é sempre mediado por conceitos tradicionais". Destruir nunca é tarefa fácil (MacGrath, 2008, p.8).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procura dar uma justificação fenomenológica. O *Dasein* diz respeito à existência constante, ao passado que continua e ainda é.

> Em seu Ser fático, qualquer Dasein é, como já foi, e é "o que" já era. É o seu passado, explicitamente ou não. E isto é assim não só no que seu passado é, por assim dizer, empurrando-se junto "por trás", e que o Dasein possui o que é passado como uma propriedade que ainda é Presente-em-mão e que, por vezes, tem efeitos posteriores sobre ela: Dasein é o seu passado na forma de seu próprio ser, que, para colocar asperamente, historiciza de seu futuro em cada ocasião. Seja qual for a forma do Ser que pode ter, na época, e, portanto, com o que entendimento do Ser, pode possuir, o Dasein tem crescido tanto em direção e na tradicional maneira de interpretar a si mesmo: nos termos deste ela se entende proximamente e, dentro de um determinado intervalo, constantemente (MacGrath, 2008, p.8).

É possível que o melhor exemplo para o pensamento de Heidegger seja sua própria vida. Ele "é como ele era; ele é o seu passado. Ele entende a si mesmo e todas as coisas mais em termos de tradições de interpretação nas quais ele cresceu" (MacGrath, 2008, p. 8). Note-se a forma do conceito de identidade. Para Heidegger o entendimento sobre ele próprio repousava antes dele, nas interpretações e tradições nas quais ele cresceu. O significado de suas tradições vinha do passado para encontrá-lo fora de seu futuro. Ao criar a palavra Dasein, ele tem como objetivo fixar a análise dos assuntos no vivido, isto é, no tempo e no espaço: "O neologismo de Heidegger para o ser do ser humano, "Dasein," significa em alemão "ser-lá". O termo tem como objetivo impedir pensar sobre o assunto como separado de sua localização no espaço e no tempo, ou melhor ainda, sua situação de vida" (MacGrath, 2008, p. 8). Pensando a ontologia heideggeriana, explica MacGrath, o "lá" ocupa papel central. Ele é indispensável para o entendimento de sua filosofia, não apenas quanto ao aqui e agora do leitor, mas ainda ao "lá" e "então" do autor que se lê. Por isso, os termos utilizados por Heidegger e sua linguagem precisam de sua vida para que sejam corretamente entendidos (MacGrath, 2008, p. 8). A vida,

poderíamos dizer, tem que ser um "livro aberto" para ser lido de um particular ponto de vista. Segundo o seu entendimento, as origens sempre vêm nos encontrar do futuro. Nessa perspectiva, o futuro de Heidegger foi inteiramente e modelado e determinado pelo seu passado. Em linha com ele, sua abordagem sobre a fenomenologia foi determinada por sua educação católica, enquanto sua terra natal rural indicou seu envolvimento político no partido nacional socialista (MacGrath, 2008, p. 8-9). Este é, podemos dizer, o discurso identitário cultural de Heidegger, centrado na sua herança católica e rural.

Heidegger reage contra os neoescolásticos ao romper com o "sistema do Catolicismo" quanto à teoria do conhecimento histórico. Segundo MacGrath, é provável que ele não suportasse mais o a-historicismo neoescolástico. Em toda a "carreira" de Heidegger, a história foi sempre aquilo que determinava a experiência da verdade:

> De sua primeira hermenêutica a sua última "história do ser", a noção que a história determina nossa experiência de verdade é fundante para Heidegger: nós entendemos como somos hábeis de acordo com nossa situação hermenêutica ou época. Diferentes eras da filosofia não apenas entendem a verdade diferentemente; elas também têm uma diferente verdade para entender (MacGrath, 2008, p. 11-2).

Este princípio reveste-se de grande importância para aquilo que temos arrazoado. A cultura brasileira está em linha com o seu passado, ligada indissoluvelmente aos legados culturais de portugueses, indígenas e negros. A experiência da verdade, ou, da própria realidade, foi formada por tais contribuições culturais. No caso de Heidegger e de sua Alemanha, identificava-se fortemente com seu passado camponês. Todavia, a contribuição do catolicismo também foi muito sensível em sua vida. Ao apresentar um *curriculum vitae* ao departamento de filosofia em 1915, Heidegger refere-se às suas convicções filosóficas fundamentais como "Escolástica-Aristotélica". A isso adicionou que o seu próximo trabalho seria "uma apresentação abrangente da lógica e psicologia medieval à luz da fenomenologia moderna". Tais, sem dúvida, eram suas convicções básicas enquanto em linha com o Catolicismo (MacGrath, 2008, p. 13).

Heidegger escreveu um livro sobre Scotus. Nele, MacGrath explica, é perceptível que iniciou sua carreira filosófica marcadamente pertencente a dois mundos de pensamento: moderno e pré-moderno. Já na introdução do livro nota-se sua aprovação à noção medieval da intencionalidade, percebida por ele naquela época como uma real solução para solver a dicotomia de mundo entre sujeito e objeto. No entanto, Heidegger

não se radicou no medievalismo, pois se encontram muitas referências a textos neokantianos e fenomenológicos em seus escritos. É dessa forma que "Heidegger reconecta a filosofia moderna a certa sensibilidade pré-moderna sem abandonar a modernidade no processo. Esta ênfase dual no moderno e no pré-moderno permanece com ele através de sua longa carreira; por último ele se torna igualmente preocupado com os problemas da tecnologia moderna e a filosofia grega" (MacGrath, 2008, p. 16).

MacGrath esclarece que é também no livro sobre Scotus que fica claro o porquê de Heidegger jamais encontrar lugar entre seus colegas neoescolásticos. Conquanto sua história o ligue ao ambiente antimoderno, estava inserido completamente em problemas da modernidade para meramente endossar a filosofia tradicional. Ele já estava ligado à virada da modernidade em direção ao sujeito, que se inicia em Descartes e se encerra com Nietzsche e sua "morte de Deus". Embora compartilhasse da insistência de muitos pensadores de sua época, qual seja, de pensar com a modernidade ao invés de contra ela, Heidegger estava preso por fortes raízes ao pensamento pré-moderno: "como jovem, na tradição medieval; e depois, nos gregos antigos" (MacGrath, 2008, p. 16). Certamente, o passado vivia nele e era básico para sua identidade cultural. Interessantíssima esta matriz filosófica dual de Heidegger entre a modernidade e o medieval, pois, em nossa opinião, é exatamente isso o que categoriza a matriz filosófica brasileira, herdeira do catolicismo que se imiscuiu com as culturas negras e ameríndias, por um lado, e com as questões da modernidade, de outro.

Como alemão, após se decepcionar com o Catolicismo, Heidegger aproximou-se do protestantismo, especialmente dos escritos de Lutero. Para este reformador, "qualquer deus que ocorre à razão humana independente da revelação é um construto designado para proteger-nos da verdade" (MacGrath, 2008, p. 18). Na opinião de MacGrath, é improvável que Lutero aprovasse a filosofia de Heidegger, uma vez que é isenta de referências religiosas. MacGrath chama este conluio com Lutero de "'fenomenologia para o abandonado' de Heidegger". Os tais abandonados caíram em tamanha "profundidade" que a escuridão bloqueou seus olhos; nem mesmo enxergam que são caídos. "A fenomenologia de Heidegger é uma análise do ser-no-mundo para o homem de Lutero, antes que lhe é dada a fé que ilumina sua existência como caído, desfigurado e enganado" (MacGrath, 2008, p. 18). Baseado no conceito da queda do homem conforme Lutero, fica claro que ele não pode chegar à verdade sobre Deus e foi abandonado por ele.

*III.2.3 O Dasein*

O conceito central de Heidegger "Dasein", explica MacGrath, não é um projeto de conhecimento. Ao invés disso, pertence integralmente ao cotidiano, "perdido em preocupações práticas determinadas por sua não tematizada preocupação com sua própria morte" (MacGrath, 2008, pp. 31, 32). É importante considerar que o Dasein não se revela como um "sujeito-ego", um simples *eu* pessoal, mas como um ser permanentemente exterior a si mesmo no contínuo temporalizar prático, nos anseios sociais e existenciais, aquilo que Heidegger denomina como "ser-adiante-de-si-em-já-ser-em-um-mundo". Não é um programa que orienta o sujeito em direção a objetos, "mas um 'ser-no-mundo' absorvido em cuidados por si mesmo, pelos outros com os quais sempre existe, e pelas coisas que o rodeiam" (MacGrath, 2008, p. 32). Por isso, o modo de ser diário de cada indivíduo em seu relacionamento com as coisas não pode ser abarcado na reivindicação epistemológica que considera um "objeto de tipo" a toda coisa cognoscível. MacGrath aponta que no pensamento de Heidegger tal clamor epistemológico "de que cada coisa que se pode conhecer é um objeto, falha em fazer justiça à nossa maneira cotidiana de estar com as coisas". Aparentemente, o grande problema é a carência de imediaticidade:

> As coisas que estão ao redor de você na sala na qual você está lendo isto são coisas que ainda não foram tematizadas, intuídas, ou objetivadas, mas são, apesar disso, parte de nosso horizonte de vida. Elas estão com você e você com elas de certa forma. Elas não são objetos esperando o olhar de sua subjetividade, e você não é um sujeito em relação a elas. O paradigma sujeito-objeto descreve apenas uma forma particular de estar com as coisas: a forma de estar da ciência, isto é, o estar do conhecimento do sujeito (...) coisas não são objetos intencionais ou "presentes-à-mão", mas "já-à-mão" (MacGrath, 2008, p.32).

Normalmente, o ser humano não considera as coisas ao seu redor como presentes objetivamente para que sejam analisadas suas características "objetificáveis" ou predicativas. Talvez possamos dizer que a aproximação comum do sujeito quanto às coisas no seu cotidiano não é a de um cientista. As coisas são consideradas pelo indivíduo como meros "equipamentos", instrumentos para a sua vida. Busca-se um objeto quando se precisa dele. Nisso fica manifesto que o interesse recai sobre o seu funcionamento e a minha familiaridade quanto a como operá-lo. Só é possível definir "coisas" como "objetos" quando são "de-mundanizadas", ou seja, se retirá-las do contexto das relações delas com os sujeitos, local onde elas a si mesmo se mostram (MacGrath, 2008, p. 32).

A condição de estar "presente-à-mão" é abstração e "sem mundo", explica MacGrath. Mas, o "já-á-mão" mostrasse totalmente inserido no contexto diário do sujeito. Um martelo, objetificado na análise de um objeto "presente-à-mão", onde se percebem seu peso, forma e classificação como artefato, é, antes de mais nada, a ferramenta "já-à-mão" empunhada pela pessoa ao construir sua casa. Ela é, simplesmente, não classificada, não objetiva, indistinta em meio a todo referencial da atividade que lhe é peculiar: um pátio de obras. A ferramenta é determinada pela sua função e resultado, por aquilo que ela serve para fazer, "para-teorericamente". Trata-se, portanto, de entendimento relacional. Em outras palavras, MacGrath argumenta que "ela não pode ser entendida à parte daqueles a quem ela presta serviço, o propósito deles, e as outras coisas às quais ela está relacionada". Dessa forma, o "já-à-mão", contrastando com o "presente-à-mão", só pode ser concebido considerando a totalidade relacional da vida fática: "Para definir uma coisa tenho primeiro que tirá-la do mundo e colocá-la antes de mim como uma instância de uma classe; sem seu contexto para-teorético eu não teria habilidade com a coisa como um todo" (MacGrath, 2008, p. 32-3).

Para Heidegger, a "facticidade" aparentemente tende a perder ou evitar a si mesma. O enfrentamento de algo difícil ou oneroso que se abate sob a existência geralmente compele o ser humano a uma luta que reprime o "ser-no-mundo". Por causa desta inclinação do *Dasein* de autofuga e auto-ocultação é um forte indício que somente como hermenêutica a fenomenologia se torna possível. Destarte, para Heidegger, conclui MacGrath, a hermenêutica da facticidade é uma fenomenologia que pressupõe que a vida, devido à sua concretude a ambiguidade, inicialmente se põe fora do raio de ação do olhar filosófico. Além disso, explica o autor, sob Heidegger a fenomenologia se torna hermenêutica por uma espécie de "tematização temporária daquilo que não pode ser acessado diretamente através da reflexão", mas que obrigatoriamente tem que ser manuseada de forma indireta, pela utilização de termos deliberados indeterminados, aos quais denomina "indicações formais". Segundo ele, continua MacGrath, a consciência não pode "intuir" originalmente as coisas. Ao invés disso, "entende-as", o que quer dizer, "encontra-as inteligíveis, significativas, aparentes dentro do horizonte de envolvimento prático do Dasein com elas. A coisa não é primeiro 'dada' a nós como um objeto intencional; é primeiro revelada a nós como um nexo de sentido histórico". Daí a necessidade de linguagem apropriada, que seja capaz de descrever o dado da exata forma

que ele se dá a si mesmo (MacGrath, 2008, p. 33-4). A concepção da vida como "relacional" é, portanto, comum tanto a Ingold quanto a Heidegger.

### III.3 Cultura e Natureza

Firma-se, desde já, que a exemplo do que diz Lévi-Strauss, a cultura não é justaposta à natureza, pois aquela é que impõe significado ao fluxo da experiência. A cultura é o grande agente transformador da natureza. Assim, as questões da natureza, da cultura, das proibições e interdições, são problemas sociológicos e antropológicos que muitas vezes coincidem no estudo das sociedades. Este ponto é fundamental, por exemplo, para o estudo do parentesco: onde termina a natureza e onde a cultura tem início? Superficialmente pode ser observado que o comportamento dos animais, baseado no instinto, quando comparado ao do ser humano, deixa claro que este é o único que pode desenvolver cultura. O exemplo mais denso é o da linguagem, já que a língua é a imposição de significados aos sons. A observação da sexualidade é também um bom caminho. Sabemos que as sociedades podem ser caracterizadas pela monogamia, poligamia ou poliandria. No caso dos seres humanos, as imposições, permissões e interdições sexuais são resultados culturais que modelam o trato social e familiar, evidenciando também o domínio e a "manipulação" da natureza pela cultura (Lévi-Strauss, 1976, pp. 43-47).

De igual forma, Boas argumenta que há vários comportamentos humanos que encontram semelhança aos dos animais, como, por exemplo, a proteção contra as intempéries e contra inimigos, o relacionamento entre membros do mesmo grupo social e o armazenamento de comida, este descrito por ele como "requerimentos biologicamente determinados e ajustados ao meio-ambiente geográfico no qual vivem" (Boas, 1982, p. 261 – minha tradução).

> O largo abismo entre o comportamento social do animal e do homem aparece somente no que podemos chamar de relações subjetivamente condicionadas. Mesmo aqui o abismo não é absoluto. Amor paternal, subordinação do indivíduo às necessidades sociais, proteção do indivíduo ou da propriedade podem ser observados no comportamento de animais, e não parece possível distinguir claramente entre as bases psicológicas do comportamento animal e humano (...). Mesmo o que nós designamos na sociedade humana como invenções, o gozo da beleza, podem não estar completamente ausentes nos animais (Boas, 1982, p. 262 – minha tradução).

Para Boas, o que distingue os homens dos animais é exatamente a capacidade do ser humano de produzir e se modelar através da cultura. Segundo ele, a conduta do animal é "estereotipada" e instintiva, diferente do ser humano que depende da tradição local e do seu aprendizado (Moura, 2002, p. 139). Cultura é por ele especificada como:

> a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta de indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao ambiente natural, a outros grupos, aos membros do próprio grupo e a cada indivíduo consigo próprio. Ela também inclui os produtos dessas atividades e seu papel na vida dos grupos. Contudo a mera enumeração destes vários aspectos da vida não constitui cultura. Ela é mais. Seus elementos não são independentes, eles têm uma estrutura [...]. É peculiar ao homem a grande necessidade de condutas no que diz respeito à sua relação com a natureza e com seus semelhantes.[2]

Boas postou-se diametralmente contrário à sequência evolucionista que preconizava estágios ou etapas de evolução para as línguas e etnias, reconhecendo-as como expressões culturais de igual valor (Moura, 2002, p. 223). Certamente, isso nos confere alguns pontos necessários para entender mais à frente, o porquê da preferência de Antonio Candido pela utilização do termo "caipira", exatamente por significar e conter aquilo que nos parece ter sido afirmado por Boas, no caso, o modelo cultural do morador específico do sertão paulista.

De fato, o estabelecimento de um grupo social, quer grande ou pequeno, pressupõe uma relação de equilíbrio com o meio, ou seja, o local tem que dispor de recursos que suportem e viabilizem a existência de uma povoação qualquer. De igual forma, tem que haver por parte dos moradores as habilidades necessárias para que soluções sejam encontradas. Estas, por sua vez, serão possíveis de acordo com a quantidade e as especificações das necessidades a serem satisfeitas. Por isso, entende-se que o progresso e o aperfeiçoamento das sociedades aparentemente ocorram como resultado de um processo de necessidades que se renovam e se multiplicam, em ambiente natural que oferece os meios para a satisfação de cada uma delas mediante o desenvolvimento de novas técnicas resultantes do esforço coletivo. Assim, será pela solidariedade que os problemas serão enfrentados e vencidos (Candido, 1982, p. 23). Por isso, diz Antonio Candido, "os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos

---

[2] BOAS, Franz. "Early Cultural Traits", in *The Mind of Primitive Man,* p.159 – Apud MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da Antropologia Cultural.* São Paulo: Hucitec, 2004).

separadamente do conjunto das ‘reações culturais’, desenvolvidas sob o estímulo das ‘necessidades básicas”. Em sua opinião, é na alimentação que este princípio mais se destaca, por ser o recurso vital por excelência. Ela não apenas impõe a constante satisfação, como requer uma adequada organização social. A alimentação exemplifica a continuidade ininterrupta que existe entre as relações do grupo e o meio no qual se estabeleceu, vinculando-os em profunda solidariedade. O meio é para o homem o seu primeiro e mais importante mediador, muito anterior à técnica (Candido, 1982, p. 28).

> Assim, o meio natural aparece de início como grande celeiro potencial, que não será utilizado indiferentemente, em bloco, mas conforme as possibilidades de operação do grupo; pois os animais e as plantas não constituem em si, alimentos do ponto de vista da cultura e da sociedade. É o homem quem os cria como tais, na medida em que os reconhece, seleciona e define. O meio se torna deste modo um *projeto* humano nos dois sentidos da palavra: projeção do homem com as suas necessidades e planejamento em função destas – aparecendo plenamente, segundo queria Marx, como uma construção da cultura (Candido, 1982, p. 28).

O homem é natureza! A dicotomia entre o ser humano e o ambiente é completamente imprópria. A cultura deve ser concebida percebendo o homem integrado ao meio onde vive e dependente dele. Na colonização ficou claro o quanto os portugueses dependeram dos ameríndios para saberem lidar com a terra. Embora seja a cultura uma imposição de significado ao meio natural, é o ambiente quem impõe ao homem um modelo de vida, portanto, quem formatará sua cultura. De igual forma, os africanos, embora mais “aclimatados” que os portugueses, também aprenderam com os ameríndios. Certamente, não há melhor forma de adaptação que o cruzamento, a interação que faz se tornar o outro.

## IV. HIBRIDAÇÃO

Certamente, “hibridação” é um conceito atual, típico dos estudiosos da pós-modernidade. Conquanto tenha aparecido apenas hodiernamente, é possível sua aplicação aos processos de mestiçagem que ocorreram na colonização. Destarte, surgem alguns paralelos entre os dois momentos históricos.

## IV.1 Mestiçagem x hibridação

Mestiçagem é o termo que geralmente é utilizado pelos antropólogos (eu também o utilizo) para descrever o que aconteceu na Grécia e no mundo mediterrâneo da antiguidade, bem como, na colonização da América. No entanto, para Canclini, o termo hibridação, conquanto tenha sido cunhado para descrever a interação entre coisas e entre tendências, em inúmeros processos culturais e por diversos atores, parece ser preferível à "mestiçagem". Hibridação, argumenta, guarda melhor os conflitos existentes nos relacionamentos interculturais, o que não ocorre com o outro termo (Canclini, 2013, pp. xvii, xviii).[3] É certo que mestiçagem, aparentemente, transmite a ideia de uma mistura racial, embora saibamos que é muito mais do que isso. Não se misturam apenas genes, mas as vidas, os conceitos, os costumes, todas as coisas.

Portanto, para Canclini, hibridação não é um processo pacífico, como se fosse "sinônimo de fusão sem contradição". Na verdade, deve-se preferi-lo por permitir sua aplicação a formas particulares de conflito que resultam da interculturalidade, como o que se vê hoje na América Latina, diante da falência de projetos governamentais de modernização. Talvez o citado autor não acredite que a interculturalidade seja alcançável, embora deva ser pretendida e buscada como um ideal. Utiliza a sugestiva expressão *multiculturalidade criativa*: "Temos que responder à pergunta de se o acesso à maior variedade de bens, facilitado pelos movimentos globalizadores, democratiza a capacidade de combiná-los e de desenvolver uma multiculturalidade criativa" (Canclini, 2013, p. xviii).

No entanto, é certo que não se deve concordar com um termo apenas porque se tornou popular ou aceito acriticamente por uma maioria. Na verdade, sua ampla aceitação

---

[3] Entretanto, o momento em que mais abrangente, quando se estende a análise da hibridação a diversos processos culturais, é a década final do século XX. Mas também se discute o valor desse conceito. Ele é usado para descrever processos interétnicos e de descolonização (Bhabha, Young); globalizadores (Hannerz); viagens e cruzamentos de fronteiras (Clifford); fusões artísticas, literárias e comunicacionais (De la Campa; Hall; Martín Barbero; Papastergiadis; Webner). Não faltam estudos sobre como se hibridam gastronomias de diferentes origens na comida de um país (Archetti), nem da associação de instituições públicas e corporações privadas, da museografia ocidental e das tradições periféricas nas exposições universais (Harvey). Esta nova introdução tem o propósito de valorizar esses usos disseminados e as principais posições apresentadas. Na medida em que, segundo escreveu Jean Franco: '*Cultura Híbrida* é um livro de busca de um método' para 'não nos espartilharmos em falsas oposições, tais como alto e popular, urbano ou rural, moderno ou tradicional' (Franco, 1992), esta expansão dos estudos exige a entrada nas novas avenidas do debate (Canclini, 2013, p. xviii).

confere-lhe também um danoso "efeito colateral": a imprecisão. Passa a ser aplicado em largo escopo, assumindo uma gama de significações que acabam por ser, até mesmo, discordantes entre si. Assim: "Ao transferi-la da biologia às análises socioculturais, ganhou campos de aplicação, mas perdeu univocidade. Daí que alguns prefiram continuar a falar de sincretismo em questões religiosas, de mestiçagem em história e antropologia, de fusão em música". Qual é a vantagem de utilizar um termo que comporta uma pluralidade de significados? (Canclini, 2013, p. xix).

Canclini define hibridação, inicialmente, da seguinte forma: "*entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*". Chama de "estruturas discretas" as que já são resultantes de prévias hibridações, deixando claro que não são fontes "puras". Ilustra o que disse com um fenômeno de hibridismo linguístico estadunidense:

> Um exemplo: hoje se debate se o *spanglish*, nascido nas comunidades latinas dos Estados Unidos e propagado pela *internet* a todo mundo, deve ser aceito, ensinado em cátedras universitárias – como ocorre no Amherst College de Massachusetts – e objeto de dicionários especializados (Stavans). Como se o espanhol e o inglês não fossem idiomas não endividados com o latim, o árabe e as línguas pré-colombianas. Se não reconhecêssemos a longa história impura do castelhano e extirpássemos os termos de raiz árabe, ficaríamos sem *alcachofras, alcaldes, almohadas* nem *algarabía*" (Canclini, 2013, p. xix).

O trânsito discreto ao híbrido e as novas formas discretas são vistos nos ciclos que caracterizam a hibridação, quando na história se passa de formas mais heterogêneas àquelas mais homogêneas, para depois migrar a outras um pouco mais heterogêneas, fazendo com que nenhuma delas seja pura (Canclini, 2013, pp. xix, xx).

Não é fácil precisar o que seja hibridação, especialmente diante de tantos processos, mesmo que considerarmos apenas o século XX. Debaixo do mesmo conceito se tratam realidades tão diversas quanto os casamentos mestiços, a interação entre antepassados africanos, mitos indígenas e santos católicos na umbanda brasileira, entre

momentos históricos e carros esporte nas propagandas e marketing (Canclini, 2013, p. xx).[4]

## IV.2 Hibridação biológica x hibridação cultural

Certamente, há aqueles que resistem à ideia de submeter ao mesmo conceito experiências e dispositivos tão diferentes entre si, ainda mais, quando se considera que o termo "híbrido" veio de empréstimo da biologia. Tal fato faz com que alguns oponentes do emprego sociocultural do termo indicassem que, em sua área de origem, o hibridismo está carregado de efeitos colaterais danosos, como a esterilidade. Podemos acrescentar que causa também profundas alterações na estrutura biológica do ser, como o gigantismo, que pode ser observado atualmente no caso dos "ligres", cruzamento entre leão e tigre que produz um felino de ainda maiores proporções.[5] Canclini rebate o argumento indicando o quanto tem sido benéfico o cruzamento genético entre plantas, resultando melhor qualidade, produção e resistência: "A hibridação de café, flores, cereais e outros produtos aumenta a variedade genética das espécies e melhora sua sobrevivência ante mudanças de habitat ou climáticas" (Canclini, 2013, pp. xx, xxi).

---

[4] A hibridação também ocorre na música: "Algo frequente como a fusão de melodias étnicas com música clássica e contemporânea ou com o *jazz* e a salsa pode ocorrer em fenômenos tão diversos quanto a *chicha*, mistura de ritmos andinos e caribenhos; a reinterpretação jazzística de Mozart, realizada pelo grupo afro-cubano Irakere; as reelaborações de melodias inglesas e hindus efetuadas pelos Beatles, Peter Gabriel e outros músicos. Os artistas que exacerbaram esses cruzamentos e os converteram em eixos conceituais de seus trabalhos não o fazem em condições nem com objetivos semelhantes. Antoni Muntadas, por exemplo, intitulou *Híbridos* o conjunto de projetos exibidos em 1988 no Centro de Arte Rainha Sofia, de Madri. Nessa ocasião, insinuou, mediante fotos, os deslocamentos ocorridos entre o antigo uso desse edifício como hospital e o destino artístico que depois lhe foi dado. Em outra ocasião, criou um *website*, o *hybridspaces*, no qual explorava montagens em imagens arquitetônicas e midiáticas. Grande parte de sua produção resulta do cruzamento multimídia e multicultural: a imprensa e a publicidade de rua inseridas na televisão, ou os últimos dez minutos da programação, da Argentina, do Brasil e dos Estados Unidos, vistos simultaneamente, seguidos de um plano-sequência que contrasta a diversidade da rua nesses países com a homogeneidade televisiva" (Canclini, 2013, p. xx).

[5] O ligre (em inglês: *Liger*) é um animal híbrido resultado do cruzamento entre um leão macho e uma tigresa. O seu aspecto é de um gigantesco felino dourado com listras difusas, e que pode ou não ter uma pequena juba. É atualmente, o maior felino do mundo, possuindo até 3,3 metros de comprimento. O maior ligre do mundo e maior felino vivo, segundo o *Guinness book* é Hércules, que pesa 418 kg, possui 3,33 metros de comprimento total incluindo a cauda, e 1,25 metros na altura da cernelha. Hércules é considerado o maior felino do mundo. Contudo, medidas semelhantes já foram constatadas em um Tigre-siberiano de cativeiro chamado *Jaipur*. Os machos de ligre são estéreis, pois o número de cromossomos do tigre e do leão são pares, mas diferentes, assim o ligre tem um número ímpar de cromossomos graças ao processo da meiose que ocorre na formação dos gametas femininos e masculinos (óvulos e espermatozóides, respectivamente). Porém as fêmeas são capazes de se acasalar com outro animal com características parecidas, como com um tigre ou leão puros (Wikipédia).

Certamente, não concordamos com a argumentação de Canclini. Os desastres causados pelos transgênicos não compensam nenhum suposto benefício. O cultivo em larga escala de cereais geneticamente modificados tem provocado a extinção das espécies nativas devido ao cruzamento espontâneo e inevitável com lavouras próximas que cultivam a planta transgênica. Além disso, as hibridações que ocorrem no campo sociocultural coletivo não são planejadas pelos homens e não podem ser controladas. São espontâneas e aleatórias, segundo o contato entre culturalmente diferentes. Mesmo quando a vontade de "senhores" e "proprietários" causaram o híbrido mestiço, como o cruzamento entre brancos e índios e entre índios e negros, embora realmente se determinou o resultado genético, não se pôde fazer o mesmo com o produto cultural. Diferente de uma semente, seres humanos têm intelecto e vontades que interagem e integram aquilo que aceitam ou rejeitam. Levando o raciocínio de Canclini mais à frente, concluiríamos que o homem pode (e deve!) planejar hibridismos culturais, como que manipulados em laboratório. É certo que há hibridismos culturais no campo das artes, onde o autor consciente e deliberadamente mistura elementos culturais diferentes, mas não sou obrigado a gostar de todas as combinações e assim assimilá-las. Isso é muito diferente da ideia de determinar hibridismos e seus resultados, conclusão aparentemente inescapável na comparação com a planta transgênica. Que fique claro: nossa objeção não é ao conceito de hibridação proposto por Canclini, mas à sua argumentação genética para responder aos críticos que se valem do seu conceito na biologia. Acreditamos que a espontaneidade na hibridação é fundamental para a liberdade humana. Ela só é legítima quando ocorre dentro de trocas culturais que se dão naturalmente. Deve-se evitar qualquer noção que sugira a diversidade como uma obrigação imposta pelo outro.

Para justificar o uso de um conceito biológico nas ciências sociais, Canclini aponta para a utilização de termos emprestados de outras áreas do saber, por eminentes estudiosos:

> De todo modo, não há porque ficar cativo da dinâmica biológica da qual toma um conceito. As ciências sociais importaram muitas noções de outras disciplinas, que não foram invalidadas por suas condições de uso na ciência de origem. Conceitos biológicos como o de reprodução foram reelaborados para falar de reprodução social, econômica e cultural: o debate efetuado desde Marx até nossos dias se estabelece em relação com a consistência teórica e o poder explicativo desse termo, não por uma dependência fatal do sentido que lhe atribuiu outra ciência. Do mesmo modo, as polêmicas sobre o emprego metafórico de conceitos econômicos para examinar processos simbólicos, como o faz Pierre Bourdieu ao referir-se ao *capital* cultural e aos *mercados*

> linguísticos, não têm que centrar-se na migração desses termos de uma disciplina para outra, mas, sim, nas operações epistemológicas que situem sua fecundidade explicativa e seus limites no interior dos discursos culturais: permitem ou não entender melhor algo que permanecia inexplicado? (Canclini, 2013, p. xxi).

Foram as abordagens linguística (Bakthin, Bhabha) e social (Friedman, Hall, Papastergiadis) do conceito de hibridismo que libertaram definitivamente o debate das amarras biológicas, essencialistas de identidade e da pureza cultural. Além disso, tais estudos renderam contribuições significativas que identificam e explicam alianças fecundas: "por exemplo, o imaginário pré-colombiano com o novo-hispano dos colonizadores e depois com o das indústrias cultuais (Nernad; Gruzinski), a estética popular com a dos turistas (De Grandis), as culturas étnicas nacionais com as das metrópoles (Bhabha) e com as instituições globais (Harvey)". Ainda que pouco material tenha sido escrito sobre a "história das hibridações puseram em evidência a produtividade e o poder inovador de muitas misturas interculturais" (Canclini, 2013, pp. xxi, xxii).

Certamente, há exemplos de hibridação planejada, como já nos referimos, especialmente vista no campo das artes, misturando tendências e estilos. Aquela que é espontânea é a que ocorreu como fruto de processos migratórios, turísticos e mesmo no intercâmbio econômico e comunicacional: "frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico". Em outras palavras, hibridismo é o resultado do vivido, especialmente em um mundo midiático. Dessa forma, explica Canclini: "Busca-se *reconverter*[6] um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em novas condições de produção e mercado" (Canclini, 2013, p. xxii).

---

[6]Esclareçamos o significado cultural de reconversão: este termo é utilizado para explicar as estratégias mediante as quais um pintor se converte em *designer*; ou as burguesias nacionais adquirem os idiomas e outras competências necessárias para reinvestir seus capitais econômicos e simbólicos em circuitos transnacionais (Bourdieu). Também são encontradas estratégias de reconversão econômica e simbólica em setores populares: os migrantes camponeses que adaptam seus saberes para trabalhar e consumir na cidade ou que vinculam seu artesanato a usos modernos para interessar compradores urbanos; os operários que reformulam sua cultura de trabalho ante as novas tecnologias produtivas; os movimentos indígenas que reinserem suas demandas na política transnacional ou em um discurso ecológico e aprendem a comunica-las por rádio, televisão e *internet*. Por essas razões, sustento que o objeto de estudo não é a hibridez, mas, sim, os processos de hibridação. A análise empírica desses processos, articulados com estratégias de reconversão, demonstra que a hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade (Canclini, 2013, p. XXII).

Hibridação não se aplica, tão-somente, à descrição de misturas interculturais. Deve ser usado como ferramenta hermenêutica para interpretar as "relações de sentido que se reconstroem nas misturas" (Canclini, 2013, p. xxiv). É por isso que, embora "mestiçagem" possa ter sido suficiente para explicar os cruzamentos ocorridos entre ameríndios, portugueses e africanos no Novo Mundo, é insuficiente para explicar o que ocorre na pós-modernidade.

> A mistura de colonizadores espanhóis e portugueses, depois de ingleses e franceses, com indígenas americanos, à qual se acrescentaram escravos trasladados da África, tornou a *mestiçagem* um processo fundacional nas sociedades do chamado Novo Mundo. Na atualidade, menos de 10% da população da América Latina é indígena. São minorias também as comunidades de origem europeia que se misturaram com os nativos. Mas a importante história de fusões entre uns e outros requer utilizar a noção de mestiçagem tanto no sentido biológico – produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos – como cultural: mistura de hábitos, crenças e formas de pensamento europeus com os originários das sociedades americanas. Não obstante, esse conceito é insuficiente para nomear e explicar as formas mais modernas de interculturalidade (Canclini, 2013, p. XXVIII).

A mestiçagem deve ser estudada como combinação identitária, não antropologia física. Ela foi analisada por muito tempo segundo o prisma da antropologia física. Era assim que se classificavam índios, negros e as mulheres. No entanto, Canclini argumenta, hodiernamente é no domínio das combinações identitárias que a mestiçagem é estudada. Assim, em ciências correlatadas tais como a antropologia, os estudos sociais e a política, é percebida no âmbito das formas de convivência multicultural (Canclini, 2013, p. xxviii).

Para Canclini, é preferível a expressão *hibridismo religioso* ao invés de sincretismo. Embora seja correto falar sobre *sincretismo*, Canclini é favorável a examinar as misturas religiosas e as complexas fusões de crenças também como *hibridismos*. Explica que o crescimento da imigração a partir do século XIX, aliado à enorme propagação intercontinental de crenças e rituais, causaram notável hibridação, bem como, maior tolerância a elas. Um fenômeno consequente é a pluralidade religiosa, algo que se tornou comum em países como Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos. Dessa forma, denominar-se católico não impede que o indivíduo frequente com assiduidade um culto afro-americano ou uma cerimônia de *new age*. Canclini argumenta que, se for o caso de considerarmos como práticas sincréticas a adesão a outros sistemas de crenças, não apenas aquelas consideradas estritamente religiosas, tais como medicinas alternativas do

universo ameríndio ou oriental, a abrangência do conceito estende-se enormemente. Por fim, deve-se ainda considerar os casos em que se recorre a ritos específicos de outras religiões, como aqueles que buscam benzimentos no catolicismo popular e curas em ritos católicos ou pentecostais. Quando tratamos de sincretismos envolvendo a busca da restauração da saúde, devemos ainda notar que oportunizam outras misturas e fusões musicais e de "formas multiculturais de organização social". São exemplo disso o que é visto na santeria cubana, no vodu haitiano e no brasileiríssimo candomblé (Canclini, 2013, p. xxviii).

Outro termo aplicável à hibridação é a *crioulização*, ou seja, estritamente falando, o resultado de misturas entre as línguas e culturas originais com aquelas dos colonizadores, no contexto do tráfico de escravos. Assim como Canclini se posicionou quanto ao sincretismo, o mesmo ocorre aqui: é preferível o uso de hibridação ao invés de crioulização. Destarte: "Aplica-se às misturas que o francês teve na América e no Caribe (Louisiane, Haiti, Guadalupe, Martinica) e no oceano Índico (Reunião, as Ilhas Maurício), ou o português na África (Guiné, Cabo Verde), no Caribe (Curaçao) e na Ásia (Índia, Sri Lanka)" (Canclini, 2013, pp. xxviii, xxix).

Refletindo o pensamento de Ulf Hannerz, Canclici esclarece que, certamente, muitos fatores interagem na mestiçagem. Alguns deles, tais como os embates entre setores cultos e populares, oralidade e escrita, resultam, no seio de uma dada sociedade, desigualdades de poder, de prestígio e de recursos materiais. O fluxo constante entre centro e periferia, as assimetrias de mercados, de Estados e de níveis educacionais faz-nos entender que a mestiçagem não é um fenômeno meramente ligado à homogeneização e interculturalidade (Canclini, 2013, p. xxix).

Assim, hibridação é conceito superior à mestiçagem, ao sincretismo e à crioulização. Para Canclini, estes termos são insuficientes para denotar ocorrências específicas de hibridação. Parece-nos que seu entendimento é de que a época moderna e pós-moderna trouxe certa obsolescência àqueles primeiros termos devido a novas situações. Por isso, demonstra preferência irrestrita pelo uso de "hibridação" em detrimento daqueles:

> Estes termos – mestiçagem, sincretismo, crioulização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas, como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de gerações diferentes, entre músicas locais e

> transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades (não somente ali)? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (Canclini, 2013, p. xxix).

Canclini explica que os conceitos de mestiçagem, sincretismo e crioulização, todos contidos, para ele, em hibridação, são empregados para denotar processos tradicionais ou reminiscências de práticas e estruturas de pensamento típicos da pré-modernidade no início da era moderna. Aponta como ambiente da hibridação as regiões lindeiras e as grandes cidades. Assim, os contextos dos usos de hibridação são especificados como sendo as *fronteiras* que delimitam os países, bem como, as grandes *cidades*. São eles que, em sua opinião, determinam as formas, estilos e contradições da hibridação. As fronteiras entre os países já não são tão rígidas e determinadas como outrora, assumindo característica um tanto porosa, muros feitos de *elementos vazados*. Praticamente não é mais possível aludir a uma cultura como uma estrutura monolítica e estanque de uma população que ocupa um dado território. Por outro lado, não sugere que as culturas sejam indeterminadas e amorfas, pois a hibridação ocorre em situações históricas e sociais específicas, sob a ação de sistemas de produção e consumo, como pode ser percebido na vida de migrantes. As cidades, especialmente as megalópoles, são outro elemento que oportuniza a hibridação. Eminentemente multilíngues, portanto, multiculturais, são centros de hibridação, onde se veem com especialidade os conflitos e a criatividade cultural. São apresentados como exemplos Londres, Berlim. Nova York, Los Angeles, Buenos Aires, São Paulo, México e Hong Kong (Canclini, 2013, p. xxx).

O objetivo de Canclini, portanto, é conotar a hibridação para especificar as misturas interculturais eminentemente modernas, dentre as quais, aquelas que são resultantes da integração de Estados nacionais, do populismo como ferramenta política e das indústrias culturais. Para tanto, distinguem-se os conceitos de modernidade, modernização e modernismo. É fato que todos os processos que produzem globalização asseveram ainda mais a interculturalidade na modernidade. Isso se dá por engendrarem mercados financeiros e globais de bens. A interculturalidade é também incrementada pelas mídias de mensagens e o trânsito migratório. O resultado é a diminuição acentuada de fronteiras e alfândegas por um lado, e das tradições locais, por outro. Tal hibridação é produtiva, interativa e apresenta-se na forma de consumo: "Às modalidades clássicas de fusão, derivadas de migrações, intercâmbios comerciais e das políticas de integração

educacional impulsionadas por Estados nacionais, acrescentam-se as misturas geradas pelas indústrias culturais". Importante é destacar que a tratativa dos movimentos de globalização provoca não apenas a integração e mestiçagens, mas também segregações, vistas nas desigualdades e reações particularizantes (Canclini, 2013, pp. xxx, xxxi).

Concluímos, depois da análise de Canclini, que hodiernamente, os processos de "mistura" em todas as áreas, quer seja racial, étnica, religiosa, bem como, em qualquer questão cultural, enquadrariam-se no conceito de hibridação. Certamente, isso não invalida necessariamente o uso dos termos específicos para se referir às misturas estritas, tais como: mestiçagem, sincretismo, crioulização, etc. Aparentemente, o citado autor está refletindo a época atual, globalizada, inclusiva e geral. Resumindo todos os tipos de sínteses a um só termo, usa-o para analisar uma única realidade mundial intercultural. Quando cruzamos a realidade atual com aquela do Brasil colônia e império, percebemos os hibridismos antigos ocorrendo de forma morosa, no ritmo e dependente da lenta ocupação do território. Enquanto portugueses, ameríndios e africanos se deslocavam para entrar em contato, hoje tal ocorre pela mediação midiática. As fronteiras são cruzadas sem sair da própria casa, pois o que circula e percorre o mundo é a informação, quer seja monetária, científica, turística ou outras.

## V. O DIÁLOGO NEM SEMPRE AMISTOSO DAS CULTURAS

É fato que as culturas se comunicam. Na época dos descobrimentos, isso se dava pelo contato direto, físico e pessoal. Influências indiretas eram sempre tênues. Por outro lado, em nossos dias, devido à saturação do contato midiático, muitos relacionamentos se tornaram "fantasmagóricos". Conversa-se com uma imagem, com uma tela, como se fosse a própria pessoa. Todavia, é inegável que todo contato, direto ou midiático, resulta troca de influências, o tornar comum práticas e ideias.

### V.1 O Relacionamento das Culturas na Individualidade

Entendemos essa questão como sendo estritamente de natureza linguística. A questão da "cultura" está, em todos os tempos, intimamente ligada à linguagem. Esta pode ser entendida como qualquer manifestação do espírito.[7] Por isso, é possível falar da

[7] Walter Benjamin escrevendo em alemão emprega o termo *Geistig,* que na tradução portuguesa utilizada vem traduzido por "espiritual" no texto a que me refiro. No entanto, em outras ocorrências, pode ser igual

linguagem da música, da escultura, da jurisprudência sem que isso implique "idiomas", pois são expressas na mesma "língua" que codifica os registros das ações humanas. Mesmo uma "linguagem técnica" não quer dizer um vernáculo especial dos técnicos. A língua e a linguagem se misturam para designar a comunicação daquilo que habita o interior do ser. Pode-se resumir este conceito como segue: "toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação humana e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela" (Benjamin, 2011, pp. 49, 50). Na verdade, Walter Benjamin argumenta que a linguagem não está circunscrita às manifestações do espírito humano, pois todas as coisas comunicam o seu próprio significado ou conteúdo, definido pelo autor como "conteúdo espiritual":

> Mas a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. Mas as palavras 'língua' e 'linguagem', nessa acepção, não constituem em absoluto metáforas. O fato que não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo; o maior ou menor grau de consciência com o qual tal comunicação aparentemente (ou realmente) está ligada em nada altera o fato de não podermos representar para nós mesmos em parte alguma uma total ausência de linguagem. Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda" (Benjamin, 2011, pp. 50, 51).

Destarte, uma vez que "linguagem" diz respeito a todas as manifestações do interior humano, parece ser acertado dizer que a cultura é essencialmente produto do "espírito", no pensamento de Benjamin. As fronteiras da semiose podem ser descritas como as fronteiras do próprio mundo. Por isso, tanto os sistemas de signos, como a comunicação entre os vários usuários dos signos, tornam-se praticamente transcendentais. Embora seja a forma dos indivíduos representarem a realidade, a estrutura da linguagem não pode refletir a estrutura da realidade em si (Habermas, 1991, p. 28). Vera Hanna destaca a importância histórica de Dell Hymes, antropólogo, linguista e sociólogo

---

e corretamente traduzido por "intelecto". Assim sendo, talvez um sentido mais livre e abrangente seja o "interior" do ser.

americano, que enfatizou a língua como comunicação, fundamento básico da etnografia da comunicação. Argumenta que os estudos dele se orientaram a questões relativas à comunicação que até então não atraíam a atenção dos estudiosos. O estudioso afirmava que um evento comunicativo tem que ser tomado como parte da vida social, para ser realmente compreendido. O discurso, segundo o entendimento do referido antropólogo, é parte constitutiva e essencial da comunicação, considerando-se tanto o verbal como o não verbal, bem como o escrito e o oral. Ao estabelecer tal argumentação, Dell Hymes se opôs ao modelo de discurso abstrato, o conceito da competência linguística advogado por Noan Chomsky. Este, por sua vez, concebia um ouvinte e um falante ideais, como representantes de uma sociedade homogênea, produzindo sentenças gramaticais corretas. Em outras palavras, sua linguística tomava como parâmetro o que seria uma sociedade modelo: "A ideia de língua como um conjunto de modos de falar apresentava-se como uma alternativa à ideia de língua como gramática, um conjunto de regras ou normas abstratas" (Hanna, 2012, p. 46). A nosso ver, fica estabelecida a seguinte ordem aparente:

Cultura → Língua/Linguagem → Comunicação

Uma vez que a cultura se manifesta através da língua e da linguagem, parece apropriado aplicar normas da linguística no estudo da compreensão dos relacionamentos entre culturas, o que veremos no devido momento. Ainda trilhando as sendas de Hymes, Hanna parece concordar com isso. Esclarece que a comunicação se dá através da *competência comunicativa,* expressão cunhada pelo antropólogo que se baseia no compartilhamento de códigos linguísticos, bem como em normas socioculturais, princípios que orientam "a conduta e a interpretação do discurso e outros canais de comunicação numa comunidade". Não é mais admissível reter o significado específico das palavras, pois está ligado e depende da interpretação de suas ocorrências. Dessa forma, estabelece-se como condição *sine qua non* a compreensão do contexto situacional e cultural, conceitos concebidos pelo antropólogo Bronislaw Malinowski (1923), revistos posteriormente pelos linguistas Halliday e Hasan (1991) (Hanna, 2012, pp. 46, 47).

### *V.1.1 A "Química" dos Relacionamentos: natureza psicológica*

Quando entendemos, como disse Benjamin, que não apenas o "espírito" humano, mas todas as coisas comunicam o seu significado, isto é, sua essência espiritual ou seu conteúdo, percebemos então que a comunicação entre pessoas implica o compartilhar

daquilo que está no interior do ser. Isso quer dizer que a cultura expressa objetivamente a subjetividade interior, através de todo o escopo da linguagem falada e corporal. Em outras palavras, aquilo que é relativo às emoções e à própria psiquê é exteriorizado como expressão cultural. Até mesmo o conhecimento é transmitido considerando o "espírito" humano em todas as suas áreas de expressão e em todos os relacionamentos do sujeito, ainda que em uma sala de aula, embora tenda a ser, nesse caso, mais "exterior", especialmente se a aula for centrada no monólogo discursivo do professor. O que deve ficar demonstrado é que a comunicação se dá quando, na mente, o sujeito acessa conceitos e lembranças e os faz passar pelo "funil" da objetividade, transformando-os em uma ideia fundada em alicerces lógicos, ainda que seja um mero silogismo simples. A partir daí, já transformado em conceito, é transmitido através da linguagem e será decodificado à medida que o receptor seja apto para "lê-lo" como mensagem, naquilo que vê e no que ouve. Propõe-se, então, que toda comunicação se dá por relacionamento,[8] quando os indivíduos reagem uns aos outros não apenas nos aspectos subjetivos ou aos psicológicos/emocionais, mas também àquilo que podemos chamar de "conhecimento objetivo", ou seja, os conceitos definidos que são transmitidos. Reagirão com aqueles que o indivíduo já possui, o "composto químico" que cada um tem em si: todos os seus conceitos, valores e princípios, suas bases culturais.

Certamente, quando o termo "cultura" é tomado, pensa-se em um conjunto de crenças e práticas que regem uma determinada sociedade. Conquanto a coletividade seja a aplicação óbvia do conceito, não parece ser errado pensá-lo também quanto à individualidade, como se cada um ramificasse sua própria cultura do "tronco" cultural ao qual está ligado. É isso que permite ao sujeito a sua própria personalidade, fazendo florescer e frutificar um comportamento com nuanças distintas dentro de uma mesma matriz cultural. A cultura não se reproduz como modelo engessado, mas aberta a trocas conforme necessidades e interesses materiais e/ou espirituais.[9] Trocas culturais podem ser oferecidas no atacado, mas necessariamente ocorrem no varejo de cada indivíduo. Essa é uma espécie de proteção proporcionada pela própria existência, que impede que nos tornemos "clones" culturais.

---

[8] Pode-se dizer que o mesmo se aplica ao contato à distância, por telefone ou internet. Entretanto, não exploraremos aqui esta questão.
[9] Utilizo aqui o conceito de Walter Benjamin que será esclarecido à frente.

Curioso é que a sabedoria popular utilize a palavra “química” ao relacionamento entre pessoas. Certamente, isso não é por acaso, pois assim como ocorre entre substâncias, também o ser humano “reage” ao outro, como que combinando sua própria fórmula à de outrem. Apenas para exemplificar, poder-se-ia propor como tabela periódica simplificada de um indivíduo ao menos dois grandes blocos de “substâncias reagentes”: materiais (M) e espirituais (E). Em ambos os casos, a atração entre os elementos se dará por questões de necessidade e/ou desejo, este óbvia e fortemente psicológico. Já de início, percebe-se que a “química humana” é infinitamente mais complexa do que a das substâncias da natureza, porque aquela é extremamente instável, podendo rapidamente ser alterada por questões psicológicas e/ou do meio. É, na verdade, química de comportamento, pois manifestará fórmulas diferentes, devidas e peculiares a cada situação vivida pelo sujeito. Por exemplo: nenhum indivíduo se comportará da mesma forma em um encontro romântico e em um estádio de futebol torcendo pelo seu time do coração. Diferentes fórmulas são utilizadas para contextos situacionais diversos. Suponhamos que, em uma bela noite, uma jovem esposa está se dirigindo a um encontro romântico com seu marido. Alguns elementos comuns do acontecimento são: Alimentação (A); Diversão (D); Sexualidade (S); Autoimagem/estima (Aie). Apenas para ilustrar, suponhamos que tal jovem manifeste a seguinte fórmula: $A_2D_3S_2Aie_4$

Em uma escala que vai de 1 a 5, percebe-se que aquele encontro, naquela noite, tem como principal objetivo o fortalecimento de sua autoimagem e autoestima. Depois, a moça estava a fim de se divertir. A refeição e a sexualidade não estavam tanto em evidência em sua agenda, apesar de não significar a falta de interesse, mas simplesmente um desejo menor. Contudo, a fórmula que apresentou é, na verdade, apenas uma proposta, quase uma “aposta”, que será submetida aos acontecimentos, aos reagentes do marido com o qual sairá. Conjecturemos que este traga a seguinte fórmula para o encontro: $AD_2S_5Aie_2$. Percebe-se que seu grande entusiasmo para o encontro é sexual. Não tem como objetivo a alimentação. Diversão e autoimagem/estima são buscados quase objetivando mera manutenção. O encontro proporcionará uma recombinação dos elementos, mas que não ocorrerá “matematicamente”, uma vez que as reações humanas se distinguem daquelas das substâncias devido à consciência e à psique que possui o indivíduo. Poderá ser o caso de a moça perceber a libido do rapaz e despertar-se também para isso, nivelando a “dosagem” do elemento em sua “fórmula” pessoal. Ou então, ele

entender que ela não está interessada nisto naquele momento e diminuir o "peso" da sexualidade e aumentar o da diversão.

Parece ser um bom exemplo disso Jerônimo, o cavoqueiro português, personagem criado por Aluízio de Azevedo. Descrito em sua chegada ao cortiço como alguém austero, marido trabalhador, caseiro e comedido, ao conhecer Rita, morena sensual e fogosa, desejou-a mais do que tudo. É notável que sua paixão tenha sido despertada no ambiente da música e da dança, manifestações culturais específicas que comunicaram suas subjetividades. Para Jerônimo, o cultural foi exacerbado no subjetivo da atração. No ambiente suburbano do Rio de Janeiro do século XIX, certamente não faltavam morenas de corpos torneados e esculpidos. Todavia, foram a música e a dança que despertaram a libido do português. A sensualidade da moça foi multiplicada por sua coreografia, no calor do ritmo brasileiro, nas noites ao redor da fogueira. Houve um verdadeiro choque cultural, poderíamos dizer, um "incêndio" no coração do pobre homem. Da pacata vida tradicional de um operário português no Brasil, Jerônimo transfigurou-se em outro. Assassinou o rival, abandonou a esposa e a filha, assumiu um modo diametralmente oposto à vida que possuía, para passar seus dias à deriva no seu mar de paixões, revolto e agitado por Rita Baiana (Azevedo, 2011, p. 88ss). Sem dúvida alguma, a química entre os dois enamorados foi "explosiva", causando profundas modificações comportamentais especialmente em Jerônimo.

É certo que questões do ambiente, impedimentos físicos e materiais podem interpor-se, também, de forma determinante. Deixando de lado o "barraco" do Cortiço, retomando o exemplo do casal citado anteriormente, ainda que quisesse satisfazer a sexualidade, poderia ser impedido por questões orgânicas, enfermidades, indisposições, ou mesmo, a falta de lugar adequado. De igual forma, quanto à diversão, todo o planejamento poderia ser frustrado por uma pesada chuva ou um carro quebrado. Se o objetivo primordial fosse o glamour de um requintado restaurante, e se estivesse, justo naquela noite, lotado? No entanto, é indiscutível que, para que haja mútua satisfação, as fórmulas precisarão se recombinar. Perceba-se, porém, que isso nem sempre acontecerá. Neste caso, diriam que "faltou química". Foi um encontro frustrante, onde as partes não se sentiram completadas, isto é, não se recombinaram. Mesmo que um se sinta satisfeito, o grau de contentamento não será o mesmo se perceber que o outro não alcançou igual realização. Assim, sugere-se uma escala de satisfação/frustração segundo o sucesso de recombinação das fórmulas pessoais. Todo encontro, não apenas amoroso, ou seja, todo

relacionamento pessoal é a tentativa de recombinar a proposta de fórmula pessoal do momento àquela de outro alguém naquele mesmo instante. Logicamente, estamos falando de um relacionamento que poderíamos chamar de "normal", quando o outro é respeitado e considerado, não aquele deliberadamente predatório. Neste não há um "relacionamento", mas a sujeição e a exploração.

Embora o exemplo do "encontro" tenha indicado "reagentes" mais psicológicos e subjetivos, portanto, no campo dos desejos e das sensações, isso objetivou mostrar que a troca de conhecimentos obedece a mesma dinâmica. Os conceitos emitidos pelo "eu" reagirão àqueles do "tu" podendo causar uma recombinação ou repelição. A total ausência da "reação" implica igualdade de substância de conceitos, o que raramente acontecerá.

### *V.1.2 Sujeitos Culturalmente Diferentes em Diálogo*

O que faremos aqui, portanto, é analisar sujeitos culturalmente diferentes em diálogos, uma discussão bakthiniana de cunho dialogístico-polifônico. Depois do breve excurso pela complexidade das relações humanas no tópico anterior, sugere-se uma *sui generis* abordagem da cultura, qual seja, examinar as trocas culturais individuais pelo uso de teorias da linguística. Uma vez que o diálogo entre culturas no nível pessoal se processa pela comunicação e linguagem, é inegável que serão por estes meios que as "fórmulas pessoais" reagirão entre si. Pessoas de culturas diferentes entrarão em "processo de recombinação", ajustando-se uma à outra. No caso de isso não acontecer, podem repelir-se mutuamente. De igual forma, parece certo que a cultura sempre se reproduz na individualidade, ainda que seja o caso de uma "cultura predadora" (algo que veremos adiante). Apenas à medida que os indivíduos de uma sociedade modificam seus conceitos e comportamento é que uma cultura, então, se altera. As culturas nada mais são do que a exata expressão do vivido dos seus sujeitos. Assim sendo, seguem-se alguns pontos importantes para tal argumentação.

#### A. Dialogismo e Polifonia

Quando falamos de "dialogismo" evocamos um dos princípios basilares da concepção de Bakhtin quanto à linguagem. No entanto, para esse autor, devido à importância que atribui ao conceito, concebe-o como permeando a própria visão de mundo e de vida do sujeito. Está presente em todo discurso como característica essencial

e formatadora do próprio sentido. O dialogismo é resultado da interação verbal que ocorre entre o enunciador e o enunciatário nos limites de determinado texto. Pode-se dizer, em outras palavras, que é "o espaço interacional entre o eu e o tu ou entre o eu e o outro, no texto. Explicam-se as frequentes referências que faz Bakhtin ao papel do 'outro' na constituição do sentido ou sua insistência em afirmar que nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz" (Barros, Fiorin, 1994, pp. 2, 3). Fica claro, portanto, que todo discurso é uma coautoria com um ou mais enunciatários, aqueles a quem o anunciador dirige o discurso. Considerando o que ficou demonstrado acima na "química" dos relacionamentos, mesmo a ação inicial da enunciação é, na verdade, uma reação ao "outro" ou ao "tu", estabelecendo-se sempre a condição da coautoria. Temos aqui uma clara aplicação no que diz respeito às trocas culturais pessoais. Surge, então, uma questão importante a ser destacada. Culturas que se recombinam na individualidade (neste caso, também na coletividade) modificam-se, alterando o comportamento dos atores. Uma vez que a comunicação se dá como uma reação ao "tu", faz com que o diálogo cultural resulte sempre texto/discurso de coautoria. Em outras palavras, devo o que sou àqueles com quem me relaciono, aos "narradores" que me fazem seu "narratário", bem como, aos narratários para quem sou narrador. Poderíamos dizer que cada cultura individual é um volume "*per capto*" de diálogo, mas com vários autores, que compõe uma grande coleção "publicada" pela cultura à qual pertence, esta funcionando como editor/organizador da obra. Quando a "química" entre determinadas pessoas resulta alto grau de recombinação mútua, percebe-se então "identidade". Nisso se explica o adágio popular: "diga-me com quem tu andas, e direi que tu és".

Ainda falando de dialogismo, o conceito da intertextualidade, um dos principais pontos bakhtinianos, também deve ser destacado. Agora, afirma-se que a produção de qualquer texto ou discurso acontece como produto da intercomunicação entre muitos textos conhecidos à priori em uma dada cultura, que o estrutura, modela e dá sentido (Barros, Fiorin, 1994, p. 4). Como poderíamos entender o conceito da intertextualidade nos diálogos culturais individuais? Certamente, uma vez que a compreensão está atrelada indissoluvelmente ao conhecimento prévio de outros textos/discursos como base para informações adicionais,[10] como uma cultura diferente poderá decodificar a mensagem se nunca acessou tais conhecimentos? A questão se tornaria ainda mais severa se pensarmos

[10] Depois que assimilamos os primeiros conhecimentos, aqueles quase instintivos ligados ao seio materno e às necessidades fisiológicas fundamentais, os conhecimentos são sempre "adicionais", isto é, encaixam-se tendo como base as informações que os antecederam.

no caso de indivíduos não apenas culturalmente diferentes, mas que não conhecem a língua alheia. Este é exatamente o contexto da chegada dos colonizadores ao Brasil. Sem dúvida é uma questão pertinente. O que ocorre é que a experiência humana está baseada em um padrão que se mostra, de certa forma, igual para todos. Comer, beber, vestir, morar, reprodução, segurança, enfermidades, trabalho, para citar apenas alguns conceitos, são realidades comuns, ainda que modeladas pelas peculiaridades de cada cultura. Portanto, ainda que essas coisas sejam experimentadas de formas diferentes e variadas, o diálogo intercultural ativará os textos que na cultura dos sujeitos correspondam aos temas levantados pelo narrador, um processo que poderíamos chamar de "tradução cultural". Como toda boa tradução, não pode ser estritamente literal. Quando se traduz um texto escrito, faz-se necessária a consideração dos diversos sentidos e aplicações dos termos, expressões idiomáticas, e demais características da língua além, é claro, do significado cultural daquilo que o termo, frase, ou, até mesmo, o texto em si, representa para a comunidade de falantes original. Destarte, quando se trata de contato com sujeito culturalmente outro, haverá um processo de "adaptação textual", isto é, serão conjugados os textos já interiorizados de minha cultura quanto ao assunto tratado, conduzindo a uma compreensão parcial de significado. Se for o caso do desconhecimento da língua, os gestos serão interpretados, tomando como base o contexto cultural de quem tenta decifrar a mensagem. Assim, o desconhecido será o "novo" a ser adicionado. Não serei atraído apenas pelos conceitos e práticas diferentes que eu sou capaz de compreender. Haverá o fascínio pelo que há de misterioso e ainda desconhecido na experiência cultural alheia, algo que me despertará ainda mais a atenção, no mínimo, a curiosidade. O homem pós-moderno, ávido pelas mudanças e transformações, encontra nos diálogos interculturais o deslumbramento que o impulsiona para variações e o estabelecimento daquilo que chama de novas legitimidades.

B. Pressupostos de um Diálogo

O que acabamos de dizer ficará ainda mais detalhado agora, quando indicamos as noções prévias necessárias para que haja comunicação. Primeiramente, há os chamados "implícitos do discurso". São aqueles elementos que garantem a coesão e a coerência a determinado texto/discurso, jungindo a semântica e a pragmática, especificando-se nesta sua funcionalidade. Conquanto essenciais e constituintes, não são perceptíveis em sua superfície. Elisa Guimarães esclarece que eles se manifestam como pressupostos, ou seja,

conhecimentos que antecedem a enunciação e tornam-se subentendidos no discurso: "na troca linguageira, representam-se como estratégias linguísticas e referenciais, destinadas a fazer compreender não somente o que é dito com palavras novas, mas também com silêncios" (Guimarães, 2009, p. 61). Acrescem-se, ainda, os "modelos cognitivos globais", definidos como módulos prontos das informações mais usadas na comunicação. São como estruturas de pensamento relativas às informações mais básicas, apresentadas harmonizadas e integradas. São exemplos: os *frames*, esquemas, planos, *scripts* e cenários.

**a)** Os *frames*, ou quadros, ou molduras, foram concebidos originalmente como uma forma de armazenagem em computadores que se pretendia similar à humana. Por fim, passaram a significar o "conhecimento comum sobre um conceito primário" (Neves, 2006, p. 63). Embora seus elementos façam parte do todo, não precisam estabelecer uma ordem lógica. Evocam na mente do usuário os seus elementos constitutivos, como giz, professor, aluno, caderno, etc., na expressão "sala de aula"; ou, bolo, velinha, presentes, etc., na expressão "festa de aniversário". Percebe-se que não apresenta nenhuma sequência lógica.

**b)** Esquemas são arcabouços de conhecimentos lógicos e ordenados, presentes na mente humana, que interagem com a informação de dado discurso, resultando construção de sentido. Por se tratar de conhecimento adquirido, os esquemas estão em constante mudança e "aperfeiçoamento". Assim: "Os esquemas são modelos cognitivos cujos elementos são ordenados numa progressão, de modo que se podem estabelecer hipóteses sobre o que será mencionado ou feito a seguir" (Neves, 2006, p. 64). Ao contrário dos *frames*, os esquemas preservam links temporais e de proximidade, o que se deduz necessariamente do fato de serem estruturas lógicas. Por isso, são previsíveis. A cosmovisão de cada um denota uma série de informações concatenadas, que são constantemente confirmadas ou negadas. Os *frames* e os esquemas podem ser acionados pela mesma expressão. Dessa forma, a menina que diz: "Hoje passei meia hora do recreio na diretoria", ativará na mente da sua mãe não apenas os *frames* como diretor, mesa, sala, etc., como também, devido à sua experiência de vida projetará um esquema, acreditando que a filha "aprontou alguma" e que, por isso, deverá ser chamada à escola para se responsabilizar pelas peripécias da criança. Contudo, o esquema pode ser quebrado, se a menina explicar que era aniversário da diretora e que o tempo decorrido foi demandando na comemoração. Acrescentamos que isso poderia gerar outro esquema: mais uma peta da criança. Adverte-se quanto ao limite de ruptura, pois se a disjunção for exacerbada,

poderá trazer confusão, ou mesmo, impedir a relação entre o universo cognitivo e os conhecimentos ativados (Neves, 2006, p. 64).

**c)** Planos são padrões cognitivos que conferem ao ouvinte ou leitor acessar a intenção do falante ou do escritor, respectivamente. Tem este fim específico, emoldurando-se no transcurso dos acontecimentos do discurso ou pela sucessão dos estados. São moldes comportamentais deliberados discerníveis nas pessoas que, uma vez conhecidos, dão a percepção do objetivo que o indivíduo quer alcançar. Pode ser exemplificado com o funcionário que planeja uma gratificação ou um menino que calcula a fórmula de convencer seus pais a permitir que saia com os amigos. Os planos se distinguem dos esquemas exatamente por concederem a compreensão do objetivo (Neves, 2006, p. 65).

**d)** *Scripts* foram originados como um desdobramento da noção dos *frames*. São especificados para dar a conhecer as funções dos integrantes e as atitudes a serem esperadas deles. Uma vez que se manifestam em estereótipos, diferem dos planos exatamente por mostrar uma rotina pré-definida. Distinguem-se também dos *frames* por evidenciar uma agenda própria e estabelecerem sequência estereotipada das atitudes que compõem a situação. Assim, pelos *scripts* reproduzimos no texto as nossas expectativas quanto ao desempenho e os limites, bem como, funções a serem operadas pelos agentes que se inserem no quadro social, como, por exemplo, referir-se à infância ou à mocidade em um discurso, indicando suas peculiaridades etárias comportamentais. Além disso, são pressupostos de alguns "ritos" e performances, como o batismo e o casamento, nos quais expressões centrais como "eu te batizo" e "declaro-os marido e mulher" são decodificados, tão somente, devido aos *scripts* já interiorizados. Estes, como se pode ver, são vitais na interação comunicativa (Neves, 2006, p. 65).

**e)** Cenários foram entendidos em sua origem como o background do texto, formado pelo conhecimento contextual e das situações que possibilitam interpretar textos escritos, uma espécie de expansão do domínio dos referentes. Seu sucesso depende da descrição específica no texto de um elemento próprio do cenário. Aparentemente, dando-se a conhecer a parte, aciona-se a compreensão do todo. Já disse alguém: "para bom entendedor, meia palavra basta" (Neves, 2006, pp. 65, 66).

Os *frames*, esquemas, planos, *scripts* e cenários reforçam e detalham o que dissemos acima, quanto a práticas comuns do cotidiano a todas as culturas. Embora difiram nas peculiaridades culturais, o diálogo entre sujeitos culturalmente distintos terá

bom apoio para compreensão. Isso destaca a importância das bases cognitivas para a tessitura e compreensão do discurso. Segundo Van Dijk:[11]

> De forma mais abrangente, poder-se-ia mesmo dizer que as condições sociais relevantes envolvidas nas formulações das regras pragmáticas, como nas relações de autoridade, poder, papel e polidez, operam sobre bases cognitivas. Isto é, elas só são relevantes na medida em que os participantes têm conhecimento dessas regras, podem usá-las e são capazes de relacionar suas interpretações sobre o que está ocorrendo na comunicação às características sociais do contexto (Van Dijk, 2011, p. 76).

Outro fator imprescindível é o contexto, resultado da interface entre o conhecimento e o mundo. Na opinião de Van Dijk, constituem-se em "construtos dos participantes", de natureza subjetiva, mas fundamentados socialmente, que se referem às propriedades que se destacam para os tais construtos como modelos mentais. São estes que, focando o prisma semântico, concedem coerência ao discurso, oportunizando sua situação compreensiva. Assim, temos:

Discurso

↑

Modelo Mental

↑

Conhecimento de Mundo[12]

Aquilo que se expressa através da fala, do ponto de vista do conhecimento, pode ser dito que se constitui tão somente "a ponta do iceberg", a pequena parte que se projeta para além do conhecimento de mundo fundante e pressuposto. Pode-se dizer que existe diversos modelos de contextos. São como que "arquétipos" absorvidos e assimilados do quotidiano que são armazenados na memória episódica do indivíduo como ator do texto/discurso. Interferem decisivamente na produção e compreensão da mensagem. A memória episódica, exatamente por ser episódica, é a coleção de vivências de cada um,

---

[11] Segue, com ligeiras modificações, *Aquele Abraço: O Discurso Identitário Cultural Brasileiro que se Abre para o Mundo*, op. cit., p. 316ss e "Tecendo O Retrato Do "Eu": Coerência, Debreagem e Embreagem na Epístola de Paulo aos Romanos 7.7-25", *VERBUM – Cadernos de Pós-Graduação*, n. 4, p. 114, 2013.

[12] Conforme palestra de Teun A. Van Dijk proferida em 26 de novembro de 2012, na Universidade de São Paulo, sobre o livro que trata do tema "Discurso e Conhecimento", a ser lançado na Europa. Minhas anotações.

por isso, essencialmente autobiográfica. Sobre ela se constroem as novas compreensões de experiências ainda não vividas, como uma espécie de alicerce e balizas para outros conhecimentos. Ao assumir tal papel, mostra-se como modelo mental cognitivo. Em outras palavras, significa dizer que os falantes da língua não são apenas capazes de processar o discurso, mas, concomitantemente, empenham-se em construir sua análise e compreensão, ou seja, um modelo mental. Os contextos não se aplicam a uma situação social objetiva, mas são "construtos dos participantes". Implica dizer que são de natureza subjetiva, embora ancorados socialmente nas propriedades necessárias para cada situação específica, isto é, nos modelos mentais (Van Dijk, 2012, pp. 87, 89).

Os modelos mentais podem ser definidos como representações cognitivas de nossas *experiências*. De certa forma, são "as nossas experiências" se as considerarmos como "interpretações pessoais daquilo que acontece conosco". Assim, as experiências, e, portanto, os modelos mentais, são armazenados em nossa memória episódica (Van Dijk, 2012, p. 94). O depósito de nossas experiências de vida constitui uma "biografia mental". Na verdade, tais memórias se adaptam mutuamente, modificando-se e ajustando-se, resultando novas composições de ideias e conhecimentos, isto é, conceitos fundantes para o entendimento de mundo. Devido a tais recombinações, aquelas lembranças são irrecuperáveis como "elementos primários" puros. Deve-se acrescentar que tais mudanças jamais se encerram. Mutantes por excelência, transformam-se à medida que se fundem outros "elementos" da experiência diária. Assim, diz Van Dijk, "sempre que for relevante, inclinamo-nos a construir unidades mais globais dessas memórias pessoais, como tendemos a derivar tópicos mais globais a partir dos detalhes de um texto: formamos modelos mentais mais 'macros' a partir da sequência de modelos 'micros' das experiências do dia-a-dia" (Van Dijk, 2012, p. 95). Certamente, isso não equivale a algum tipo de "amnésia episódica", como se o indivíduo não conseguisse mais lembrar-se de situações específicas. O que se dilui é a experiência, o conhecimento obtido com o vivido, não a memória do evento em si. Fica também estabelecido que a lembrança de qualquer evento, informacional (como a leitura de um jornal) ou vivencial (ter atuado como agente de uma situação específica) exige rastrear e acionar os modelos mentais antigos, aqueles ligados a tal ou tais situações passadas. Além disso, sugere também que conseguiríamos rememorar mais autenticamente experiências antigas se conseguíssemos recuperar a mesma "disposição" que tínhamos quando as vivemos originalmente, vivências que tentamos recobrar na memória (Van Dijk, 2012, pp. 94, 95).

O fato de nossas memórias episódicas serem armazenadas em depósitos e adaptadas ou recombinadas a outras experiências vividas corrobora o que falamos anteriormente a respeito da "química" do ser humano. Quando culturas se defrontam em personagens culturalmente distintos, o que ocorrerá será uma leitura do outro a partir dos pressupostos que se tem. Em outras palavras, uma cultura tentará decodificar a outra fazendo uso dos modelos cognitivos (estruturas coletivas) e modelos mentais (conhecimentos principalmente pessoais, mas que conservam nuanças coletivas) que possui. Como o relacionamento cultural se dá na individualidade, mesmo quando uma cultura exterior é imposta, como já foi dito, resultará diferentes graus de assimilação. Deve-se ressaltar que a comunicação cultural, uma vez que se dá através da linguagem e comunicação, exige a utilização de "chaves" não apenas de conhecimento, mas psicológico-emocionais, isto é, o objetivo e o subjetivo trabalham juntos. O cognitivo do sujeito está permeado não apenas de "ideias", mas de sensações relativas a elas, uma vez que é constituído de memórias episódicas do quotidiano. Isto nos leva a entender que não lemos ou ouvimos um texto ou discurso no indivíduo: decodificamos a pessoa, lemo-la como livro que se abre, ouvimos a comunicação daquilo que está sendo exteriorizado de seu "espirito". Sendo o contato intercultural necessariamente um "relacionamento humano", obedecerá às mesmas regras.

## V.2 Relacionamentos Entre Culturas na Coletividade

A comunicação entre as culturas, falando-se agora como a expressão de vida de um povo, envolve algum grau de "personificação", uma vez que implica transmitir e receber conhecimento. Quando falamos de "diálogos interculturais" tal expressão sugere um ideal que, pelo menos até agora, parece estar longe de ser alcançado. A "conversa ente culturas" aparentemente se dá em níveis muito mais agressivos do que a simples troca de conhecimentos, indicando antes atritos e agressões do que "diálogo" que vise o crescimento mútuo. São muitos os interesses, desde os econômicos até os da própria sobrevivência, que interferem no relacionamento das mais variadas culturas, quando há sempre a tendência de sujeitar o "outro". Será mesmo possível existir relacionamentos totalmente desinteressados entre culturas? Encontraríamos assim culturas com tal nível de altruísmo?

Uma cultura alcançará enorme influência em outra principalmente quando for ao encontro dos interesses e/ou necessidades de tal dada sociedade, ou quando imposta nos

modelos históricos de colonização, ou ainda, nos atuais de neocolonialismo. As que se enquadram no primeiro modelo, chamaremos de "culturas de interesse", já as que se encaixam no segundo, de "culturas predatórias".

### *V.2.1 Culturas Predatórias*

Quando falamos de "culturas predatórias", propõe-se iniciar a argumentação analisando a abordagem da *cultura como Cânon*. Portugueses e espanhóis, ao descobrirem o paradisíaco Novo Mundo, com a nudez pura e praticamente inocente dos seus habitantes originais, a exuberância das matas, com muitos de seus animais, flores e frutos desconhecidos, foram tomados pela visão edênica, mas que se mostrou insuficiente para impor o devido respeito ao "intocado" ou "quase sagrado". Ainda que as novas terras inspirassem "saudades do paraíso", os colonizadores concebiam a cultura europeia como uma espécie de "cânon", inquestionável e superior àquelas de todas as demais civilizações. Assim, afirmava-se a identidade europeia como a mais elevada quando comparada a todos os demais povos e culturas não europeus (Said, 2010, p. 34). Certamente, encontravam no apoio religioso sustento para tal pretensão. Não singravam os mares apenas em nome de seus reis, mas também sob a suposta "bênção" do Deus cristão. Enquanto os reis católicos da península ibérica tinham a chancela papal, os protestantes se viravam com o "destino manifesto" e a doutrina da vocação. Quanto a estes, no pretendido e abençoado determinismo que acreditavam, concebiam a missão de conquista como "predestinada" ao sucesso, o que levava à leitura de todas as ocasiões, mesmo os reveses, de forma positiva. No segundo caso, como percebeu Max Weber, os protestantes de linha calvinista, e acrescentamos, também os luteranos, viam nos trabalhos "profissionais" também serviços prestados a Deus. Para os seguidores da Reforma Protestante, no viés da doutrina da vocação, mesmo um sapateiro cristão, que realiza bem o seu ofício, serve a Deus de forma tão importante e relevante quanto um pregador das Escrituras.[13] Já Mantinho Lutero afirmava que a doutrina da vocação era como usar uma máscara de Deus em tudo aquilo que o cristão fazia (Veith, 2007, p. 19). Destarte, no que é feito no dia a dia, o próprio Deus é representado e espelhado nas atividades de seus servos. A liberdade da fé apregoada tão claramente nas Escrituras cristãs foi suplantada pela imposição dos interesses das coroas europeias. O poder da

[13] Tal afirmação deve ser considerada à luz da importância do pregador na visão protestante e o contexto social da Reforma.

mensagem cristã foi facilmente manipulado para subjugar nações e modelar suas culturas. Revelam-se aqui as divinas pretensões das culturas predatórias: moldar as outras à sua imagem e semelhança.

Alfredo Bosi esclarece como se deu o relacionamento entre as culturas do colonizador europeu e as dos ameríndios no Brasil. Em sua opinião, a atitude colonizadora pretendia a simples reprodução da cultura europeia nas terras recém-descobertas, o que se mostrou empreitada impossível. Dessa forma, continua o autor, Anchieta compõe um poema em latim clássico, dedicado à Virgem Maria, quando caiu prisioneiro dos tamoios no episódio que resultou na célebre "Paz de Iperoígue". No entanto, mais tarde, quando premido pela necessidade de seu público alvo compôs em tupi "autos" para encenar com os ameríndios:

> A transposição para o Novo Mundo de padrões de comportamento e linguagem deu resultados díspares. À primeira vista, a cultura letrada parece repetir, sem alternativa, o modelo europeu; mas, posta em situação, em face do índio, sem alternativa, ela é estimulada, para não dizer constrangida, a inventar. Que o primeiro aculturador dê exemplo: Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando, refém dos tamoios na praia de Iperoígue, sente necessidade de purificar-se. O mesmo Anchieta aprende o tupi e faz cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval nos autos que encena com os curumins. Uma antiga forma literária, a epopeia, nobilitada pela Renascença italiana, molda conteúdos de uma situação colonial, no primeiro caso. No segundo, porém, aguilhoado pelas urgências na missão precisou mudar de código, não por motivos de mensagem, mas de destinatário. O novo público e, mais do que público, participante de um novo e singular teatro, requer uma linguagem que não pode absolutamente ser a do colonizador (Bosi, 1992, p. 31).

A tentativa da cultura canônica de aculturar a colônia resulta sempre trocas e algum grau de hibridismo. Certamente que a libido portuguesa contribuiu enormemente para isso, pois rapidamente gerou a mestiçagem indígena. O mesmo se deu depois com a chegada dos negros. Assim, no caso das colônias portuguesas, a miscigenação foi enorme, o que asseverou ainda mais a óbvia mistura cultural. Bosi argumenta que logo no primeiro século de colonização preservava-se ainda grande distinção étnica. Nesta época, como veremos, os cronistas europeus ainda puderam registrar os rituais tupis das tribos costeiras. Todavia, com o passar do tempo, "a simbiose cabocla, mulata ou cafuza foi prevalecendo em todos os campos da vida material e simbólica: na comida, na roupa, na casa, na fala, no canto, na reza, na festa... A aculturação é, sem dúvida, o tema por excelência da antropologia colonial" (Bosi, 1992, p. 46). Todavia, os valores do colonizador e do colonizado não se harmonizavam. O universo simbólico do habitante da

terra foi vivido de forma dúbia. Em si mesmo era visto como altamente positivo, a herança do próprio povo. Contudo, assumia concepção negativa na mente do colonizador, bem como, no próprio nativo como introjeção do outro (Bosi, 1992, pp. 59, 60).

Quando analisamos o relacionamento entre as culturas, quanto ao que temos denominado "culturas predatórias", é inegável que exista uma espécie de "Darwinismo Cultural". Com isso não nos referimos ao conceito "evolucionista", como visto pelo antigo ramo da antropologia identificado pelo mesmo nome. Indicamos, antes, a ideia constitutiva da teoria da evolução darwiniana da "seleção natural". Aplicando este conceito às culturas, pode-se dizer que, desde a colonização até os dias de hoje, quando foram colocadas como que "no mesmo habitat", elas naturalmente competem entre si. Ora, dizia o maior proponente da Teoria da Evolução das espécies, que quando duas competiam no mesmo ambiente sem equilíbrio, a espécie mais forte prevalecia sobre a mais fraca, causando não apenas a extinção desta, mas a evolução daquela. Isso se dava como um tipo de "resultado biológico" ao ter que assumir o espaço ambiental deixado por aquela que foi extinta (Darwin, 2004, pp. 93ss). Assim, *mutatis mutandis*, ao aplicarmos tal conceito às culturas, diríamos que dificilmente uma cultura levará outra à completa extinção, como veremos a seguir.

Deve ser explicado que a "evolução", no caso das culturas, não é uma "melhora" no sentido de eleger uma como "superior" à outra, mas incremento ou "aperfeiçoamento", ao enriquecer-se de elementos culturais diferentes dos seus, ou seja, aquilo que está subentendido nos conceitos pós-modernos como "hibridismo", "cruzamento de fronteiras" e interculturalidade. Falando-se do mundo atual, é oportuno aqui observar o que diz Canclini quanto à questão cultural. Sua análise percebe as diferenças, as desigualdades e as (des)conexões. As diferenças estão ligadas principalmente aos traços culturais; as desigualdades, à diversidade econômica; as (des)conexões, à necessidade de interação transcultural. Afirma que a real necessidade vai além de apenas reconhecer as diferenças, tratar as desigualdades e conectar as maiorias aos meios de comunicação globais. Para que se abordem estes temas, argumenta que é preciso pensar os modos pelos quais se completam e se desencontram. As fronteiras culturais ruíram com as trocas econômicas, o deslocamento de multidões pelo mundo e a popularização dos meios de comunicação. Não basta reconhecer e respeitar as diferenças culturais, ou seja, a aceitação do heterogêneo e a multiculturalidade. Propõe o caminho da globalização e da interculturalidade, isto é, da negociação, dos conflitos e empréstimos recíprocos entre as

culturas patrocinados especialmente pela mídia (Canclini, 2009, pp. 16, 17). Portanto, na opinião de Canclini, a saída para o mundo atual está na interculturalidade.

Todavia, percebe-se nitidamente, na história e na atualidade, que o relacionamento entre as culturas não é naturalmente tão amistoso. O conceito de "culturas predatórias" necessariamente implica a existência de uma "selva cultural" onde as culturas assumem os papéis de presa e predador. Isso é necessariamente assim, pois mesmo quando o contato entre elas é aparentemente pacífico, as trocas são desiguais e assimétricas, beneficiando mais um grupo do que ao outro. Uma das culturas se apresentará necessariamente superior, especialmente quando forem culturas de "troncos" muito diferentes, tendendo a diminuir o "senso de grandeza" à medida que compartilhem elementos fundantes semelhantes. Em outras palavras, parece ser possível dizer que o grau de predação é ligado diretamente ao nível de diferença entre as culturas. O senso de "superioridade" se manifestará também quando for vantajoso a uma cultura se submeter à outra por interesse, como veremos adiante. No entanto, devemos entender que o conceito de predação cultural não visa erradicação. Ainda que seja essa a intenção, como no caso da colonização do chamado "Novo Mundo", isso dificilmente poderá ser feito completamente, pois alguns elementos da cultura subjugada sempre sobreviverão como que diluídos naquela que prevaleceu. Isso é possível mesmo nos casos de etnocídio. Aparentemente, o total apagamento de uma cultura ocorrerá somente quando um povo que nunca estabeleceu contato suficiente com outro, desaparece sem deixar vestígios. A explicação para isso é que muitos dados culturais podem ser recuperados, preservados em utensílios e outros achados da civilização extinta.

Impõe-se algo parecido com a "lei da selva". Espécies que estão no cardápio diário dos carnívoros comumente entram em relação de cooperação. Isso as aproxima para o benefício mútuo. Aumentando os alvos em potencial, dificulta-se o foco do caçador. Além disso, beneficiam-se da vigilância coletiva e dos alarmes contra predadores "disparados" pelas outras espécies, sons que aprenderam a identificar. De forma análoga, aquelas culturas das chamadas "minorias" tendem a se juntar para defesa e afirmação. Isso pode ser visto em passeatas e na solidariedade diante de alguma "perseguição". Na opinião de Appadurai, as minorias são criadas pelo medo de uma maioria perder sua hegemonia (Appadurai, 2009, pp. 45ss). Uma minoria é "identificada" quando passa a ser discriminada de alguma forma, não reconhecida como integrada à cultura da sociedade à qual pertence. Ideologicamente, uma cultura pode estar "fechada" em si mesma em maior

ou menor grau. Boaventura de Souza Santos explica que o processo de exclusão no relacionamento entre culturas é ainda maior do que aquele percebido dentro de uma cultura específica. No primeiro caso, cita as conclusões de Raymond Williams e, no segundo, Edward Said. O grau de exclusão, argumenta Santos, está ligado à concepção que a cultura tem de si mesma. Se ela se autodefine de forma tão específica tende a ter concepção ainda mais estrita em relação às outras (Santos, 2011, p. 18). Isso implica necessariamente a existência de culturas com diferentes ângulos de abertura à interação cultural.

Aquelas culturas que chamamos de "predatórias" são as culturas imperialistas/capitalistas do colonialismo e neocolonialismo. Certamente, as análises de Edward Said nos ajudam a entender o que é, na prática, uma cultura predatória. Quando falamos de "predação", paradoxalmente, estamos também falando de "preservação". Uma das características mais marcantes dos predadores é que são animais territoriais. Demarcam seu território e o defendem com a própria vida. O único motivo para isso é a caça. Instintivamente sabem que as presas daquele determinado espaço não podem suportar outros grupos de caçadores. Assim, repelem qualquer violação territorial. Esse tipo de prática preserva as espécies para o abate controlado, que de outra forma, poderia levar à extinção não apenas das presas, mas dos próprios predadores. Nesse sentido, quando culturas se encontram e se adaptam em seus papéis de predador e presa, estabelece-se uma troca desproporcional entre elas, um "desequilíbrio harmônico", que não deixa de ser uma espécie de associação. Said, por exemplo, argumenta que o Oriente e o Ocidente sustentam-se e, de certa forma, refletem-se mutuamente (Said, 2010, p. 31).

As culturas predatórias tendem a modelar as culturas que subjugam. Comumente, culturas imperialistas impõem a sua compreensão sobre as culturas que submetem a estas mesmas sociedades que sujeitam, criando uma versão "revista e corrigida" delas. Em outras palavras, as culturas dominadas são forçadas a assimilar o conhecimento que o outro tem sobre elas, passando a ser o conhecimento que tem de si mesmas. O que se toma como base para a "correção cultural" é a cultura ocidental. É isso o que explica Said, ao asseverar que o orientalismo não corresponde ao Oriente, mas às ideias próprias do orientalismo (Said, 2010, p. 32). Em outras palavras, orientalismo é a visão que o Ocidente criou do Oriente. A predação de uma sociedade por outra ocorre à proporção do grau de dominação exercido. Todavia, deve ficar claro que, ainda que haja uma completa hegemonia, esta se manifesta complexa, percebendo-se diferentes níveis de

preponderância nos vários departamentos ou áreas que compõem a cultura sujeitada. Mais uma vez, essa é a conclusão de Said. Para ele, a relação do Ocidente com o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados dentro de uma hegemonia complexa (Said, 2010, p. 32). Assim, como resultado da preponderância e da imposição da leitura que se faz do outro ao outro, materializa-se uma entidade cultural, um sistema de conhecimento que está longe de ser mera fantasia. Destarte, o orientalismo não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática – um sistema de conhecimento sobre o oriente (Said, 2010, p. 33). Não há demonstração maior de poder do que modelar a visão do outro, forçando-o a introjetá-la. Como já foi dito, há algo de "divino" nisso. As culturas predatórias são geralmente capitalistas.[14] Na história da humanidade, foram as que procuraram a sujeição de seus semelhantes.

*V.2.2 Culturas de Interesse*

O que chamamos de "culturas de interesse" indica aquelas que se sentem atraídas pelo modo de vida culturalmente alheio, especialmente aquilo que resulta "ascensão social". Individualmente, é possível assumir outra identidade cultural apenas devido à questão de gosto estético ou prático. Todavia, quando pensamos em grandes assimilações culturais, isso pode se dar por outro tipo de relacionamento que não se enquadra exatamente como "imposição", aproximando-se mais da "sedução". As culturas hegemônicas são aquelas que detêm liderança cultural por possuir ideias mais influentes (Said, 2010, p. 34). Diferente das culturas predatórias, quando o "eu" quer dominar o outro, aqui é o outro que quer ser "dominado", assimilado ao modo de vida da outra cultura, o que inclui não apenas os princípios e o comportamento, mas também a moda e a estética. Geralmente, isso se dá por algum senso de inferioridade cultural imposto, embora seja igualmente possível a simples eleição de outro modelo de vida, conformo o gosto do sujeito. Hoje já é possível ver orientais artificialmente loiros e com plásticos olhos azuis, em sociedades altamente capitalistas, assim como também negros imitando o análogo padrão estético. Mesmo as culturas predatórias geralmente despertam certo grau de "interesse" naquelas que subjugam, mesclando alguma assimilação voluntária à oposição natural contra o dominador. Na verdade, muitas culturas de interesse são "filhas" da predação. Como resultado do contato com uma cultura que se afirma como "superior" em suas realizações, a diferença cultural em relação àquela que desfruta de

[14] Esta afirmação refere-se estritamente às ações imperialistas dos países do Atlântico Norte.

prevalência econômica é vista como sinal de inferioridade e fraqueza, levando à busca da semelhança, o querer ser o outro. Talvez possa ser dito que o colonialismo se deu mais pela predação, enquanto o neocolonialismo pela sedução e o despertar do interesse. É possível que, atualmente, o exemplo mais claro de uma cultura de interesse seja o caso de Porto Rico que aceitou, por referendo popular realizado em seis de novembro de 2012, ser o quinquagésimo primeiro estado estadunidense. Aguardava apenas a aprovação do Congresso Americano.[15] A história americana já registra casos análogos, como os da Califórnia, Texas e outros.

É certo que mesmo nas culturas predatórias o desejo de ser o outro é despertado, especialmente no caso de escravidão. Os negros importados para o Brasil foram tolhidos de grande parte de seus costumes, mas passaram a desejar ser como o "branco", pois isso catalisava não apenas o anseio da liberdade, mas a vida suprida com a dignidade e, ao menos, o básico para a sobrevivência. No entanto, mesmo o querer assimilar a cultura do branco não significava a busca do total "branqueamento" cultural, mas o ser o outro "à sua maneira". De certa forma, significava o desejo de reconstrução cultural, tendo a liberdade para fazer o seu próprio projeto. Uma cultura "malhada", resultado da introdução de elementos culturais do branco na cultura original africana. Isso acabou por acontecer mesmo quando ainda eram escravos (Almeida Jr., 2011, p. 116ss). No momento em que, finalmente, a abolição chegou, não concedeu ao negro as necessárias condições para a vida, mas um "descarte" em favor do melhor negócio com o imigrante. A libertação foi a negação do trabalho ao negro, substituído pelo europeu que chegava em levas. A este foi imposto o lugar, o "rancho" necessário para suprimento, e negada a terra tão pretendida, que se tornou cativa (Martins, 2010, pp. 34ss). A imigração no Brasil, ao menos em seu início, foi uma semiescravidão branca. Percebe-se, portanto, que o interesse está presente ainda que na imposição de culturas, apesar de, neste caso, em tensão por causa da rejeição natural à dominação.

## VI. CULTURA CONTEMPORÂNEA

Como dissemos há pouco, as diferenças entre as trocas culturais até a primeira metade do século XX e as que passaram a acontecer, de forma cada vez mais intensa, na

---

[15] Portal do Jornal "O Estado de São Paulo", 08 de dezembro de 2012. Disponível em: http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,porto-rico-pressiona-eua-por-inclusao-como-51-estado,971074,0.htm. Sua condição atual é de "estado livre associado".

segunda metade daquele século até nossos dias, basicamente estão no volume e na rapidez da informação, e de quem é a mobilidade.

## VI.1 Homem Estacionado: circulação de informações

Essa é a inversão que a modernidade e a pós-modernidade impuseram ao ser humano. Enquanto na época dos grandes descobrimentos os europeus tiveram que se deslocar pelo mundo, tal era a única forma de apropriação de novos conhecimentos, informações. Com a chegada do "dinheiro virtual" contido nos cartões de crédito e nas transferências bancárias, nos investimentos feitos diretamente por meio eletrônico, conhecimento e riqueza são obtidas sem a necessidade de deslocamentos. Nesse sentido, quando o homem se encontra enclausurado, com as coisas girando ao seu redor, o que viaja são as informações, isto é, conhecimento e valores.

Diferentemente do que acontecia na época da colonização, tempos modernos e pós-modernos impuseram a "proximidade do distanciamento". Hoje é possível contatar pessoas à grande distância *on-line* e aproximá-las por meio de mídia, e, analogamente, afastar pessoas que estão próximas, evitando o contato pessoal em favor do midiático. Por isso, segundo Marc Augé, um dos grandes paradoxos que precisam ser resolvidos no mundo atual é o que ocorre entre as dimensões espacial e temporal. Em sua opinião, o ser humano nunca viveu tão enclausurado como em nossos dias, em meio à notável tendência de fazer todas as coisas circularem e uniformizarem-se. Explica que a urbanização do mundo se deu não apenas na formação de cidades, mas também na ocupação dos litorais, das margens dos rios e ao longo de vias de grande movimentação. Dentre tantos resultados, a urbanização também gerou dois fenômenos que aparentemente colidem entre si, expressos nos conceitos de *mundo-cidade* e *cidades mundo*. O primeiro, podemos dizer, enfatiza aquilo que é expresso pelo conceito de *aldeia global*, uma visão de mundo interligado, conectado e virtualmente presente, onde há clara tendência de uniformização de um único mundo, o que não quer dizer que se alcançará êxito em alcança-lo. É nele que é possível "observar a circulação ininterrupta dos homens, dos bens e das mensagens" (Augé, 2010, p. 9). O conceito de *cidades mundos* é a concentração de todas as modas, tendências e culturas, bem como, comércio, ciências e tecnologias suficientes para fazer "caber" o mundo dentro de uma cidade, tornando-a virtualmente autossuficiente, possuindo tudo de mais relevante que o mundo possa oferecer. Reconhecemos nisso uma

*mística* da pós-modernidade. A mídia assume atributo divino, algo de onipresença, tornando possível a manifestação de um mundo inteiro dentro de uma cidade. Augé destaca o alto grau de enclausuramento em que vivem seus habitantes. Há bairros privados, superprotegidos, ao passo que há locais de periferia que estão vedados até mesmo à própria polícia. Há locais eleitos como protegidos, nos quais definem-se rotas seguras, às quais, geralmente estão também associadas ao turismo (Augé, 2010, pp. 9, 10).

**VI.2 Domínio, Oficialização e Mercantilização do Conhecimento**

O domínio da ciência aumenta o abismo entre a elite do saber e aqueles que não a têm. O conhecimento também se tornou mercadoria, e de grande valor de mercado. Em nosso país, grupos estrangeiros têm investido na compra de universidades privadas ou mesmo iniciando algumas. O conhecimento oficial, chancelado pela sociedade, é para quem pode pagar por ele. Na Idade Média, mesmo na era dos descobrimentos, as distâncias eram bem marcadas e as fronteiras definidas. Havia preconceito dos do hemisfério norte para com os do sul. Entendiam que a posição da Europa ocupando a "parte de cima" do mapa-múndi, era prova inconteste de que tinham conhecimento superior aos povos da África e da América do Sul. Enquanto o nível de conhecimento e de ciência era medido pelo espaço e pela distância, hoje o saber move-se especialmente no ambiente daqueles que têm receita suficiente para obtê-lo. É certo que não incentivamos aqui a "canonização" do conhecimento científico e tecnológico, como se fosse essencialmente melhor ou de nível superior às outras formas de conhecimento. Há outras modelos de saber que bem suprem o homem há muito tempo, chamados por Boaventura de Souza Santos de "epistemologias do Sul". O referido autor se refere ao pensamento moderno ocidental como sendo um "pensamento abissal". Em sua opinião, trata-se de uma organização de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as primeiras encontram fundamento nas segundas. As distinções invisíveis são determinadas por divisores radicais que separam a realidade social em dois universos alheios entre si: "o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'". A separação é tão severa que "o outro lado da linha" simplesmente desaparece como realidade tangível. Transforma-se em pura inexistência, isto é, um "não-ser" sob qualquer forma relevante ou compreensível. Ora, tudo o que é gerado e reproduzido como inexistente é ignorado, pois não se materializa nem se mostra imanente ao universo visível: "Tudo aquilo que é

produzido como inexistente é excluído de forma radical, porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro". Destarte, a peculiaridade principal e distintiva do pensamento abissal é a impossibilidade de se fazer presente nos dois lados da linha (Santos, 2010, p. 32).

> A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença nos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. Para dar um exemplo baseado no meu próprio trabalho, tenho vindo a caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social. Esta distinção visível fundamenta todos os conflitos modernos, tanto o relativo a factos substantivos como no plano dos procedimentos. Mas subjacente a esta distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. De facto, a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios colônias. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que, por seu turno, seria inconcebível aplicar deste lado da linha (Santos, 2010, p. 32).

Bom exemplo do conhecimento "do outro lado da linha" é, no Brasil, a chamada pedagogia griô, baseada na experiência "não reconhecida" e na história oral, dos conhecimentos ancestrais transmitidos de povos que compõem a nossa sociedade.[16]

Todavia, prevalece ainda na pós-modernidade, a noção do conhecimento reconhecido, científico e acadêmico, como sendo a forma oficial de saber. Conquanto a pós-modernidade pressione ao contrário, não é páreo para o desejo humano pelo consumo e pela riqueza, coisas que geralmente são atreladas e resultantes ao portador do conhecimento oficial.

---

[16] Lílian Pacheco, adepta e incentivadora dessa visão, faz questão de começar seu texto sobre a "pedagogia griô" de forma não ortodoxa, exaltando seus antepassados: "Em nome dos meus ancestrais, peço a bênção à minha vó Teté, neta de índia caçada no mato da Chapada Diamantina, guerreira que pariu vinte filhos em sua casa com parteiras tradicionais da sua comunidade rural a 90 Km de Lençóis, Bahia. Sou Líllian Pacheco, moro em Lençóis, Chapada Diamantina, Bahia, busco ser uma pensadora, escritora e educadora aprendiz, interiorana de ancestralidade indígena e negra. Busco ser uma mulher cheia de esperança na família e na comunidade, livre do mal-estar do fundamentalismo religioso, do consumo e dos preconceitos de gênero e raça. Busco participar da construção do conceito e da vivência da democracia. Busco o caminho da expressão da identidade e vinculação com a ancestralidade, por uma cultura e uma educação a favor das forças originárias da vida. Busco uma luta revolucionária e comunitária, que se organiza como movimento afetivo, cultural e político de protagonismo, libertação e reinvenção do corpo e do povo, com sua tradição oral e contemporaneidade para enfrentar as tensões, os rompimentos, e os diálogos possíveis entre a cultura hegemônica e a cultura contra-hegemônica que vivemos hoje no mundo e está nos fundamentos da história, da reflexão e criação da Pedagogia Griô" (Pacheco, 2014, pp. 25, 26).

Assim, é verdade inconteste que o domínio da ciência aumenta o abismo entre a elite do saber e aqueles que não a têm. Augé aponta ainda como paradoxo de nossa época aquilo que diz respeito ao domínio do conhecimento. Segundo ele, o progresso célere da ciência aumenta o abismo entre a elite do saber e aqueles que nem mesmo conseguem acessá-lo. Quanto a isso, pergunta: "Desse ponto de vista, o que tem em comum o filho de um casal de professores de Harvard e a filha de um camponês afegão? Nada, senão o fato de serem igualmente humanos e de viverem na mesma época, de serem 'contemporâneos' no sentido mais restrito do termo" (2010, pp. 10, 11). Assumo seu exemplo e assertiva como válidos para ilustrar também a diferença entre o português recém-chegado ao Brasil e os ameríndios residentes. Ao fazer isso, revela-se uma possível falha na aplicação feita por Augé de seu exemplo: não se trata apenas da fossa abissal entre o *conhecimento* de um e de outro, mas também de matrizes culturais completamente diferentes. No entanto, a conclusão a que chega nos é extremamente válida: não havia nada em comum entre portugueses e índios, além do fato de serem humanos de uma mesma época. Questionamentos são necessários para a progressão do conhecimento. Hipóteses são caminhos do saber. Aprendemos por tentativa e erro. É necessário testar novas ideias e conceitos para solucionar problemas até então aparentemente insolúveis. Assim: "Emitir hipóteses é reconciliar a dúvida e a esperança. Mais do que nunca temos necessidade das duas" (Augé, 2010, p. 13).

### VI.3 Mobilidade atual mais complexa

Augé percebe a mobilidade do mundo atual como sendo muito mais complexa do que o nomadismo classicamente categorizado e estudado pelos etnólogos, que busca significado no lugar, no território, no tempo e no retorno. Ele refere-se à mobilidade hodierna como uma espécie de nomadismo que classifica como *sobremoderna*, onde "sobre" tem sentido freudiano, como algo que possui grande quantidade de complicadores. Assim, explica, essa mobilidade é percebida não apenas nos movimentos dos contingentes humanos, que podem ser migrações populacionais, também o turismo e aqueles fruto de questões profissionais, mas ainda os que são vistos na "comunicação geral instantânea e na circulação dos produtos, das imagens e das informações" (Augé, 2010, p. 15). Quando se fala da mobilidade de passeio, cabe dizer que o turismo tem algo de idílico. É a busca de viver, ainda que por pouco tempo, algo do paraíso, a soberania do próprio tempo – poder dizer: isso é meu.

A mobilidade sobremoderna, segundo Augé, exprime o paradoxo de um mundo onde não é preciso que nos desloquemos para a realização de qualquer coisa que seja, mas onde, ainda assim, o fazemos:

> Essa mobilidade sobremoderna corresponde a certo número de valores (desterritorialização e individualismo) que, hoje, grandes desportistas, grandes artistas e outros nos dão a imagem. Mas nosso mundo está cheio de contra-exemplos: exemplos de sedentarismo forçado, de uma parte, exemplos de territorialidade reivindicada, de outra. Nosso mundo está cheio de 'abcessos de fixação' territoriais ou ideológicos (Augé, 2010, p. 16).

Certamente, a mobilidade que reconhecemos como "sobremoderna" está em linha com os conceitos propalados e relativos à globalização, ideologia que preza pela aparência, pela evidência e pelo agora, "pronta para recuperar todos os que tentam analisá-la ou criticá-la" (Augé, 2010, p. 16).

## VI.4 Fronteira e Urbanização: Conceitos Fundamentais à Mobilidade Atual

Para melhor compreensão, abordaremos os termos separadamente.

### *VI.4.1 Fronteira*

Refletir sobre o conceito de "fronteira" é oportuno, pois ocupa lugar central na atividade simbólica desde, conforme Lévi-Strauss, o surgimento da linguagem, real forma de significar o universo, para expressar o próprio mundo em que se habita. "Ora, no essencial, essa atividade consistiu em opor categorias como o masculino e o feminino, o quente e o frio, a terra e o céu, o seco e o úmido, para simbolizar o espaço compartimentando-o" (Augé, 2010, p. 19).

A antiga oposição entre Norte e Sul foi substituída por aquela que contrasta os países que outrora foram colonizadores e seus antigos colonizados. Na mesma medida, percebemos nas grandes metrópoles a relação de oposição entre os bairros ricos, considerados nobres, e aqueles chamados "difíceis". Onde há grande diversidade é comum encontrarmos a mesma proporção de desigualdades. Hoje, pode-se dizer que há não apenas bairros privados, mas até mesmo, cidades em tal condição. As migrações que marcam a marcha dos naturais de países pobres em direção às nações ricas, frequentemente assumem contornos de tragédia. Paradoxalmente, são exatamente os países que se autoproclamam liberais que erigem muralhas para impedir a entrada de

imigrantes clandestinos. Destarte, parece que, à medida que antigas barreiras ruem, na mesma velocidade outras tomam seus lugares, perpetrando a separação entre ricos e pobres no mundo, tanto no trato entre nações quanto dentro dos próprios países, mesmo aqueles que são classificados como emergentes e subdesenvolvidos. A segregação se dá também no campo do desenvolvimento científico e tecnológico. Na contramão estão aqueles sonhadores, visionários da utopia de um mundo mais humano, considerando o planeta e seus habitantes uma unidade. No entanto, estes não podem esquecer das forças que atuam na direção contrária, que se mostram cada vez mais sensíveis. Há os guetos e os enclausuramento comunitários, o nacionalismo, movimentos de pureza étnica. Além disso, há um expansionismo religioso que tem como agenda o domínio do planeta para sua crença, desordenando as atuais fronteiras (Augé, 2010, p. 22).

A. Conceito de mundo sobremoderno: ainda fronteira

O mundo que Marc Augé chama de "sobremoderno" está submisso à tríplice aceleração dos conhecimentos, das tecnologias e do mercado. Nele se percebe o afastar cada vez maior da representação de uma globalidade concebida como a comunalidade de tudo e todos, concretizando-se a noção de um planeta intrinsecamente dividido:

> No mundo "sobremoderno", submisso à tríplice aceleração dos conhecimentos, das tecnologias e do mercado, é a cada dia maior a distância entre a representação de uma globalidade sem fronteiras que permitiria aos bens, aos homens, às imagens e às mensagens circularem sem limitação, e a realidade de um planeta dividido, fragmentado, no qual as divisões renegadas pela ideologia do sistema encontram-se no próprio coração desse sistema. Assim, poderíamos opor a imagem da cidade mundo, esta "metacidade virtual", segundo a expressão de Paul Virilio, constituída pelas vias de circulação e pelos meios de comunicação que encerram o planeta em suas redes e difundem a imagem de um mundo cada dia mais homogêneo, às duras realidades da cidade mundo onde se reencontram e, eventualmente, afrontam-se as diferenças e as desigualdades (Augé, 2010, pp. 22, 23).

O paradoxo está estabelecido: cidades tecnológicas e digitais, interligadas com todos os países, que trazem o mundo para dentro de si mesmas, mas que firmam, cada vez mais, as desigualdades internas. A urbanização continua a reproduzir o método da colonização, de se expandir nos litorais e ao longo dos rios, enquanto as megalópoles parecem não parar de crescer. Essa ocupação sem fim, como verdade sociológica e geográfica, é o que pode ser chamado de mundialização ou globalização. Com diz Marc Augé, é, acima de qualquer suspeita, algo muito mais complexo do que a simples

globalidade sem fronteiras. Urge, pois, a necessidade de repensar o significado de fronteira, uma realidade que é sempre renegada e reafirmada. É incontestável que, ao ser reafirmada em novos formatos concretos, impõe, necessariamente, interditos e exclusões. Apenas a reflexão aprofundada sobre o conceito de fronteira poderá levar à compreensão das grandes contradições que estão hoje presentes na história contemporânea (Augé, 2010, pp. 23, 24).

> Muitas culturas têm simbolizado o limite e a encruzilhada, esses lugares particulares onde acontece alguma coisa da aventura humana, quando um parte ao encontro do outro. Existem fronteiras naturais (montanhas, rios, desfiladeiros) fronteiras linguísticas, fronteiras culturais ou políticas. A fronteira assinala, de início, a necessidade de aprender para compreender. Na verdade, o expansionismo de alguns grupos levou-os a violar as fronteiras para impor sua lei a outros, mas acontece que, mesmo nesse sentido, a travessia da fronteira não seria sem consequência para seus autores. A Grécia vencida civilizou Roma e contribuiu para sua influência intelectual. Na África, os conquistadores adotavam tradicionalmente os deuses dos povos sobre os quais haviam triunfado (Augé, 2010, p. 24).

Devemos destacar que as fronteiras jamais desaparecem, apenas se remodelam. Um exemplo é o conhecimento científico que redefine constantemente qual é a fronteira do desconhecido. O saber científico jamais é apresentado como absoluto. É em si mesmo descoberta progressiva, diferente das ideologias e cosmologias apresentadas como totalizantes. Nesse sentido, a fronteira estará sempre ligada ao tempo, à própria esperança. Segundo Marc Augé, os ideólogos atuais deveriam ter em mente que o mundo em que vivemos não está acabado, onde só restaria festejar a perfeição. De igual forma, não habitamos em um mundo onde inevitavelmente predominará o mais forte ou o mais louco. É certo que vivemos no limiar entre democracia e totalitarismo, mas a busca da democracia é real e sempre será uma tarefa inacabada: “A grandeza da política democrática, como a da política científica, reside na recusa das totalidades acabadas e no fato de se assinalar fronteiras para explorá-las ou ultrapassá-las”. Na opinião do citado autor, aqueles que exaltam a ideia da globalização parecem concebê-la como algo acabado, uma espécie de finalização do mundo e de estagnação do tempo. Certamente, tal evidenciará a falta de imaginação e o cativeiro do presente que, segundo Augé, são contrários ao espírito científico e à moral política (Augé, 2010, p. 26).

*VI.4.2 Urbanização*

A urbanização que ocorreu em nosso planeta pode ser descrita como um fenômeno visto na passagem à agricultura, isto é, a transformação do nomadismo caçador ao sedentarismo. No entanto, Marc Augé argumenta, o paradoxo é que não gerou novo nomadismo, mas novas formas de mobilidade. O citado autor indica dois dos seus aspectos:

a) Aumento dos grandes centros urbanos;
b) Na linguagem do demógrafo Hervé Le Bras, o surgimento de filamentos urbanos que soldam as cidades umas às outras ao longo das estradas, dos rios e dos litorais (Augé, 2010, pp. 29, 30).

De um ponto de vista espacial, esses conceitos traduzem o que chamamos de mundialização:

> Sob o termo "mundialização", entendemos ao mesmo tempo a globalização, que se define por extensão do mercado liberal e o desenvolvimento dos mercados de circulação e de comunicação, e a planetarização ou consciência planetária, que é uma consciência ecológica e social. Estamos mais conscientes, a cada dia, de habitar um planeta que é um corpo físico ameaçado, e estamos igualmente conscientes das desigualdades econômicas e de outras que se cruzam entre os habitantes deste mesmo planeta (Augé, 2010, p. 30).

A consciência planetária sofre com a infelicidade, pois é sensível ao imprescindível papel dos seres humanos na frágil e já combalida saúde do planeta e, por outro lado, aos perigos, tanto sociais quanto políticos, aos quais ela é exposta por causa das desigualdades (Augé, 2010, pp. 30, 31).

A. Crescimento das cidades

A paisagem social e a própria urbanização do mundo são constantemente transformadas pelo crescimento das cidades e por aquilo que foi chamado de filamentos urbanos. No entanto, estamos mais habituados a fazer uso de conotações antigas, em especial quando tratamos das violências urbanas, das questões decorrentes de imigração e da juventude. O binômio cidade/subúrbios ou centro/periferias está sempre no centro de toda e qualquer abordagem daqueles assuntos, pois: "É nas 'periferias' da cidade que se situam todos os problemas da cidade: pobreza, desemprego, sub-habitação, delinquência,

violência". Não podemos inocentar a escolha das palavras. Certamente, "periferia" só tem significado quando pensada em oposição ao "centro". Periferia está ligada, já assimilada no imaginário, à miséria e a todo tipo de problema enfrentado pela cidade. Geralmente é referida no plural, para torná-la quase onipresente, enquanto o centro é lugar nenhum. Na verdade, as próprias periferias são concebidas como áreas ao entorno das cidades que vivem em rivalidade ou mesmo em oposição umas às outras, às vezes tão distantes no imaginário quanto a distância igualmente imagética que as separa do centro (Augé, 2010, pp. 31, 32).

Muito interessante é a análise de Paris feita por Marc Augé:

> O vocabulário é importante nessas matérias. O *boulevard* periférico, em Paris, exerce um pouco o papel dos antigos muros: ele define a Paris "intraperiférica", no modelo da Paris "intra-muros". O que é assim delimitado é um centro, que permanece inapreensível, pois ele é também plural, mesmo se, para os jovens dos subúrbios, ele se localiza mais fortemente na estação do RER Châtelet-Les Halles ou nos Champs-Élysées. As periferias, no plural, fazem então referência a um centro imaginário, ausente e, talvez, fantasmaticamente desejado. Da mesma maneira, a palavra "integração", empregada muito frequentemente como *leitmotiv*, para sublinhar o caráter insuficiente dessa "integração", faz alusão a um conjunto muito largamente indefinido, ao qual conviria, justamente, se integrar, mas que só existe como uma entidade abstrata, definida negativamente pelas falhas das quais ela é objeto. O centro geográfico ao qual a palavra "periferias" parece fazer alusão e o conjunto sociológico ao qual faz referência a palavra "integração" existem, de início, negativamente. Negativamente para os que estigmatizam ou denunciam os guetos, a marginalidade ou a exclusão. Mas negativamente, também, aos olhos dos que se consideram, com efeito, como excluídos e periféricos, e para os quais o conjunto a que eles não se recusam a pertencer e o centro do qual eles gostariam de se aproximar são também tão distantes quanto inapreensíveis (Augé, 2010, pp. 33, 34).

Percebe-se, portanto, que a própria linguagem faz questão de deixar profundamente marcado o abismo social existente na geografia das próprias cidades. Contudo, não um abismo que separa dois altiplanos, mas que distingue o lugar alto dos lugares concebidos como profundas depressões da geografia social.

## VI.5 Obsolescência dos Termos Antigos

Há, ainda, um outro problema a ser resolvido. Segundo Marc Augé, valemo-nos de termos e conceitos antigos para descrever novas realidades. Assim, o "cinturão vermelho" designava os subúrbios operários de Paris alinhados com a esquerda e eram a massa de manobra do partido comunista. Era uma época quando a geografia social se definia em termos simples e de forma quase ingênua, que são, para todos os efeitos, obsoletos em nossos dias. Isso fica claro quando consideramos que periferia não atende apenas a uma designação espacial ou geográfica, mas também a um conceito político e social. Hodiernamente encontramos subúrbios de ricos e "periferias" ocupando os centros velhos das grandes cidades, tais como Chicago, Marseille e Paris. Em cidades de países do chamado terceiro mundo, "os bairros entregues à precariedade e à pobreza, favelas ou outros, infiltram-se constantemente, no coração da cidade; eles encostam nos bairros ricos, de acesso reservado, e escorrem por entre os monumentos da riqueza e do poder como um oceano de miséria". No entanto, engana-se que tal realidade descreve apenas "periferias" das cidades de países de terceiro mundo: "O problema do *habitat* e da pobreza urbana está agora presente no centro das mais impressionantes megalópoles ocidentais". Da mesma forma que há bairros privilegiados nas grandes cidades da África e da América Latina, estão instalados nas cidades mais industrializadas do Ocidente indivíduos que migraram para fugir da sua pobreza comum de seus países de origem, para viver na clandestinidade e precariedade das cidades mais industrializadas do Ocidente, em áreas que são vistas como desclassificadas e desqualificadas (Augé, 2010, pp. 34, 35). Tal é o retrato do que é visto como "degradação do urbano", consequência de desemprego, da política de relocação de empresas, bem como, à instabilidade econômica, social e geográfica que advém de profundas mudanças na forma de vida no mundo.

A sociedade urbana e a própria estrutura hegemônica das cidades testemunham uma revolução que pretende se espalhar, provocando efeitos desestabilizantes. Segundo Marc Augé: "A instabilidade é a versão obscura da mobilidade que associamos aos aspectos mais dinâmicos da economia". Tomando em mãos os mapas que o Instituto Geográfico Nacional elaborou das cidades e suas periferias, o geógrafo francês Philippe Vasset explorou terrenos desocupados, áreas vazias, futuros canteiros de obra que se transformaram, por vezes, em local de moradia de invasores, marcando os locais no mapa com a cor branca.

> Esses conjuntos abandonados, mas sem lembranças, na expectativa, mas sem projeto definido, correspondem a uma mundialização do vazio cujo traço encontra-se por todo lado: eles são, do mesmo modo que todos os terrenos baldios e favelas do planeta, a sombra trazida pela mundialização gloriosa que se manifesta nas torres e nas sedes sociais das empresas ou nos salões *VIP* dos aeroportos e dos hotéis de luxo. Eles constituem, em todo caso, a forma nua do "não-lugar". São espaços onde não se pode vislumbrar nenhuma relação social, onde nenhum passado partilhado se inscreve, mas, ao contrário dos não-lugares da sobremodernidade triunfante, não são mais espaços de comunicação, de circulação ou de consumo (Augé, 2010, pp. 36, 37).

E deste modo Vasset conclui sua obra intitulada *Um livro branco*: "As megalópoles assemelham-se nas suas margens e as zonas brancas são postos avançados dessa transformação, os pontos por onde Paris, Lagos e Rio comunicam como as bacias de uma barragem" (Apud Augé, 2010, p. 37).

Hoje em dia, não é possível realizar qualquer estudo sério sobre uma cidade significativa sem considerar todas as suas ligações com a rede mundial de comunicação e de circulação. Até o urbanismo agora é pensado de forma a otimizar o relacionamento entre interior e exterior. É a necessidade de ligação a outros lugares que está modelando as novas paisagens. A infraestrutura rodoviária é desenhada para permitir o acesso mais rápido e fácil a aeroportos, bem como, a fazer fluir a circulação no interior da zona urbana. Rodoanéis são concebidos para evitar a entrada daquele que está apenas de passagem. Malhas ferroviárias e metrô completam o sistema (Augé, 2010, pp. 37, 38)

## VII. IDENTIDADE E CULTURA

Certamente, a visão de homem, de reino e país e de mundo, mudou drasticamente desde a era dos descobrimentos até hoje. Iluminados pela razão no século XVIII, a visão essencialista das coisas foi abandonada, substituída cada vez mais pela fluidez e pela instabilidade daquilo que está sempre em transformação. O dilema que tanto incomodou Shakespeare quanto à existência humana foi resolvido pela assimilação da contradição da existência: "ser *e* não-ser". Em um mundo sem modelos e sem paradigmas fixos, a humanidade trilha a sua história. Em época de mídia, onde se vive "plugado" por todo o tempo em que não se dorme, o mundo se manifesta a todo mundo. Cada vez mais a individualidade parece "coletiva".

"Identidade" não é mais compreendida como algo simplesmente pronto, mas paradoxalmente atrelado à ideia de construção de mundo e, simultaneamente oscilante,

plural e em processo de erosão. É relativa à realidade, vista como o que se faz, o que se concretiza, isto é, o lado mais pragmático da verdade. É ela que negocia os sentidos, mediadora nas mais variadas lutas pela interpretação das realidades. Estabelece-se como o fiel da balança entre o heterogêneo e o específico, o homogêneo e o global, uma bela colcha de retalhos oriundos estampados das paisagens culturas de diversos lugares (Martins, 1996, 49). Para se entender o conceito de identidade é necessário observar alguns fatores. Michel Oriol os indica: a) a estrutura simbólica constituída historicamente; b) as definições oficiais que a objetivam; c) as expressões individuais que definem, em tensão com os dados objetivados, um destino pessoal (Oriol, 1979, pp. 21, 22).

## VII.1 Tendência de Globalização da Identidade

Seguramente, desenvolve-se a pleno vapor uma cultura não apenas global, mas globalizante. Segundo Eduardo Lourenço, desde o surgimento da modernidade, percebe-se, inaugura-se a época quando a cultura do Ocidente vive o tempo com indiferença, o que é visível, segundo ele, no fato de ter deixado de lado a angústia que a ligava e a cativava pelo fascínio da morte. Na opinião do citado autor, vivemos a última fase da dessacralização do cultural, característica central da modernidade (Lourenço, 2004, p. 11). Certamente, é o que se tornou conhecido como "o desencantamento do mundo".

Analisando a cultura portuguesa do final do século XX, Eduardo Lourenço observa mudanças severas: "Numa primeira fase, parca em obras de grande relevância, foi mesmo em nome da cultura, como expressão irredutível e indomável da liberdade em todos os domínios, que o antigo contexto, maniqueisticamente dilacerado por opções ideológicas conflitivas, mas interconexas pelo primado do ideológico, se alterou. E, com ele, a paisagem cultural portuguesa". A cena cultural altera-se como resultado da própria cultura, se por desdobramento ou canibalismo não sei. De qualquer forma, traços ou elementos culturais são assim enfatizados ou atenuados na transparência dos esquecimentos (Lourenço, 2004, p. 16).

É assim que se presenciou, opina Lourenço, uma certa americanização do mundo. Aparentemente, o século XX foi a era do processo de hegemonização dos Estados Unidos da América não apenas como potência econômica, mas cultural no mundo. Isso se viu mais nitidamente em suas últimas décadas. Argumenta o estudioso que, pelas décadas de sessenta e setenta, houve consciência de uma ruptura com relação ao código cultural

hegemônico de então, provocando a assimilação da "pulsão autodestrutivamente épica do imaginário americano em vias de se tornar – através da música, do cinema, da poética da vertigem e da assumida exaltação ou mesmo osmose com o imemorial e visceral – o paradigma de uma nova maneira de viver e habitar o mundo como que sem história". Eduardo Lourenço vê nisso aquilo que chama de "nomadismo" que caracteriza o processo de "domesticação" da civilização, soterrada por bens e comodidades (Lourenço, 2004, p. 17). Na verdade, parece demonstrar que as culturas estão, de certa forma, abertas a influências externas que, conforme sua intensidade, podem tender à padronização. Lembremos que uma cultura deve estar aberta a profundas modificações segundo a necessidade do homem que a vive. Uma vez que este perceba que seus interesses são melhores atendidos por outro tipo de pensamento e prática, a cultura é forçada a adaptar-se e modificar-se. Pode ser que ela resista heroicamente às imposições, mas devemos nos lembrar que o heroísmo geralmente está ligado à morte. É exatamente a força de elementos culturais que pode hipoteticamente explicar o desaparecimento de povos e civilizações, como, por exemplo, os incas. Provavelmente seja acertado dizer que a maioria das tribos brasileiras que resistiram à "domesticação" cultural imposta pelo colonizador, desapareceram.

As transformações culturais podem ser bastante acentuadas e severas, distinguindo gerações que se sucedem. Quanto a isso, explica Eduardo Lourenço, o final do século XX presenciou a implosão dos valores ocidentais legados pela história e o surgimento de uma vontade de enorme poder simbólico e guerreiro, que vive um apocalipse especialmente no plano ético. Pela primeira vez há uma geração sem passado para se espelhar, obrigada assim a "refazer o mundo no mero plano do fantasma", alheia à temporalidade portadora da angústia. Em resumo: "uma geração nem obcecada, nem afectada, mesmo a título de melancolia, pelo sentido da história e que vai refazer, por sua conta, com quem joga, todo o passado como se fosse presente" (Lourenço, 2004, pp. 17, 18).

A análise de Eduardo Lourenço sobre as mudanças percebidas em seu país explica também o que ocorreu no nosso. Fomos igualmente vítimas da americanização cultural e do rompimento com o comportamento até então visto em nossa sociedade. A liberdade de pensar preconizada pela tão propalada sociedade democrática estadunidense, tornou-se liberdade de ser. Todavia, paradoxalmente, o mundo quis ser "americano", escravizado e enfeitiçado pelo modelo "paradisíaco" da modernidade alcançada e vivida por aquela

sociedade. O citado autor sugere a importância da preservação de aspectos da cultura nacional, frente à tentativa de "padronização cultural" que parece ser um dos efeitos colaterais da globalização. Todavia, isto não deve ocorrer como uma fuga do mundo. Digamos que a cultura de um país deve ser o equilíbrio entre a atração centrífuga da cultura globalizada e aquela da cultura original de um determinado povo. É possível reparar situação análoga, olhando para o Brasil como mundo, no desafio que enfrentam, por exemplo, as culturas indígenas, na tensão entre a preservação e a "modernização".

**VII.2 Identidade: Alteridade e Pertencimento**

Um olhar para o outro, o que faz com que se entenda o que se vê em si mesmo, é experiência cheia de contradições e atritos. A identidade está intimamente ligada à questão da *alteridade*. Certamente, isso não é novo. Já em Platão os conceitos de "mesmo" e "outro" ficam estabelecidos. Assim, é de acordo com estes princípios que a interpretação da estrutura simbólica de uma sociedade pode ser feita. De igual forma, ainda que não seja algo que repouse "na mais completa harmonia", aquilo que é chamado de "espaço simbólico" assume importante papel mediador de conflitos, o controlador por excelência das tensões sociais oriundas do intrincado e constante jogo de interesses. Por ser um ambiente de contrastes, o espaço simbólico mostra que a identidade do "eu" é também relativa à do "outro" (Martins, 1996, p. 25).

A identidade está diretamente ligada também à noção de pertencimento. Ela existe ainda que não se utilize termos específicos para tipificar o lócus ao qual o sujeito se liga. Embora vivamos tempos pós-modernos, os termos que eram empregados para "localizar" o indivíduo no passado continuam valendo. Desde sempre, expressões como "nação", "região" ou "comunidade local" não podem ser considerados como meros vocábulos abordados em seus limites lexicográficos. O mesmo poderíamos dizer sobre "povo", "reino", etc. Não estão limitados à mera semântica, mas mostram-se carregados de expectativas e existência. Certamente denotam "objetivos, exprimem lutas, polêmicas, tentativas apaixonadas para delimitar territórios, pertenças e identidades". Na exploração de tais conceitos, é necessário decodificar a lógica social da linguagem. Colocando isso de outro modo, é preciso avaliar em que grau a linguagem se converte em poder, campo de batalha no qual se sagra vitoriosa dada interpretação, ou censura, ou afirmação, ou recusa (Martins, 1996, p. 16). Certamente, para tratar tais conceitos faz-se necessária a interpretação da lógica social empregada pela linguagem que a emprega. Esta determinará

sentidos e aplicações: “até que ponto a linguagem é um poder, numa luta pelo poder de interpretar, censurar, recusar; até que ponto a linguagem, que diz as divisões da realidade, contribui para a realidade das divisões” (Martins, 1996, pp. 16, 17).

O discurso sobre identidade revela o campo de um combate por uma ordenação simbólica específica: “O que se decide nesta luta é quem tem o *poder* de definir a identidade e o poder de impor a representação feita. Porque os discursos da identidade são classificações práticas (isto é, di/visões do mundo social), e nesse sentido estão subordinados a funções práticas e orientados para a produção de efeitos sociais” (Bourdieu Apud Martins, 1996, p. 17). Na opinião de Moisés de Lemos Martins, quem se aventurar pelo discurso sobre a identidade perceberá que se trata de combate pelo domínio do poder simbólico, isto é, a definição daquele que poderá impor a representação para estabelecer o modelo de identidade do grupo. Discursos de identidade são sistematizações da práxis, a tentativa de reconhecer as visões e divisões da sociedade, subservientes ao papel que desempenham na prática buscando sempre resultados sociais. Para a analisar o discurso identitário, é preciso compreender a densidade e o poder das linguagens nas mudanças e conflitos sociais (Martins, 1996, p. 17).

De fato, Bourdieu percebe a presença da violência *sim*bólica, mas que chamamos também, *dia*bólica no jogo da dominação social. Assim como se tornou corrente dizer sobre o maior dos inimigos, a saber, que a maior jogada do diabo foi convencer o mundo de que ele não existe, assim também a maior violência simbólica se manifesta mais poderosa exatamente onde ocorre mais oculta e ignorada (Bourdieu, 2008, pp. 205, 206). Todo contato entre seres humanos, mesmo o cultural, guarda em si sempre uma discórdia potencial, porque constantemente se abre para as possibilidades dos conflitos consequentes da dominação:

> Se os atos de comunicação – trocas de dons, desafios ou palavras, etc – contém sempre em si a virtualidade do conflito é porque eles encerram sempre a possiblidade da dominação. A violência simbólica é, com efeito, esta forma de dominação que, ultrapassando a oposição que se estabelece comumente entre as relações de sentido e as relações de força, entre comunicação e a dominações, só se realiza através da comunicação sob a qual ela se dissimula (Bourdieu, 2008, p. 216 – nota 15).

A dominação simbólica é a imposição de óculos específicos, através de cujas lentes se determinada e modela a realidade que se inflige ao outro.

**VII.3 Dimensão Existencial da Identidade**

É importante compreendermos que, quando tratamos do conceito de "identidade", afirmamos também que há nele uma dimensão existencial. Nisto se enquadram as táticas pessoais que orientam o destino individual do sujeito, que se manifestarão em graus de oposição e aceitação às normas institucionais da sociedade na qual vive. De igual forma, pode-se dizer que as táticas individuais são afirmadas sempre como produto dialético entre a *natureza* e a *vontade*, tornando a identidade, concomitantemente, o *produto* e a *expressão* que os sujeitos assumem. Argumentando sobre o pensamento de Pierre Bourdieu, Moisés de Lemos Martins concorda que a identidade é representação e é vontade. No primeiro caso, explica que ela é um ser percebido e distinto, que existe basicamente pela percepção e reconhecimento alheios. Por isso: "identidade é assim a *representação* que os agentes sociais fazem das divisões da realidade, as quais contribuem para a realidade das divisões" (Martins, 1996, p. 24). Dessa forma, duas possibilidades da dimensão existencial da identidade se levantam. Primeiramente, pode o indivíduo assimilar a representação legítima da realidade por meio de um processo de interiorização. Todavia, a segunda atitude possível é uma reação, isto é, formatar um projeto pessoal, impondo-o contra a representação legítima, vindicando novas legitimidades. Neste caso, o sujeito assume de forma preponderante a liderança na construção do "eu", não apenas determinando a forma, mas também o "material" utilizado. No segundo caso, isto é, o fato de a identidade ser também *vontade*, Moisés de Lemos Martins explica que o é por ser ainda um "ato de adesão pessoal" a uma comunidade específica, que é constantemente ratificado. Implica necessariamente na assunção da mesma estrutura simbólica que estrutura o grupo, que permanentemente conduz a atitudes significantes (Martins, 1996, pp. 24, 25).

Devemos entender que, quando tratamos de identidade coletiva, esta não pode ser dependente da volatilidade dos sentimentos ou emoções que não podem ser precisadas, mas também não é consequente da materialidade de signos objetivos: "A organização durável das representações e das práticas de um grupo só pode ser feita no interior de um espaço simbólico, que constitui um campo de oposições semânticas" (Martins, 1996, p. 25). A organização dos grupos humanos, bem como, a interação de cada sujeito com o grupo a que pertence, é papel do simbolismo. Entendemos assim, que o simbolismo é aquele que organiza a própria identidade. Segundo Moisés de Lemos Martins, isso ocorre por uma dialética entre o *mesmo* e o *outro*, entre o *interior* e o *exterior*, entre *lugares de*

*inclusão* e *lugares de exclusão*. Dessa forma, uma identidade coletiva é um ato totalizante que delimita grupos, sob a influência de instituições ou mesmo indivíduos, que se tornam reais e assumem o papel de signos de crença (Oriol, 1985, pp. 336 e 342): "O indivíduo vai, de fato, interpretar a estrutura simbólica do grupo (língua comum, partilha indiscutível dos traços de culturas e de mentalidade, uma solidariedade inelutável dos destinos) como a *ordenação da sua própria vida*. E é a consistência simbólica dos projetos de vida individuais e coletivos que assegura a reprodução do grupo" (Martins, 1996, p. 26).

A identidade não é marcada apenas por fatores objetivos ou subjetivos, mas sempre também simbólicos, indicando, tal qual insígnia, aquilo com que se relaciona, conferindo e dando a conhecer unidade ao grupo. Pelo prisma epistemológico, os significados da identidade implicam diagramas transcendentais, definindo "valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como *transcendentes* às decisões subjetivas" (Martins, 1996, p. 26). Os questionamentos e dificuldades peculiares à existência estão circundados por imagens que conduzem o sujeito à reflexão de suas próprias origens, a tentativa de reconhecer significado nos significantes da identidade. Há aí algo sagrado. A individualidade transcende a si mesma ligando-se aos princípios que norteiam a comunidade a que pertence, mas em constante regresso para dentro de si, o templo do homem interior. É uma espécie de salto de fé, não no vazio que procura lugar onde colocar os pés pela crença, mas para o alto, para além de si, como que preso por um elástico, na esperança de expandir suas crenças. É ambiente sem gravidade, que se não fosse a segurança daquilo que o prende, sua identidade, perder-se-ia no espaço do devaneio sem fim. O indivíduo força-se a si mesmo para fora, mas com a garantia de retornar para o recôndito de seu interior, agora munido de novas ideias e realizações: "Essa a razão por que se erguem diante de uma comunidade como um *santuário*, convidando-a a uma *peregrinação interior*. A eles recorremos, a eles nos 'deslocamos', não para aí nos instalarmos, mas para de lá regressarmos, transformados pela antevisão de nossos projetos para a vida quotidiana" (Martins, 1996, p. 26).

### VII.4 Regionalizar

A contramão da globalização é a regionalização. "Região" não pode ser tomada como se fosse algo monoliticamente observável. Na verdade, será sempre um produto, uma resultante, que estabelece um campo de significações, mas que não são

autodeterminados, mas causados. Deve-se compreender que por mais que uma região se distinga de outra por possuir estrutura simbólica peculiar, esta mostrar-se-á dinâmica e relativamente mutante por sua natureza "reagente", por causa das oposições semânticas naturais entre si, esculpindo modificações em uma e outra (Martins, 1996, p. 27).

Moisés de Lemos Martins argumenta que, etimologicamente falando, o vocábulo "região" vem de *régio*. Refere-se a ato mágico, isto é, simbólico, uma ação social que impõe uma ruptura na continuidade natural entre região e espaço. Ao *rex* cabia o papel de estabelecer os limites das fronteiras internas e externas, religiosas e ideológicas, portanto, ato simbólico resultante das relações de oposição semântica. Também ao monarca pertencia a autoridade, o sagrado direito de estatuir as normas que regeriam a existência, de chamar a ser e transformar em performance aquilo que diz, materializando, por assim dizer, o enunciado. O discurso sobre a regionalização é um discurso performativo que vê como legítima a imposição de fronteiras definidas, a fim de que a região, assim marcada e delimitada, venha a ser conhecida e reconhecida. No entanto, cabe salientar que a eficiência do discurso será diretamente proporcional à autoridade daquele que o enuncia (Martins, 1996, p. 27).

No entanto, não pode ser olvidado que a expectativa gerada pela necessidade também é fator de autoridade e confiança em um discurso. Anelante de suprir suas precisões, tanto o grupo, falando-se de coletividade, quanto o sujeito, se o foco for a individualidade, tenderão a acreditar no discurso, ainda que não em seu enunciador. A necessidade leva o ser humano a crer e esperar o suprimento. Numa espécie de semântica social, atribui-se magia às palavras como garantia sobrenatural da realização do que se espera. Aquele que discursa desaparece, permanecendo apenas aquilo que disse. É visto apenas como "meio", mero instrumento, quando o conteúdo do discurso toca necessidades prementes. Isso explica o porquê de políticos e líderes religiosos conseguirem movimentar grandes massas, às vezes, até mesmo ao desastre pessoal. É importante notar que o poder mágico na necessidade nada tem a ver com os conceitos de carisma e de prestígio do líder. Em seu discurso, a voz não é percebida entre os gritos de angústia de situações que exijam solução imediata, mas o seu teor que aparentemente responde aos clamores.

O mundo social deve ser visto como uma "realidade" que, na verdade, é um lugar de luta para a definição do real. Os poderes públicos, revestidos de autoridade, podem produzir sensíveis mudanças na realidade social ao assumirem o papel de "face" e "boca"

de todos, representando-os e falando em nome deles, de forma pública e oficial. Destarte, cabem-lhes o poder de modelar a sociedade conforme melhor lhes parecer, sacralizando e consagrando aquilo que querem que seja reconhecido como o normal, aquilo que todos naturalmente devem fazer. É, por assim dizer, o engendrar de um *senso comum*. Um grupo social sujeito ao discurso institucional perde sua condição de autonomia local, tornando-se parte de uma sociedade programada (Martins, 1996, pp. 28, 29).

No discurso legitimador do poder público, ao apresentar como sagrado aquilo que se quer de um grupo, isto é, chancelado como moral e eticamente correto, o mito assume papel depurador, tornando as intenções governamentais isentas de acusação. O enunciado transcende o humano e torna-se "canônico". Dessa forma, reivindica caráter profético, uma predição que objetiva viabilizar aquilo que proclama. Patrocina a realidade prática, pois não apenas prevê, mas gera a fé naquilo que enuncia, antecipando e atribuindo concretude àquilo que ainda é apenas discurso e temporalmente hipotético e futuro (Martins, 1996, p. 29).

Atualmente, um dos maiores fatores interferentes de uma "região" é a atividade industrial. É necessariamente assim, pois a instalação de um parque industrial tende a transformar o "lago social" em rio de águas correntes. A intervenção externa e a implantação de modelo produtivo até então estranho ao bairro, vem acompanhado de fluxos e influxos, tornando o local de produção apenas um lugar de passagem, um duto. Tal atividade não contribui para a restauração e fortalecimento do tecido econômico e social dos grupos afetados. Pior do que isso, frequentemente quebra as solidariedades locais econômicas tradicionais, causando êxodo migratório, ao relega-las à marginalidade do sistema. Uma vez que a matriz de desenvolvimento tradicional é desacreditada, é necessário redirecionar a expectativa social, pois a dúvida é paralisante (Martins, 1996, p. 30).

É especialmente nas áreas periféricas que se percebe a maior incidência de reivindicações de identidade. De certa forma, o urbano se opõe ao campo, tornando-se seu inimigo. A prosperidade e o desenvolvimento econômico da cidade vencem a lealdade do sertanejo à sua própria terra, esvaziando a substância demográfica e financeira do meio rural, subjugando-o à dependência política e institucional. Sua cultura sofre golpes cada vez mais pesados e tende ao desaparecimento ou à diluição. Em alguns casos, a cultura sobrevive assumindo contornos "lúdicos", folclore aos olhos dos citadinos para ser

explorado pelo turismo (Martins, 1996, p. 31). Talvez melhor do que morrer em campo de batalha seja tornar-se bufão na corte dos conquistadores.

### VII.5 Arcaísmo

Tentativas de preservação e revitalização da cultura do interior podem transformar o que era uma sociedade, em uma "reserva", o congelamento da paisagem social e da cultura, um "quadro vivo" para ser contemplado, condenado à paralisia e à dependência (Martins, 1996, p. 31). O conceito de arcaísmo utilizado aqui diz respeito à suspeita comum quanto à cultura científica e tecnológica do ocidente, vista como fator que coloca em cheque a relação do sujeito consigo mesmo e com a natureza. Além disso, acusa-a de estar ligada indissoluvelmente ao sistema capitalista de exploração e ao seu característico imperialismo. É arcaísmo porque se dedica à preservação de um modelo de vida, o "congelamento" de uma cena sociocultural em um quadro, bela pintura que combina a tradição à paisagem. É uma "revolta de preservação", a resistência cultural que conjuga e empunha como suas armas o político, o econômico e o social. Por meio de uma política organizada, atuará na proteção do patrimônio cultural tradicional. Promoverá festas, comportamentos e manifestações populares já inscritas na memória local, recriando e renovando o ambiente nos mesmos moldes nos quais a comunidade se criou e se desenvolveu. Tal legado cultural atua de formas diversas, tanto no plano individual como no coletivo. Significa dizer que assumirá não apenas o papel de "materiais de construção", na forma de testemunho, identidade e memória populares, mas também agirá na própria formação, educação e entretenimento do lócus populacional (Martins, 1996, p. 50).

Todavia, deve-se fazer clara distinção entre arcaísmo e a transformação da tradição cultural em folclore. A tentativa de folclorizar propriedades e comportamentos culturais não resultará, em hipótese alguma, restauração do edifício original a partir de suas ruínas culturais. Trata-se, antes, da projeção imagética da presunção do grupo presente segundo o que supõe ser mais atrativo turisticamente (Martins, 1996, p. 50 – nota). Neste sentido, poderíamos dizer que o folclore é a mercantilização da tradição cultural rearranjada.

Na opinião de Moisés de Lemos Martins, o conceito de arcaísmo se liga diretamente à ideia de "narrativa das origens". Todavia, explica, não como se o pensamento mítico, de alguma forma, precedesse o lógico. É narrativa das origens pelo

simples fato de refletir a imagem original do ato fundador de uma comunidade. Constituindo-se, dessa forma, na realidade inferida, estabelece-se como regra primordial da qual tudo decorre e que virtualmente orientará o rumo dos acontecimentos. Significa dizer que, na medida em que se constitui como narrativa das origens, o arcaísmo é narrativa simbólica, recolhendo em si elementos que compõem o discurso que tem a asseidade como sua peculiaridade. É o *fiat lux* que trouxe à existência o espaço-tempo original no qual podem ser conhecidas as essências primordiais das coisas e no qual o homem se faz presente no mundo (Martins, 1996, p. 51 e nota).

Certamente, o tempo não trouxe uma outra ou nova cultura. O que vivemos hoje está em linha com o passado, ainda que essa linha de existência, que se expressa na cultura, tenha mudado várias vezes de cor e tenha se emaranhado a outras. Em outras palavras, temos muito da cultura portuguesa, das culturas ameríndias e africanas. Dos lusos herdamos toda a estrutura de pensar e significar, por falarmos o português. Dos vários povos ameríndios e africanos, recebemos influências de conceitos e práticas, claramente sensíveis em nossos dias. Afinal, o índio continuou índio. O negro, por sua vez, apesar de se tornar mulato, continuou também negro. Muitos brancos vieram para cá, uma clara tentativa governamental de "branquear a raça", em incontáveis levas de europeus que para cá imigraram: portugueses, espanhóis, italianos, alemães, em sua maioria, além dos portugueses que continuavam vindo. Depois, vieram os japoneses, que temperaram a cultura brasileira com vários elementos culturais.

No entanto, detendo-nos em Sorocaba do século XIX, nosso lócus preferencial e foco final de análise, temos ali uma cultura brasileira já formada, que seria apenas acrescida de novos elementos com o passar do tempo. A fusão cultural, não homogênea, entre a cultura dos que aqui moravam, dos colonizadores e dos que para cá foram traficados, já se estabelecera, resultado da mobilidade dos que no Brasil se cruzaram.

Comparando a cultura da era das descobertas e das colônias, com o mundo posterior que se desenvolveu com forte ênfase na modernidade, várias comparações podem ser feitas. Na época da conquista e da colonização, o homem estava apegado à terra. Assim, como as Escrituras Cristãs preconizam, há ligação essencial entre o homem e a terra. O Criador deu o nome de Adão (Hebr. *Adam*) porque foi feito da terra (Hebr. *Adamá*). É um produto derivado do solo. Essa ligação está presente, igualmente, na concepção de colono e de cultura. No entanto, hoje o ser humano vive como se fosse virtual. A ênfase está no que se vê, não apenas o meramente estético. Destaca-se a imagem

que se vê no ecrã, tratando-a como se fosse, de fato, uma pessoa. O mito do ser é o "não-ser". A mobilidade que marcou as grandes navegações, as marchas tupis, a tráfico dos escravos e suas fugas, que marcou também bandeirantes e missionários, hoje significa fixação. São as informações de todo tipo que viajam o mundo. O sujeito exerce o seu papel, mesmo o de dominação, a milhares de quilômetros de distância. Assim, o contato direto e pessoal, de uma cultura que se faz e se refaz na experiência com o ambiente, agora é fantasmagórica e virtual. A hibridação que na época colonial se dava presencial e fisicamente, hoje se dá midiaticamente. Apenas a mestiçagem, em sentido genético e racial, obrigatoriamente exige a presença e o físico. Todas as trocas e intercâmbios culturais não necessitam mais da presença. Quando muito, a imagem projetada já basta.

O Conhecimento que era extremamente democrático no Brasil colônia, quando ameríndios, mamelucos, africanos e mulatos eram autossuficientes por possuir habilidades que lhes garantiam o suprimento das necessidades básicas, hoje é mercadejado a altos valores. Embora haja a aparente democratização do conhecimento pela internet, não é aquele reconhecido, que dá diploma, a não ser que se pague. Não tendo a chancela do mercado acadêmico, transforma-se em mera informação que não agrega valor financeiro. Devido à falta de tal aval de mercado, também o conhecimento tradicional, informal, é não apenas desprezado e relegado à não existência, como é "não-autorizado". A conexão global tem gerado uma cultura global e globalizante, que força certa padronização identitária. Conquanto isso seja inegável, tem gerado fortes oposições na ênfase de regionalismos, onde se encaixam, também, ondas de nacionalismo e até xenofobia. Recentemente, o Reino Unido votou a sua saída do mercado comum europeu e Donald Trump foi eleito presidente dos Estados Unidos, ambos fatores indicadores de insatisfação com a abertura dos países ao estrangeiro. De igual forma, reage-se à tendência de integração mundial e de interculturalidade, buscando arcaísmos como expressão da genuína cultura de um povo. A volta ao passado é vista como a verdadeira forma de vida do grupo. Analogamente, em nossos dias, boa parte dos jovens pensam em completa ruptura com o passado, com o que é tradicional (como se isso fosse possível!), acreditando ser a única forma de livremente modelar o futuro. Vivemos o incrível tempo onde passado e presente se chocam, como que disputando o futuro. Certamente, a melhor forma é não desprezar o passado, mas sem se apegar demasiadamente a ele.

# CAPÍTULO 2

# A MARCHA DOS TUPIS E GUARANIS

## I. PRELIMINARES

É fato que os tupis-guaranis "colonizaram" o Brasil muito antes da chegada dos europeus. Eles foram os pioneiros na *trans*-formação de nosso país. Espalharam-se por quase todo o território que hoje corresponde ao país em que vivemos, imprimindo sua cultura à paisagem social e dando nome aos lugares. Eles espalharam sua cultura por onde passavam e davam nomes aos lugares. Quando os portugueses chegaram ao Brasil ele já estava, havia muito, "descoberto". Era a terra dos ameríndios de diferentes etnias, que viviam uma "existência paralela" à da Europa. Que fique claro, desde já, que falamos de "culturas em movimento", o que, a nosso ver, é a única forma de entender o que gerou o Brasil. A mobilidade cultural que construiu o país foi diferente daquela que vemos hoje, já estudada no capítulo anterior. As mobilidades que passamos a estudar agora foram presenciais e literais, quando a única forma que tinham as culturas para se moverem era no trânsito dos povos pelo mundo, distante daquilo que acontece na modernidade e pós-modernidade, quando, sem sair de casa, efetuam-se diversas trocas culturais por meio da mídia eletrônica, que despeja o mundo dentro de nossos lares.

## II. EM OUTRA DIMENSÃO

Antes da chegada dos europeus à América, o continente existia como em outra "dimensão", se comparado à Europa. Trata-se de uma dimensão igualmente física, mas uma existência paralela e invertida em muitos aspectos. Era um outro e novo mundo, como mostraram as impressões registradas não apenas pelos navegadores que cá estiveram, mas também pelos autores quinhentistas e seiscentistas que escreveram sobre tantas de suas experiências e sobre o modo de vida da nova terra. A terra já era "mundo" antes do descobrimento.

### II.1 O Brasil Antes dos descobrimentos

Quando os europeus começaram a colonizar a América no final do século XV encontraram um continente vivo e ativo. Longe daquela ideia de "fronteira selvagem" que geralmente se defende, havia milênios o continente estava todo habitado por populações

de povos divididos em inúmeras sociedades, tipicamente organizadas, desde caçadores e coletores até aldeias agrícolas autônomas ou articuladas politicamente. Havia, até mesmo, estados mantidos por meio de técnicas que incluíam o plantio intensivo. Estendiam-se por uma gama diversificada de climas, geografia e vegetação, incluindo aí matas e cerrados tropicais, regiões semiáridas, campos temperados, planícies e montanhas. Existiam também inúmeras línguas e, consequentemente, diversas cosmovisões (Melatti, 2007, p. 17).

Com base em um número crescente de evidências, estudiosos atuais concluem que o Brasil já era habitado desde o Pleistoceno, ao menos em seus últimos milênios. O Pleistoceno é o período que compreende a última divisão da era Cenozóica. Acredita-se que o território que compreende o Brasil atual não foi coberto por qualquer das quatro ou cinco glaciações que se supõe terem ocorrido no Pleistoceno, mas certamente foi afetado com a queda de temperatura, alteração no ciclo e índice pluviométrico, diminuição da floresta equatorial, aumento das araucárias e diminuição do nível do oceano. Certamente, todos esses fatores ecológicos influíam na mobilidade dos habitantes da terra naquela época. Foi no transcorrer do Pleistoceno que os seres humanos conviveram com gigantescos mamíferos, hoje extintos, como no caso brasileiro os megatérios (preguiças gigantes) e gliptodontes (tatus gigantes). Segundo os cientistas, o Pleistoceno se encerrou há cerca de doze mil anos, com o recuo da última era glacial, inaugurando o atual período, conhecido como Holoceno. No Brasil há diversos sítios, a maioria no Planalto Central, que atestam a presença humana em períodos anteriores ao Holoceno. Os locais estudados que apresentam época mais recuada de habitação são os do sudeste do Piauí, onde estima-se apontar para datas entre catorze mil e 48 mil anos atrás (Melatti, 2007, p. 18).

A seguir, temos as tradições arcaicas:

> Com o recuo definitivo da última glaciação, tem início o Holoceno. Mas nem o nível do mar, o clima, a vegetação ou a fauna mudaram imediatamente para uma configuração mais próxima da dos dias de hoje. Houve uma mudança gradual, durante a qual perduraram alguns mamíferos hoje extintos. Holoceno é o nome de um período geológico. Do ponto de vista cultural, o período que se inicia com essas mudanças a que os grupos humanos têm de se adaptar é chamado de Arcaico. O Arcaico perdura desde 10 mil a.C. até a consolidação da agricultura e da cerâmica, que não ocorre simultaneamente em todos os lugares. Se no Arcaico antigo o modo de vida ainda se parece muito com o do período que o precedeu, no presente se manifestam os primeiros ensaios

> de plantio de vegetais e confecção de cerâmica. Não há, pois, limites rígidos que marquem seu início nem seu final. No médio e baixo curso do rio Amazonas, ilha de Marajó e faixa costeira vizinha, ele termina poucos milênios antes da era Cristã. No litoral do sudeste e do sul do Brasil, depois do início desta (Melatti, 2007, pp. 20, 21).

Há apreciável material encontrado do período Arcaico, o que dá aos arqueólogos a condição de classifica-los em suas tradições, tais como: artefatos, construções, organizações espaciais, obras de arte segundo a persistência temporal na aplicação de determinadas técnicas. A arte cerâmica mais antiga foi encontrada no Amazonas, em um sambaqui marítimo chamado Mina, na costa do Pará, bem como, em Taperinha, um sítio fluvial no rio Tapajós. No sambaqui de Mina, acredita-se que as peças de cerâmicas ali encontradas remontem a 3.200 a.C. Já as de Taperinha alcançam entre 5 mil e 4 mil a.C., as mais remotas encontradas nas Américas, mais antigas, até mesmo, que a cerâmica andina. Além disso, há ainda a arte rupestre. Há inúmeras localidades, especialmente no Planalto Brasileiro, onde se encontram desenhos de vários temas, pintados ou gravados em paredes naturais, em entradas de grutas e rochas em trechos de rios encachoeirados. É difícil precisá-los, mas supõe-se que datam do período Arcaico e do período cerâmico (Melatti, 2007, pp. 21, 22, 25).

Importante sítio também foi encontrado na Ilha de Marajó. Com uma área de aproximada de 50 mil km$^2$, a importância arqueológica da ilha está relacionada com grandes tesos que ocorrem em sua parte centro-oriental. Tratam-se de aterros artificiais construídos sob campos inundáveis que eram utilizados com objetivos habitacionais, religiosos e/ou funerários. Ficam elevados entre três e vinte metros do solo da atual planície, tendo em média sete metros de altura. Estima-se que começaram a surgir no quarto século a.C. e, aparentemente, foram feitos em vários estágios que se sucederam até os séculos XIII e XIV. A maioria deles tem cerca de 1 a 3ha, mas podem alcançar dimensões muito maiores. Anna Roosevelt, que liderou um grande projeto arqueológico na região nos anos de 1980, acredita que é possível que sobre os maiores sítios estavam vilas que abrigavam entre 1 e 5 mil habitantes, podendo mesmo chegar a 10 mil onde múltiplos aterros articulavam-se entre si. Neste caso, teríamos um exemplo de urbanidade. Estima a população total da área em algo que compreende 100 a 200 mil pessoas, resultado de uma densidade demográfica de 5 a 10 habitantes por km$^2$. No entanto, argumenta Carlos Fausto, estas projeções devem ser observadas com cautela,

uma vez que não se sabe se os tesos foram ocupados simultaneamente e se todos eram para fins habitacionais (Fausto, 2000, pp. 26, 27).

Além dos aterros, chama a atenção dos arqueólogos a magnífica cerâmica marajoara que não encontra paralelo, por seu refino e sofisticação, na Amazônia indígena nem mesmo em nossos dias, embora possam ser comparados às cerâmicas pré-coloniais, como a da cultura Santarém.

> Os tesos contém cemitérios, onde se encontra cerâmica policrônica (nas cores vermelho, preto e branco), ricamente decorada, com grafismos pintados ou incisos, além de apliques em alto relevo com representações de homens e animais. As peças de maior dimensão são urnas funerárias, contendo esqueletos bem-preservados. A interpretação desse complexo mortuário é ainda incerta; sequer sabemos quais indivíduos eram sepultados nas urnas. Haveria uma distinção entre as formas funerárias de uma elite e as de gente do comum, ou eram o sexo e a idade do morto os fatores determinantes? Estaria o sepultamento em belos potes de cerâmica associado a um culto aos ancestrais (tal qual o conhecemos nos Andes, mas que é raro na Amazônia indígena hoje)? (Fausto, 2000, p. 27).

Considerações atuais tentam conectar os achados arqueológicos com as tribos indígenas conhecidas, mesmo aquelas cuja existência conhecemos apenas por relatos históricos. Há algum tempo, arqueólogos chamam a determinado modo de ornamentação e de fazer cerâmica de Tupiguarani, alusão direta aos ancestrais dos falantes de línguas do tronco de mesmo nome. Dando apoio à tal hipótese está o fato de parte da cerâmica ser policrômica, o que sugere origem amazônica, região onde a família linguística tupi-guarani acha-se bem representada. Se assim for, mostra a mobilidade presente já naquele período. No entanto, a falta de pesquisa no grande arco formado pelos rios Amazonas, Madeira, Mamoré e Guaporé, onde residiam as tribos do tronco tupi, para ratificar a teoria com outros achados, mantém a ideia ainda no campo hipotético. Por não poder afirmar que todos os grupos que confeccionavam cerâmica nesse estilo eram falantes do tronco tupi, os arqueólogos se referem a tal estilo como “tupiguarani” sem hífen, para designar não a língua propriamente dita, mas a peculiar característica da cerâmica (Melatti, 2007, pp. 26, 27).

## III. O BRASIL DE 1500

Nas palavras de Darcy Ribeiro: "O Brasil nasce sob o signo da utopia – a Terra sem Males, a morada de Deus". Em 1500 a população indígena era estimada entre 1 e 8 milhões de indígenas, distribuindo-se desde o Oiapoque até o sistema fluvial Paraná, Paraguai, Uruguai (Ribeiro, 1992). Seguramente, o Brasil "descoberto" pelos portugueses era substancialmente diferente do que conhecemos em nossos dias. Era uma terra que não queria ser descoberta. Se é fato inconteste que o branco para aqui importado foi essencial para a formação do Brasil que há hoje, não podemos deixar de compreender a igual importância de incontáveis braços indígenas que, embora diferentes quanto ao aspecto civilizatório, foram "os precursores do branco nos climas intertropicais, desbravando as terras virgens, desbravamento o que o branco não suporta" (Magalhães, 1975, p. 22).

Discute-se se, ao aportar no Brasil, Cabral não sabia onde estava. Tradicionalmente se dizia que a esquadra cabralina procurava caminho para a Índia. No entanto, ficou claro que, ao desembarcar e observar aquela gente tão diferente dos africanos e dos indianos, vivendo de acordo com a natureza e "vestidos", praticamente, conforme vieram ao mundo, de pele parda, não haviam chegado à África, nem à Índia. Dificilmente poderíamos supor que estavam "perdidos". No capítulo seguinte veremos os avanços que os portugueses alcançaram quanto à tecnologia de navegação. Além disso, deve-se considerar que, ao avistar terra, trataram logo de "batizá-la" com algum nome, comportamento típico de um "descobridor", não de alguém que chegava em lugar supostamente conhecido. De qualquer forma, sabe-se que o povo que Cabral encontrou ao ancorar na costa da Bahia foi o tupinambá, povo guerreiro e aguerrido. O comandante, com sua esquadra, permaneceu por dez dias, provavelmente, em Porto Seguro, deixando ali dois degradados para que aprendessem a língua e os costumes dos habitantes locais (Ribeiro, 2001, p. 19).

### III.1. A Identidade Indígena Amalgamada

Ao desembarcarem na América, os europeus chamaram seus habitantes de "índios", talvez por relacionarem-nos aos habitantes das Índias. Como vimos, mesmo que, provavelmente, soubessem que não se tratava de nenhum ponto da Ásia, mas sim de um novo continente, mantiveram o designativo, chamando todos os naturais da terra assim, como se houvessem uma única grande cultura hegemônica e um único povo.

> Entretanto, com este termo – índios – os conquistadores rotulavam as populações mais diversas, desde o norte até o sul do continente americano. Tais populações diferiam umas das outras tanto no aspecto físico como nas suas tradições. Membros de sociedades tão distintas como os incas e os tupinambás, que falavam línguas completamente diferentes, que tinham costumes os mais diversos, sendo os primeiros construtores de estradas e de cidades, vivendo num império administrado por um corpo de burocratas e organizado em camadas sociais hierarquizadas, enquanto os segundos viviam em aldeias de casas de palha, numa sociedade sem camadas sociais, em que a maior unidade política era provavelmente a aldeia, eram tanto uns como os outros incluídos na mesma categoria: índios. Nada, pois, havia de comum entre as populações americanas que justificasse serem denominadas por um único termo, índios, a não ser o fato de não serem europeus (Melatti, 2007, pp. 31, 32).[17]

Certamente, no início era muito fácil para o colonizador identificar um índio: todos que encontraram na América. Com o passar do tempo, não apenas ficou claro tratarem-se de diversos grupos como também tiverem que lidar com a questão da mestiçagem. Do branco com o índio vieram os mamelucos; do branco com o negro, o mulato; do índio com o negro, o cafuzo; e ainda houve os cruzamentos entre os mestiços (Melatti, 2007, p. 32).

Os tupinambás eram recentes na costa brasileira, como veremos. No entanto, no século XVI eram senhores de quase todo litoral sul-americano, desde a embocadura do Amazonas, até a foz do Rio da Prata (Métraux, 1979, p. xxxiii). Conseguiram tal façanha expulsando as tribos que encontraram pelos caminhos. Outras fugiram, simplesmente se interiorizando no sertão. Para os tupis, os povos da terra se dividiam em tupi e tapuia. Os primeiros eram os vários povos que falavam sua língua e tinham modo de vida análogo, enquanto os outros eram vistos como seus escravos, significado da palavra "tapuia". Por algum tempo, essa simples divisão foi utilizada pelos jesuítas para distinguir os ameríndios do litoral, daqueles do sertão (Ribeiro, 2001, p. 19). É curioso que o primeiro povo que os móbeis portugueses encontraram ao desembarcar na nova terra foram os "itinerantes" tupis, fato que parece prenunciar todas as mudanças que se inauguravam ali

[17] Curiosamente isso continua a acontecer em nossos dias. Talvez não haja exemplo mais contundente do que a visão que se tem do africano, como se África fosse o nome de um país monocultural. Ganhou destaque a crítica da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, quando fala do "Perigo de uma única história". Veremos mais sobre isso adiante.

e que estenderiam o Brasil cultural e geograficamente ao que é hoje. Analisaremos o "destino Brasil", quando nossa rota finalmente chegar à Sorocaba oitocentista.

### III.1.1 Os Tupinambá do século XVI

Na década de 1550, Jean de Léry conta que os Tupinambá mantinham guerra furiosa e constante contra outras tribos que ele chamava de *margaiá*, bem como, aos portugueses a quem chamavam de *perôs*. O objetivo das guerras sem fim não é o de conquistar países ou terras, porque são abundantes. De igual forma, não tem o objetivo de enriquecimento com os despojos dos vencidos ou pedir resgate de prisioneiros. Nas palavras de Jean de Léry: "Confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado (...) E são tão encarniçados uns contra os outros que quem cai no poder do inimigo não pode esperar remissão" (Léry, 1980, p. 183). Uma vez que a guerra é declarada, dizem que, devido à inveterada injúria, jamais poderiam deixar escapar um inimigo que fosse. O ódio é tão intenso entre eles que se consideram perpétuos inimigos. Entendem que atitudes positivas no presente deles não podiam apagar o malfeito passado. Não há o que se pudesse fazer para apagar as antigas injúrias. Tendo a vingança como único objetivo, usam do expediente da falsidade para alcançá-la.[18] O autor testemunha a respeito dos preparativos da guerra. Segundo ele, uma vez que os ameríndios não têm reis ou príncipes, rendem submissa honra aos mais velhos, ouvindo-lhes os conselhos que instigam à batalha:

> Nossos predecessores, dizem falando sem interrupção uns após os outros, não só combateram valentemente mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém

[18] Curiosamente, esse recurso foi utilizado em outras sociedades tribais. Talvez o exemplo mais contundente seja o que foi analisado pelo missionário e estudioso Dom Richardson que, trabalhando entre os sawis da antiga Nova Guiné Holandesa, em meados do século passado, percebeu que a "traição" era reconhecida como a "virtude" mais celebrada entre eles. Chamavam isso de "engordar com a amizade". Primeiramente, ganhava-se a confiança da pessoa até que acreditasse que era amiga. Vinha então o culto da traição, quando a vítima era morta, sua cabeça separada e tida como precioso troféu, e o corpo dividido e devorado. Tal questão cultural revestiu-se de enorme problema para o anúncio da fé cristã, uma vez que o grande herói da proclamação não seria Jesus Cristo, mas Judas. Defensor da tese de que havia, por ordenamento divino, um "gancho" cultural para ser utilizado como "porta" para a evangelização de cada povo, Richardson descobriu que a paz entre as tribos que experimentavam a guerra poderia ser alcançada pela troca de crianças. Assim, as tribos rivais recebiam cada uma a criança da outra. Enquanto bem cuidassem delas, haveria paz. Destarte, aproveitou a ideia para introduzir o cristianismo, mostrando que Deus deu seu Filho aos homens a fim de estabelecer a paz entre o Criador e os seres humanos (Richardson, 2000, p. 36ss).

> resistia? Deixará a nossa covardia que os *margaiá* e os *pero-angaipá* que nada valem, invistam contra nós? (Léry, 1980, p. 184).

Na sequência, aquele que estava falando bate com as mãos nos ombros e nas nádegas e fala em alta voz: "Não, não gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vinguemos os nossos pais!". Essas ocasiões se prolongavam, às vezes, mais de seis horas. Os presentes ouviam atentos a cada palavra e sentiam-se como que energizados e tudo faziam para congregar logo todos os aliados das aldeias próximas marcando o momento e o local onde viriam se juntar. Suas armas eram o tacape, descrito como uma espada ou machado de madeira vermelha ou preta, geralmente entre um metro e meio, e um metro e oitenta de comprimento. É chata, arredondada ou ovalada na extremidade, com largura de cerca de dois palmos. A espessura do tacape alcançava mais de uma polegada no centro. Afiado como machado, corta por ser feito de madeira dura e pesada. Os guerreiros eram muito hábeis no manejo, especialmente quando enraivecidos. Segundo Léry, dois dos melhores espadachins da época teriam dificuldade de enfrentar um único tupinambá. Também havia o arco feito da mesma madeira preta, possuindo dimensões maiores no comprimento e na espessura do que aqueles conhecidos na Europa.

> Um europeu não o poderia vergar e muito menos atirar com ele mas tão somente o conseguiria com um arco desses que usam os meninos indígenas de nove ou dez anos de idade. As cordas dos arcos são feitas de uma planta chamada *tucum*; a pesar de muito finas, são tão fortes que um cavalo com elas poderia tirar um veículo. As flechas têm quase uma braça de comprimento e se compõem de três peças: a parte média, de caniço, e as duas outras, de madeira preta ajustadas e ligadas muito habilidosamente com fitas de cascas de árvores. Cada qual comporta duas penas de um pé de comprimento perfeitamente acertadas e amarradas com fio de algodão; nas pontas colocam ossos pontiagudos ou pedaços de taquara seca, dura e acerada como uma lanceta ou ainda ferrões de caudas de arraia que, como já disse, são muito venenosos. Depois que os franceses e portugueses chegaram a esse país passaram os selvagens, na falta de fisgas apropriadas, a usar uma ponta de prego nas flechas (Léry, 1980, p. 185).

As guerras eram travadas entre homens de diferentes portes e constituição física. O general Couto de Magalhães apresenta uma classificação dos índios brasileiros conforme suas características físicas, testemunha que é das nações indígenas em pleno século XIX. Dessa forma, temos: 1) O índio escuro e grande; 2) o índio mais claro, de

estatura média; e 3) o índio mais claro, pequeno, característico da bacia amazônica. Em sua opinião, o primeiro tipo é mostra do tronco primitivo, enquanto os dois últimos, produto da mestiçagem daquele com o branco não recente, mas muitos anos antes do chamado "descobrimento" da América (Magalhães, 1975, p. 61).

## III.2 Os Ameríndios e a Colonização

Quando os portugueses chegam ao Brasil, os índios descobrem a Europa. Tal não compreendia somente nova língua, novas roupas e outros costumes, mas serem expostos a várias outras realidades que trouxeram a eles morte e destruição social, cultural e física.

### III.2.1 O que os Tupis Encontraram nos Portugueses

Hoje em dia, pode-se dizer que os índios sobreviveram à colonização. No entanto: "Seria impiedoso até valorizar demais o termo sobrevivência para um quadro histórico onde 95% de uma totalidade populacional desapareceu num período de 500 anos. Talvez o termo mais apropriado fosse remanescência". Meados da década de 1980, contava-se algo próximo de 230 mil índios, quando se estima que eram pelo menos cinco milhões em 1500 (Gomes, 1991, p. 16). Falando-se do ambiente de forma geral, não havia cavalo nas Américas, nem para uso no trabalho, muito menos para emprego militar. A metalurgia era desconhecida. A maioria das doenças já havia literalmente criado anticorpos nos europeus. Todavia, o sistema imunológico dos ameríndios estava completamente despreparado para enfrentar as terríveis bactérias, os vírus e os parasitas que desembarcaram aqui, clandestinos nos navios. Sem sombra de dúvidas, isso foi a maior arma dos colonizadores, verdadeiro trunfo que dizimou e enfraqueceu enormemente os moradores da terra (Gomes, 1991, p. 20). Deve-se salientar que para os ameríndios do Hemisfério Sul, a leitura que faziam sobre qualquer moléstia era que procedia de indivíduos maus, especialmente de feiticeiros, que podiam pertencer a tribos estranhas ou inimigas, mas também de pessoas do próprio povo. A doença era quase uma "entidade". Ela era "alienígena" e entrava no corpo, como se fosse substância. Essa noção estava presente entre os guaranis e tupis (Schaden, 1974, p. 124).

III.2.2 A Questão da Escravidão

A escravidão dos silvícolas no Brasil foi inaugurada em meados do século XVI, quando foram intensificadas as atividades econômicas ao longo da costa brasileira pelos colonos portugueses. Nesse período inicial, a captura dos naturais da terra visava especialmente duas necessidades: o uso militar e o trabalho na insipiente indústria açucareira. As tribos que se recusassem a se sujeitar ao trabalho forçado, sofriam ataques dos portugueses e de seus aliados ameríndios. Os que se tornavam prisioneiros eram simplesmente distribuídos ou vendidos como escravos (Monteiro, 2000, p. 105).

Assim como aconteceria com a escravidão dos africanos negros, a questão ameríndia trouxe certo impacto à ética e moral portuguesas. Nesse sentido, como os escravos estavam aqui, deve-se destacar o papel indígena como influência ideológica na construção da identidade brasileira. Sem querer evitar o fato de que grande violência foi usada contra os naturais da terra, deve-se dizer que tal maneira de agir não foi uma unanimidade. Vários seguimentos da sociedade europeia, mesmo na nação portuguesa, questionaram-se a respeito da forma de tratar os ameríndios. Muitos sentiam o peso da culpa pelo que faziam às populações indígenas, bem como, pela passividade com que assistiam à redução deles ao status de seres inferiores. Alguns setores da Igreja Católica[19] e mesmo o próprio rei português e sua corte, demonstraram algum interesse pelos índios. Tal foi visto até entre os próprios colonos, principalmente depois que o perigo inicial de ataques foi superado. Demonstravam algum respeito pelos ameríndios, pois reputavam a eles algumas qualidades e direitos, o que não acontecia no tratamento dispensado aos negros. Fato que corrobora essa argumentação, é que as primeiras leis portuguesas de "proteção" aos índios datam de 1548, de Tomé de Souza, presentes no Regimento daquele ano. Nele é explicitamente afirmado que os ameríndios deviam ser tratados com respeito e amistosidade. Os colonos logo perceberam que não poderiam contar com o braço índio. Dessa forma, passaram logo a simplesmente considerar a livre-existência deles, desde que não fosse um empecilho para o progresso "branco". Foi assim que, aos olhos dos

[19] Assim pregou o Padre Antonio Vieira: "Vejo que me dizer: Bem estava isso se nós tivéramos outro remédio. Este povo, esta República, este Estado não se pode sustentar sem índios. Quem nos há de ir buscar um pote d'água ou um feixe de lenha? Quem nos há de fazer boas covas de mandioca? Hão de ir nossas mulheres? Hão de ir nossos filhos? Primeiramente, não são estes os apertos em que vos hei de pôr, como logo vereis; mas quando a necessidade e a consciência obriguem a tanto, digo que sim e torno a dizer que sim; que vós, vossas mulheres, que vossos filhos, e que todos nós nos sustentássemos de nossos braços; porque melhor é sustentar-se do suor próprio que do sangue alheio. Ah, fazendas no Maranhão, que esses mantos essas capas se torcessem, haviam de lançar sangue!" (Pe. Antonio Vieira; Sermão da primeira dominga da Quaresmo, 1653 – Apud Gomes, 2001, p. 147).

colonizadores, passaram a integrar o "quadro da natureza" e, uma vez incluídos nele, poderiam despedaçá-los da mesma forma que faziam com animais, quando precisavam de seus bens. Depois de conseguir o que queriam dos índios, criavam leis para reintegrá-los (Gomes, 1991, p. 21). Parece que esse conceito que incluía os ameríndios à paisagem da terra contribuiu para a fixação da noção de "selvagens" que é atribuída a eles. Como consequência, essa forma de pensar ligava-se à concepção de "reservas", como são chamados alguns dos territórios onde moram atualmente.

Nesse sentido, a escravidão do silvícola brasileiro mostra sua plasticidade cultural ao mover-se e adaptar-se à nova realidade. Na medida em que as sociedades indígenas foram se adaptando e progredindo no enfrentamento dos mais diversos problemas, assumiam novos perfis. Segundo Mércio Pereira Gomes, a principal obra de Darcy Ribeiro é *Os Índios e a Civilização*, escrita na década de 1950, mas publicada apenas cerca de vinte anos depois. Na opinião de Gomes, esta obra é "a mais importante síntese interpretativa do conhecimento sobre os povos indígenas e suas relações históricas com a formação e o desenvolvimento do Brasil". Sua tese central defende que as culturas ameríndias devem ser analisadas como parte de um processo evolutivo da própria sociedade humana. Mostram-se autossuficientes e perfeitamente integradas à lógica própria. Mesmo diante de culturas reputadas do ponto de vista produtivo como superiores, elas não se diluem, mas adaptam-se como resposta à nova realidade que envolvem questões exógenas. De igual forma, defende que as culturas ameríndias desenvolvem instituições que as integram social e economicamente às culturas e sociedades com as quais travam contato: "Nesse processo, que pode ser concebido como um diálogo, mas que, em geral, é caracterizado por uma dominação política, as culturas mudam e se transfiguram, criam novas modalidades de ser, mas nunca se assimilam, não se autodestroem. Mas podem ser destruídas" (Gomes, 1991, p. 30).

### III.3 Causas do Desaparecimento das Nações Indígenas

Conquanto esforços tenham sido feitos para a preservação dos índios, mostraram-se completamente insuficientes diante da vontade exploratória. Espanhóis e portugueses, pouco tempo depois de terem aportado na América, deixaram de ter qualquer visão humana dos aborígenes, passando a enxergá-los sob uma ótica comercial e utilitarista. Foram transformados em meros instrumentos de trabalho, lugar de riqueza que

disputaram encarniçadamente (Magalhães, 1975, pp. 75, 76). O resultado foi a dizimação dos naturais da terra.

### III.2.1 Imposição de Modelos Sociais Desconhecidos, Cultura e Doenças

A introdução, via coerção, de modelos sociais estranhos aos indígenas foi, sem dúvida, uma forma específica de destruição dos naturais da terra. O etnocídio e o desaparecimento de comunidades indígenas foi algo, infelizmente, comum em todo continente especialmente pela má gestão da questão ameríndia. Certamente, a cobiça das riquezas das terras colonizadas pulsava muito mais forte que qualquer apego moral e ético de uma civilização que se chamava "cristã". Não foi apenas o comportamento predatório e desrespeitoso para com os legítimos habitantes da terra e as doenças trazidas nos corpos dos europeus que resultaram a extinção de populações de naturais da terra, mas também a imposição de modelos sociais não apenas desconhecidos a elas, mas também, contrários àquilo que consideravam aceitável. Um exemplo disso é visto na eliminação dos índios insulares da América Central. Na opinião de Woodrow Borah, foram os problemas de adaptação de leis e procedimentos jurídicos espanhóis com respeito aos índios súditos das Antilhas, a causa da extinção dos naturais da terra. O extermínio, também resultante de uma exploração anárquica e destrutiva, bem como, as já faladas doenças oriundas do Velho Continente infectando populações sem qualquer resistência a elas, obrigaram os próprios colonizadores espanhóis a ganharem a vida em outros lugares. Aquilo que pode ser reconhecido como um holocausto nas Índias Ocidentais foi tão impactante e improdutivo para os próprios colonizadores espanhóis que resultou, como imposição irrefutável, a necessidade de transferência para a terra firme, onde buscaram implementar um sistema de exploração mais organizado e judicioso (Borah, 1996, p. 37).

Feridos mortalmente no modo de organização e reprodução de sua vida social, solapados pela predatória cultura portuguesa, roubados de saúde por vírus e bactérias estrangeiros, os tupinambás se recolheram ao ambiente de sua dizimação. Darcy Ribeiro explica que os índios urubu-Kaapor, entre os quais morou algum tempo, cujo nome kaapor: "Kaa" é mata e "por" morador, explicitamente se definem como povos da floresta. Na opinião do citado antropólogo, eles são os índios mais parecidos com os tupinambás da costa brasileira. A intenção de Darcy Ribeiro de estudar e compreender como era o povo de quem herdamos a forma de sobreviver nos trópicos foi assim alcançada.

Certamente, diz ele, é possível reconstituir o que foram a partir dos documentos do século XVI. Todavia, não se compara com a experiência de viver entre eles. “Eles estão vivos”, argumenta o estudioso, e, por isso, foi até lá estudá-los (Ribeiro, 1992).

III.2.2 Desrespeito do Tamanho de um Continente.

Práticas deliberadamente destrutivas e etnocidas não foram peculiares apenas à colonização do Brasil. Na Argentina, à época dos vice-reis, especialmente em fins do século XVII, tomou forma mais claramente a intenção de exterminar os povos originais da terra, especialmente os da região dos pampas. Houve, sem dúvida, uma estratégia de “tomada de confiança” dos indígenas em momentos pontuais, por meio da concessão de títulos e cargos. Tal prática naquele país foi uma “ancestral” da política de “índios amigos” que viria mais tarde, implementada por governos já no século XIX. Exemplo disso pode ser encontrado no cacique pampa Mayupilquián, que recebeu da parte do Cabildo de Buenos Aires o título de “guarda maior”, com a incumbência de vigiar a fronteira (Sarasola, 2012, p. 35). Essa prática de “integração política” dos índios, objetivando tê-los como “aliados”, nada mais era do que uma aproximação oportunista e interesseira, exploração e manipulação descarada. Algo semelhante foi visto no Brasil, na época da colonização, através do cunhadismo e alianças. Atualmente, chama a atenção o fato de que grande parte do contingente do exército brasileiro na região Norte do país é constituída de indígenas, que repassam seu conhecimento para a criação de doutrinas de guerra na selva, e que resulta também neles um forte sentimento patriótico e nacionalista (brasileiro), tão presente na disciplina militar.

Data do final do século XVII um cacique de grande expressão e poderio na Argentina, conhecido como Lorenzo, mas também chamado Calfilqui, Calpisquis, Callipú, Calfuquil ou Cayupulqui, cuja ascendência era tehuelche ou puelche. Suas aldeias se localizavam às margens do rio Quequén Salado, hoje equivalente à área correspondente aos partidos de Tres Arroyos e Dorrego. É possível que se localizassem ainda nas Sierras de la Ventana e Tapalquén. Muito influente sobre seus pares à época, é dito que comandava mais de mil lanças. Liderou várias batalhas na fronteira, embora seja sabido que sempre se esforçava pela paz permanente com os colonizadores, uma vez que seu território não fosse violado. O que chama a atenção são suas palavras de encorajamento para que índios e brancos vivessem em paz: “Há lugar suficiente para

índios e cristãos. Harmonia é possível e útil. Porém, se busca a guerra, terá guerra" (Sarasola, 2012, pp. 35, 36). No entanto:

> As intenções de paz, as contínuas propostas para conseguir a restituição dos índios cativos que permaneciam em Buenos Aires, as ofertas de alianças, o respeito pelos Tratados firmados... ao final, nada prosperou, e "a guerra" ganhou a disputa. A morte do cacique em 1796 seguramente acelerou os processos de enfrentamento que ele buscou neutralizar, como líder de uma posição que apostava no relacionamento (Sarasola, 2012, p. 36).

As possessões da coroa espanhola no Rio da Plata encontravam-se ameaçadas por invasões inglesas bem no início do século XIX. De fato, em 1806 o Império Britânico logrou capitular Buenos Aires, o que persistiu por apenas quarenta e cinco dias. O marinheiro francês Santiago de Liniers, cujo nome verdadeiro era Jacques Antoine Marie de Liners-Brémond, a serviço da coroa espanhola, derrotou o governador inglês William Carr Beresford em 12 de agosto de 1806. Seu feito ficou conhecido como a Reconquista o que lhe valeu a nomeação, pouco tempo depois, ao cargo de vice-rei. A segunda invasão se deu em julho de 1807. Todavia, Buenos Aires estava agora precavida e muito bem preparada, apta para derrotar a força de dez mil homens que foi enviada contra ela. O que chama a atenção é que em ambas as vezes, povos indígenas se prontificaram a socorrer a cidade, uma vez que havia já muitos anos conviviam pacificamente. Em 1806, o cacique pampa Felipe, disse: "Estamos prontos para franquear homens, cavalos e suprimentos". No mesmo ano, o cacique pampa Catemilla proclamou: "Fizemos as pazes com os Ranqueles para proteger os cristãos". De igual forma, por ocasião da primeira invasão inglesa, caciques pampas mandaram dizer: "Oferecemos-lhes vinte mil de nossos súditos, todos gente de guerra e cada qual com cinco cavalos". Na segunda tentativa inglesa em 1807, os capitães pampas Epugner, Errepuento e Turruñamquii, disseram aos governantes de Buenos Aires: "Queremos lutar junto com vocês" (Sarasola, 2012, pp. 39-42).

Embora todos os oferecimentos tenham sido considerados diplomaticamente, nenhum deles foi aceito. Havia o temor de permitir a entrada de grandes contingentes de índios fortemente armados em Buenos Aires. As consequências seriam imprevisíveis. No entanto, foi permitido a eles guardarem a costa da atual província de Buenos Aires e os seus líderes foram condecorados, considerados assim como "fieis irmãos". Além da

participação na defesa da área litorânea, foram também assimilados no Batallón de Naturales, formado por quatro companhias de sessenta homens cada, que final e realmente entraram em combate nas batalhas dos dias 6 e 7 de julho de 1807, na definitiva derrota inglesa (Sarasola, 2012, pp. 42, 43). No entanto, apesar da disposição indígena de acomodar todos na terra, os colonizadores jamais os trataram como iguais, muito menos estavam dispostos a respeitar os direitos deles.

## IV. A QUASE "ONIPRESENÇA" DA CULTURA TUPI

Em tudo o que falamos até aqui, a mobilidade esteve presente. A destruição de boa parte das civilizações ameríndias, foi resultante da mobilidade, aquilo que tornou viável a presença do colonizador europeu. A cultura portuguesa se tornou predatória não apenas movendo-se, mas impondo-se sobre as várias culturas da terra. Os vírus e bactérias que para cá foram importados, tiveram como veículo os corpos dos portugueses. Dessa forma ganharam movimento e foram assim transportados, para aqui fazerem milhões de vítimas. No entanto, o caminho da construção do Brasil focará agora a incrível mobilidade dos tupis, de forma especial, dos tupinambás. Segundo o geógrafo Aziz Ab'Saber, num certo momento, após os primeiros povoadores, povos de várias procedências e de várias línguas que habitaram o Brasil, vieram os tupis-guaranis. Eles possivelmente procederam do Oeste ou noroeste da Amazônia, descendo até a depressão do Pantanal para, em determinado momento, atravessarem o planalto brasileiro e chegar ao litoral. A partir da costa, um braço foi para o norte, outro se dirigiu para o sul. Os tupis eram muito mais aguerridos, bem como, muito mais diversificados na sua cultura. Eles expulsaram habitantes que estavam antes aqui, outras vezes, os escravizaram. Ninguém o sabe ao certo, diz o citado estudioso. Exata e curiosamente, foi nessa diáspora fantástica dos tupis que eles chegam à Amazônia. E foi estritamente esse o quadro deixado pelos tupis que os portugueses vieram a encontrar (Ribeiro, 1992).

Como se sabe, a língua é o principal elemento da cultura. Por ser o principal enunciador cultural, chega-se mesmo a igualá-las em número. As línguas tupis e guaranis desempenharam papel extremamente importante na construção do Brasil, alcançando justa preeminência sobre a língua portuguesa. Chegou não apenas a ser falada inclusive pelos brancos e mestiços massivamente no Brasil, em diferentes modalidades, como teve

uma forma sistematizada pelos jesuítas. Dessa forma, algumas formas de tupi, conhecidas vulgarmente pela expressão "língua geral", foram faladas nos quatro cantos da colônia.[20]

## IV.1 As Línguas do Tronco Tupi-Guarani

Não há qualquer exemplo na História de uma língua "primitiva" que tenha alcançado a dimensão geográfica que o tupi e seus dialetos, nem mesmo o sânscrito. Pode-se mensurá-lo desde o Amapá, estendendo-se até o Rio da Prata no través da Costa Oriental da América meridional, uma distância aproximada de cinco mil quilômetros de norte a sul. A partir do cabo de São Roque até o extremo ocidental de nossa fronteira com

---

[20] **Definição:** Língua Geral ou Língua Franca é uma expressão latina para língua de contato ou língua de relação resultante do contato e comunicação entre grupos ou membros de grupos linguisticamente distintos para o comércio internacional e outras interações mais extensas.
**As línguas gerais:** expressão que se refere especificamente a determinada categoria de línguas, que surgiram na América do Sul nos séculos XVI e XVII em condições especiais de contato entre europeus e povos indígenas. A expressão língua geral tomou um sentido bem definido no Brasil nos séculos XVII e XVIII, quando, tanto em São Paulo como no Maranhão e Pará, passou a designar as línguas de origem indígena faladas, nas respectivas províncias, por toda a população originada no cruzamento de europeus e índios tupis-guaranis (especificamente os tupis em São Paulo e os tupinambás no Maranhão e Pará), à qual se foi agregando um contingente de origem africana e contingentes de vários outros povos indígenas, incorporados ao regime colonial, em geral na qualidade de escravos ou de índios de missão.
**Língua geral paulista**: O grupo de colonos desembarcados por Martim Afonso de Souza em São Vicente era integrado exclusivamente por homens. Somente em 1537 chegou o primeiro casal português a São Vicente (Madre de Deus [1797] 1975: 63-64). Mesmo com a chegada subsequente de outros casais, ou com a chamada das esposas portuguesas por alguns colonos, o afluxo maior continuou sendo de homens sós, que passavam a viver com mulheres indígenas. Dessa situação resultou uma população mestiça cuja língua materna era o tupi das mães e também de toda a parentela, já que do lado dos pais em geral não havia parentes consanguíneos. Falava-se correntemente a língua original indígena e apenas o marido e, a partir de certa idade, os filhos homens eram bilíngues em português (com domínio pleno desta língua se eram portugueses, com domínio provavelmente restrito em diferentes graus quando eram mamelucos. Por muito mais de cem anos, o idioma das primeiras mães continuou a ser a língua dos paulistas.
**O guarani criollo**: Entre os rios Paraná e Paraguai, porém, fora das reduções jesuíticas e já antes delas, desenvolveu-se uma situação de contato entre colonos espanhóis, predominantemente homens, e índios guaranis, bastante semelhante à que se produziria em São Paulo, com o surgimento de uma crescente população mestiça cuja língua materna era o guarani e não o espanhol. Nessa situação, o guarani indígena se transformou pouco a pouco na língua comum (geral) aos mestiços (mancebos de la tierra), aos espanhóis aí estabelecidos e aos índios, guaranis ou não, incorporados às atividades coloniais. Esta língua geral é hoje o guarani criollo (GNC), chamado na própria língua de avañe en ('língua de gente, língua de índio') e, com referência às variedades mais marcadas por empréstimos e decalques do espanhol, jopará ('mistura, mescla'); mais geralmente, porém, guarani paraguayo e, na Argentina, com apenas pequenas divergências dialetais, guarani correntino (do topônimo Corrientes) e guarani goyano (do topônimo Goya).
**A língua geral amazônica**: Na ocupação do Maranhão, do Pará e da Amazônia pelos portugueses, reproduziu-se em linhas gerais a situação que caracterizou a relação entre portugueses e tupis em São Paulo. A forte interação dos colonos e soldados portugueses com os tupinambás levou ao surgimento de uma população mestiça, inicialmente de pais europeus e mães indígenas, cuja língua ficou sendo a das mães. A partir da segunda metade do século XIX passou a ser chamada também de nheengatu, nome introduzido na literatura por Couto de Magalhães (1876), que também a rotulou de "língua tupi viva"; Tastevin (1910) chamou-a também de "língua tapïhïya" (tapy'ýja 'índio, tapuio'). Pelos missionários franciscanos do século XVIII foi chamada não só língua geral, mas também brasiliano (Edelweiss 1969: 109ss.). Na Colômbia e na Venezuela é chamada "lengua yeral", nome em que se baseou a sigla YRL para a LGA no catálogo de línguas do mundo organizado por B. Grimes (1992).
(Disponível em: http://hlpufc.blogspot.pt/2009/06/lingua-geral.html. Acesso em: 24/05/2017.

o Peru no Jaravi, extensão de quase quatro mil quilômetros. A presença tupi é percebida nos topônimos, nas plantas, nos rios (Magalhães, 1975, p. 28). A língua viajou com os tupis, nas suas falas, nas suas músicas e nos seus rituais, traduzindo sua vida e seu ser na integração com a natureza que ia ficando, no entanto, agora identificada na língua.

> Confrontando-se as regiões ocupadas pelas grandes línguas antigas, antes que elas fossem línguas sábias e literárias, nenhuma encontramos no Velho Mundo, Ásia, África ou Europa, que tivesse ocupado uma região igual à da área ocupada pela língua tupi. De modo que ela pode ser classificada, em relação à região geográfica em que dominou, como uma das maiores línguas da terra, se não a maior (Magalhães, 1975, p. 28).

A língua tupi e suas variantes são admiráveis em vários aspectos. Quanto a suas formas gramaticais, embora possam ser consideradas, por um lado "embrionárias", mostram grande engenhosidade, sendo reconhecidas como integrante das mais célebres por alguns que as estudam. Os índios não distinguiam as palavras tupi e guarani como se fossem povos diferentes, mas como se fossem designativos de tribos ou famílias, como hoje pode se falado, por exemplo, a língua dos paulistas e dos mineiros. No século XIX, se alguém, no Paraguai, utilizasse a expressão "língua guarani", ou seja, guarani *nhenhen*, não seria entendido, pois lá se refere à "língua da gente", ou *ava nhenhen*. A visão que tinham de outras línguas é que elas, portanto, não eram língua da gente e, por conseguinte, os que as falavam não eram do povo. Para o índio, aquele que fala sua língua é seu parente e, assim, amigo. Isso é perfeitamente compreensível. Não havendo entre eles qualquer método gramatical que se constitua em manual para aprender uma língua, o único modo de aprendizado de uma língua que conheciam era como língua materna, aprendida desde o nascimento pelo contato especialmente com a mãe. É por isso que quando um europeu fala sua língua, julgava ser ele seu parente, alguém que aprendeu na infância a assim falar entre a gente de sua tribo. Por analogia reversa, era fato que aquele que não falava sua língua era tido como inimigo. Na história de muitos povos europeus, quando considerados seus idiomas, a palavra que traduz o conceito de inimigo está ligada à ideia: *aquele que não fala a nossa língua*. Daí a esperteza jesuítica. Descobriram a importância da língua não apenas para se comunicar com os índios, mas também para "amansá-los", em menos de cinquenta anos de missões. Valeram-se de intérpretes em sua catequese. (Magalhães, 1975, pp. 28, 29).

Se *guarani*, como já dissemos, não era nome de língua, o mesmo devemos dizer com respeito a *tupi*. Este termo designava uma tribo que, no tempo dos descobrimentos, povoava boa parte da costa brasileira. Assim, se fosse dito a um índio do Amazonas: "fale em língua tupi", ele jamais entenderia. Para que ele se expressasse na própria língua, teríamos que dizer: *Renhhen nhehnegatu tupi*, ou seja: *fale pela língua boa* (Magalhães, 1975, p. 29).

Refletindo o conhecimento linguístico insipiente e inicial do século XIX, o general Couto Magalhães se refere às línguas americanas divididas em dois blocos. O primeiro grupo é conhecido como o das *línguas arianas.* Estas são as que possuem "centenas ou milhares de vocábulos sânscritos, indicando que houve, em algum tempo, o cruzamento entre os ameríndios e a grande família branca. Um bom exemplo, continua o autor, era o *quíchua*, a língua falada pelos incas. Foi a principal língua desse grupo, a qual se agregará depois outra igualmente expressiva, o *quiche*, com suas variantes, o *chaque-chiquel* e o *zutuil,* que, evocando os estudos do Padre Brasseur de Bourbourg, mostram-se parentes próximos de línguas arianas da Europa. O segundo grupo é chamado das *línguas gerais não arianas*. É a este grupo que pertencem o tupi e o guarani, cuja diferença, explica o general, é de grau semelhante à que se percebe entre o português e o espanhol. Há também numerosas variantes dessas línguas, como a dos índios *Kiriris*, na qual temos um catecismo escrito em 1698, impresso em Lisboa (Magalhães, 1975, p. 50). A semelhança entre o tupi e o guarani ensejou, até mesmo, o pensamento de sua continuidade como uma espécie de língua natural, isto é, a perspectiva que se tinha no século XIX de que tais línguas seriam, ainda por bom tempo, o que se pode chamar de uma espécie de língua geral falada na América do Sul: "Que o tupi ou guarani foi, é e será ainda por muitos anos a língua mais geral da América do Sul é questão que não pode ser seriamente contestada, desde que se admitida a quase identidade das duas. Que elas são quase idênticas não há menor dúvida para os que a tem ouvido falar pelos naturais" (Magalhães, 1975, p. 52). Não apenas a língua, mas também, muitos costumes ameríndios integraram a cultura brasileira. O processo de *trans*-formação que indicamos é a construção cultural de nosso povo especialmente pela via da assimilação, ou, melhor ainda, preservação.

## IV.2 Integração Ecológica

A relação do ameríndio com o meio ambiente é um tanto difícil de ser entendida pela sociedade hodierna. Pode-se dizer que os naturais da terra tinham seu próprio

conceito de natureza. Junto com a ideia de sociedade, são essencialmente uma construção cultural: "A ideia de natureza é algo específico de uma dada sociedade, isto é, ela depende da forma como uma sociedade humana recorta o mundo natural como sendo 'da natureza'". Dessa forma:

> As sociedades indígenas, pela sua relação bastante íntima com a natureza, sofrem entretanto, na visão do senso comum, de um preconceito que distorce a compreensão da relação destas sociedades com o seu meio ambiente. Evidenciam-se, sobretudo, o fato de essas sociedades preservarem o seu meio circundante, de viverem um eterno romance com o mundo animal e vegetal e de serem guardiãs dos "segredos" da floresta (Gianinni, 2000, p. 145).

Seguramente a autora supracitada literalmente usou palavras românticas em sua análise. Sabe-se que, conquanto os ameríndios fossem desprovidos da ganância europeia que reduziria a mata à mercadoria e ao lucro, exploravam os recursos naturais do território onde estavam fixados até o esgotamento. Era tal prática, como veremos, uma causa necessária de sua mobilidade.

Darcy Ribeiro diz que esses povos existiram da forma como os portugueses os encontraram, por séculos. Conheceram e catalogaram conhecimento detalhado da natureza. Sabiam o nome de cada inseto, de cada planta e animal, bem como, compreendiam sua utilidade, para o que se aplicava ou não. Habitavam em terras brasileiras por, pelo menos, dez mil anos, comungando com a natureza. Extraíram da mata dezenas de plantas selvagens e as domesticaram, concebendo formas de plantá-las juntas na roça (Ribeiro, 1992). Digno de nota é que não se tratava apenas de uma nação, mas de uma miríade de povos tribais que constituíam aldeias. Cada uma delas era uma unidade tribal distinta e autossuficiente. Não apenas nessa coletividade, mas também na individualidade: um índio, na força da sua cultura, ele se basta a si mesmo. Ele também é completamente autossuficiente. Aprendeu, desde criança, a fazer tudo o que ele vai necessitar no curso de sua vida. Sabe fazer a sua roça, bem como, a sua casa. De igual modo sabe plantar e sabe colher. Além disso, é hábil para produzir suas próprias ferramentas de trabalho, armas para guerra e instrumentos para as festas. Colocando isso de outra forma, faz seu arco, sua flecha, sua canoa, e ainda a esteira e a rede. Sabe identificar as espécies do seu ambiente que servem como alimento ou como medicamento (Ribeiro 1992).

Couto de Magalhães argumenta que tanto a filosofia quanto a história atestam o início da indústria alimentar humana com a caça e a pesca, passando posteriormente às atividades pastoris para, finalmente, chegarem à fixação agrícola: "A agricultura supõe hábitos de vida sedentária e usos que excluem grande parte da primitiva barbaria do homem". Destarte, conclui o citado autor, está acima de qualquer suspeita que os nossos ameríndios foram agricultores muito tempo antes do "descobrimento" da América. Sabemos da existência de grandes aterros na Bacia do Paraguai e na do Amazonas que são verdadeiros testemunhos da agricultura dos antigos habitantes da terra. São repletos de bananeiras ou *pacova* (o nome dado pelos tupis). Encontra-se em uma fazenda na Ilha de Marajó uma grande plantação de cajueiros seculares feita pelos *Aruans*, tribo que habitou a região muito antes dos europeus terem deixado suas pegadas em solo brasileiro. Conforme Magalhães, os viajantes antigos falam que, entre os índios, a agricultura possuía certo grau de desenvolvimento (Magalhães, 1975, p. 43). O general Couto de Magalhães reflete com palavras militares de sua época a condição de algumas tribos com pouco ou nenhum contato com os brancos ainda em fins do século XIX.

> Tenho estado em aldeias que nenhum contato têm tido com a raça conquistadora nos sertões do Araguaia; tenho conversado com chefes indígenas, entre outros o dos *Caiapós*, de nome *Manaó*, que me dão notícias dos índios da Bacia do Xingu, inteiramente desconhecidos de nós; quer pela vista, quer pelas relações ouvidas, todos esses índios cultivam, entre outras, as seguintes plantas: a mandioca, cujo conhecimento atribuem à revelação sobrenatural, assim como os *Arias* atribuem a um deus o conhecimento do trigo; a bananeira, o cará, e diversas espécies de batatas e tubérculos farináceos que são poderosos auxiliares do seu regime alimentar; cultivam ainda e fiam o algodão que se propagou mesmo nas tribos que não tiveram ainda contato com a raça conquistadora (Magalhães, 1975, p. 43).

As representações da Natureza no contexto ameríndio eram também produção de conhecimento, especialmente de cunho classificatório. Como vimos, possuíam catalogadas uma impressionante gama de plantas para usos medicinais. No entanto, contrariando um pouco o que diz a antropologia ecológica, tal conhecimento não era eminentemente utilitarista, nem mesmo se resumia à mera representação, como arrazoa a antropologia simbólica. Deve-se afirmar que todos os povos desenvolvem "naturalmente" suas cosmovisões. É verdadeira cosmologia quando, simultaneamente à própria vida, "cada sociedade representa a ordenação do universo, ordem que está vinculada a todos os aspectos da vida societária" (Gianinni, 2000, p. 145). Quando falamos de tema como esse,

ouve-se obrigatoriamente o que disse Lévi-Strauss como que gritando para não ser esquecido:

> Já estabelecemos que as crenças e os costumes heterogêneos, arbitrariamente reunidos sob a etiqueta do totemismo, não têm por base a ideia de uma relação substancial entre um ou vários grupos sociais e um ou vários domínios naturais. Aparentam-se com outras crenças e práticas, direta ou indiretamente ligadas a esquemas classificatórios que permitem apreender o universo natural e social, sob a forma de totalidade organizada. As únicas distinções que se possam introduzir em todos esses sistemas se resumem em preferências, que não são nunca exclusivas, por tal ou qual nível de classificação (Lévi-Strauss, 1976, p. 167).

Na verdade, devemos entender que os ameríndios viviam uma noção ecológica da própria vida. Viam-se como parte da natureza, como iguais, não como diferentes e distintos. Os animais eram percebidos como "agregados" da família. Era um "saber desinteressado e atento, afetuoso e terno, adquirido e transmitido num clima conjugal e filial; é aqui[21] descrito com tão nobre simplicidade que parece supérfluo evocar a esse respeito as hipóteses bizarras, inspiradas a filósofos por uma visão demasiado teórica do desenvolvimento dos conhecimentos humanos" (Lévi-Strauss, 1976, p. 59).

Nesse sentido, Tim Ingold fala de um curioso fato, fruto de sua observação de campo na Lapônia, uma província localizada ao norte da Finlândia. Na caça ao caribú, conta o autor, é comum ocorrer um momento "de contato pessoal" com o animal. O que se dá é que, alguns destes animais, ao perceberem a presença do caçador, param e olham diretamente nos seus olhos. Cientistas explicam tal comportamento como uma tática de defesa do caribú. Segundo eles, quando um lobo sai ao encalço desse animal, o mesmo acontece. Não raro, ele repentinamente para. Ao fazer isso, seu perseguidor faz o mesmo. Ambos tomam fôlego para reiniciar a fuga/captura em sua etapa final. A estratégia aqui, segundo explicam, não é apenas o fôlego. Como é o caribú que toma a atitude, obtém pequena vantagem na relargada. De fato, concluem, um animal adulto e saudável

[21] Referência à citação feita por ele, de Jennes: "Sabemos o que fazem os animais, quais as necessidades do castor, do urso, do salmão e de outras criaturas, porque, antigamente, os homens se casavam com eles e adquiriram esse saber de suas esposas animais (...) Os brancos viveram pouco tempo neste país e não sabem muita coisa a respeito dos animais; nós, nós estamos aqui há milhares de anos e há muito tempo que os próprios animais nos instruíram. Os brancos anotam tudo num livro, para não esquecer, mas nossos ancestrais casaram com animais, aprenderam todos os seus costumes e fizeram passar esses conhecimentos de geração em geração" (Jenness 3, p. 540 – Apud Lévi-Strauss, 1976, pp. 58, 59).

consegue correr mais do que um lobo. No entanto, conta-nos Tim Ingold, se tal tática é capaz de granjear alguma vantagem ao caribú diante do seu predador natural, o mesmo não ocorre quando é o ser humano quem o caça. Ao adotar tal comportamento frente ao homem, imóvel e impassível, provê alvo perfeito, ainda mais, considerando as armas cada vez mais sofisticadas e precisas que caçadores utilizam. Para os lobos, os caribús são fáceis de encontrar, pois viajam em rebanhos, porém, difíceis de abater, nunca sem extenuante corrida, sem garantia de sucesso. Quando é o ser humano quem caça, ocorre exatamente o contrário: é difícil encontrar as manadas, porém, uma vez que um indivíduo dela é selecionado em mira, o tiro é fácil (Ingold, 2011, p. 13).

A observação do autor tem por objetivo comparar, a título de ilustração introdutória, a conclusão que os cientistas fazem do comportamento do referido animal, com o entendimento dos Cree, povo indígena e caçador, que habitava o norte do Estados Unidos e Canadá. Na visão destes, a explicação do motivo pelo qual o caribú é tão fácil de matar é sensivelmente diferente. Afirmam que o animal, ao parar diante do caçador, está, na verdade, oferecendo a si mesmo, mostrando espírito de boa-vontade e mesmo amor em relação ao seu algoz. A concepção que têm os indígenas da caça a este animal não é que tomam a sua carne, mas que ela é recebida. Entendem que, no momento que o animal para e olha nos olhos do caçador, a oferta de si mesmo é feita. Segundo Ingold, assim como várias outras tribos de caçadores ao redor do mundo, também os Cree associam o momento do olhar do animal ao oferecimento sexual de uma jovem quanto ao seu próprio corpo, e a caça em si mesma, ao intercurso sexual. Neste sentido, considerando tal entendimento, o matar é visto não como o final da vida, mas como um acontecimento crítico para a sua regeneração (Ingold, 2011, p. 13), analogamente à relação sexual como meio de concepção de novas vidas.

Tim Ingold, então, coloca lada a lado as duas explicações quanto ao mesmo evento: uma da ciência biológica e outra de um povo indígena. A grande questão que se levanta, diz o autor, é: como podemos relacionar as duas? Segundo ele, os cientistas geralmente reagem de forma cética e cínica a qualquer explicação que considere que o animal está se oferecendo. O cinismo, neste caso, estaria associado à ideia de que tais interpretações seriam uma estratégia muito útil de evitar algumas "complicações" éticas no que diz respeito à caça e à morte de animais, especialmente em época de "preservação" preconizada pelas sociedades ocidentais. Certamente, para o caçador, argumenta Ingold, é muito mais conveniente atribuir a culpa da morte do animal ao próprio animal, embora

tal desculpa soe extremamente fantasiosa aos olhos dos cientistas. Assim, o autor pergunta: será que alguém suficientemente inteligente acreditaria que um animal se oferece ao caçador como contam os Cree? Estariam loucos os povos que nutrem estas ideias, perdidos em superstições irracionais ou praticando algum tipo de alegorização da realidade? De qualquer forma, conclui Tim Ingold, para a ciência estórias são estórias e, como tal, pouco têm a contribuir realmente com o mundo natural (Ingold, 2011, pp. 13, 14).

Todavia, arrazoa o citado autor, não é esta a abordagem que a antropologia pratica: "Ao ser dito que o sucesso da caça depende da outorga de favor por parte dos animais, a primeira preocupação do antropólogo não é julgar a verdade da proposição, mas entender o que ela significa, dado o contexto no qual ela está avançando" (Ingold, 2011, p. 14). Por meio de tal atitude, embora certamente pareça um tanto bizarro aos olhos da cultura ocidental, o oferecimento que o animal faz de si mesmo fará sentido se considerarmos, como faz o povo Cree, o mundo como um todo. Em outras palavras, recusa-se a chancelar a crença aparentemente muito comum na sociedade ocidental que reputa apenas ao mundo dos homens os poderes de agência e intencionalidade. Na opinião de Ingold, estas são características do mundo em sua inteireza. Na cosmologia Cree, explica, o antropólogo perceberá que são as próprias relações pessoais de dentro da comunidade que formatam a relação com os animais, de tal forma que a caça é entendida em termos de diálogo interpessoal. Contudo, é importante dizer, isso não significa que o entendimento científico, que entende o momento do parar do caribú diante do caçador como comportamento condicionado pelo seu instinto natural diante dos lobos, seja sem valor ou importância. No entanto, para os antropólogos pouco importa explicar o comportamento do caribú. Seu objetivo é demonstrar como aquela experiência do encontro do caçador com a presa se encaixa nos seus modelos integrados de imagens e proposições, isto é, na cultura do povo (Ingold, 2011, p. 14).

No entanto, Tim Ingold surpreende ao dizer que, embora as visões do antropólogo e do biólogo da vida selvagem possam parecer diferentes e irreconciliáveis, em sua opinião elas têm muito em comum e são, até mesmo, complementares. Mostram partir de um mesmo ponto de observação. Ele vai explicar:

> Enquanto o biólogo alega estudar a natureza orgânica "como ela realmente é", o antropólogo estuda as diversas formas nas quais os constituintes do mundo natural figuram no imaginado, ou assim chamados mundos "cognitivos" dos objetos culturais. Há algumas

> formas de fazer esta distinção, mas destas a mais notória, ao menos, na literatura antropológica, é aquela entre as assim chamadas narrativas "etico" e "emico" (Ingold, 2011, p. 14).

O autor se apressa em explicar que os dois conceitos, a saber, "ético" e "emico" procedem dos campos da linguística, quanto ao contraste entre o "fonético" e o "fonêmico", onde o primeiro propõe-se a conceder uma descrição do mundo físico inteiramente neutra e livre, enquanto o segundo aplica-se a significados culturais específicos, algo que o próprio povo colocou sobre ele. Continuando seu raciocínio, Tim Ingold propõe a consideração de dois pontos quanto a essa distinção. Primeiramente, prossegue, "sugerir que os seres humanos habitam um mundo discursivo de significância culturalmente construída implica que eles já têm tomado um passo para fora do mundo de natureza dentro do qual as vidas de todas as outras criaturas estão confinadas". O autor recorre ao mesmo exemplo de caça dado acima. Argumenta que, enquanto o caçador Cree percebe e conta sua experiência com suas caças à luz de sua própria cosmovisão, o caribú não o faz. Em segundo lugar, continua Ingold, só há uma forma de, como observadores, assumirmos este sistema como uma cosmologia: caminhar "para fora" do mundo cultural dentro do qual estão "cativas" as vidas de todos os seres humanos: "O que o antropólogo chama cosmologia é, para as próprias pessoas, um viver no mundo" (Ingold, 2011, p. 14).

O autor argumenta que, para se tomar o entendimento Cree sobre o que ocorre entre presa e caçador como uma construção possível e modelá-la como uma realidade dada e independente, seria condição *sine que non* assumir um ponto de observação além da cultura. Assim, conclui Tim Ingold, a mesma argumentação serve para mostrar que, somente a partir de tal ponto de vista, tem-se a capacidade de apreender a realidade dada, livre de qualquer preconceito cultural. Por isso, explica, está além de qualquer dúvida que a ciência natural e a antropologia cultural necessariamente convergem para o mesmo ponto. Argumenta que a alegação antropológica do relativismo perceptual, ou seja, que sujeitos de ambientes culturais diferentes necessariamente terão que entender a realidade por meios diferentes porque têm outras estruturas de crenças e simbologias, ratifica a alegação de que a ciência natural concede uma forma "autoritativa" de como a realidade opera (Ingold, 2011, pp. 14, 15).

É verdade, diz Ingold, que tanto a antropologia cultural quanto a ciência natural consideram basear-se na separação entre o observador e o mundo que estuda. Esta pratica uma dicotomia entre natureza e humanidade. Naquela, explica, a própria humanidade é

tomada de forma dividida em suas culturas, como, por exemplo, ao rotular, por um lado, povos "nativos" ou "indígenas", e por outro, a sociedade ocidental. De igual modo, Ingold mostra que ambas se aproximam também por apresentarem como característica o compromisso com o predomínio da razão abstrata ou universal, algo que está no cerne da ciência e do pensamento ocidental. Assim:

> Se é pela capacidade da razão que a humanidade, neste discurso Ocidental, é distinguida da natureza, então é pelo pleno desenvolvimento desta capacidade que a ciência moderna distingue-se das práticas de conhecimento dos povos em "outras culturas", cujo pensamento supõe-se permanecer um tanto preso pelas restrições e convenções de tradição. Na realidade, a perspectiva soberana da razão abstrata é um produto da combinação de duas dicotomias: entre a humanidade e natureza, e entre modernidade e tradição (Ingold, 2011, p. 15 – minha tradução).

Tim Ingold defende que rompamos as amarras que nos prendem à razão abstrata e recoloquemos a nós mesmos na correta relação com o meio-ambiente, se quisermos realmente alcançar uma ecologia que faça jus ao processo de vida em si mesmo. Colocando isso de outra forma, o que o autor se propõe a fazer é percorrer um caminho contrário àquele até então praticado, substituindo a "dicotomia tradicional" por uma sinergia dinâmica entre organismo e maio ambiente, única forma de reassumir uma "ecologia de vida" legítima, mas inteiramente diferente daquilo que comumente é anunciado. Trata-se de uma espécie de conhecimento experimental, que não pode ser simplesmente transmitido e legitimado por meio de formas textuais autorizadas, à parte de seu contexto "existencial" no mundo (Ingold, 2011, p. 16). Dessa forma, a vida orgânica no mundo não é simplesmente a operação de um "programa mental", com se o cérebro fosse um computador orgânico, reagindo ao mundo através de comportamentos pré-estabelecidos. Ao invés da vida orgânica ser "reativa", é "ativa", "o desdobramento criativo de um campo inteiro de relações dentro do qual os seres emergem e assumem as formas particulares, cada um em relação aos outros". Destarte, assume Ingold, a vida não é apenas uma performance de formas pré-estabelecidas. Ao invés disso, é o processo em si mesmo em que se dão a geração e a operação de tais formas. Por isso, à medida que os seres, em sua singularidade, são tomados e levados adiante nesse processo, tornam-se centros singulares de consciência e agência. Um desdobramento que carrega um sentido particular, uma força regenerativa que é vida em si mesma (Ingold, 2011, p. 19).

Então: “Uma abordagem apropriadamente ecológica, ao contrário, é a que tomaria, como ponto de partida, a organismo-inteiro-em-seu-meio-ambiente”. Dessa forma, a expressão “organismo mais meio-ambiente” não denotaria jamais algo composto de dois elementos, mas necessariamente algo total e indivisível, uma verdadeira ecologia de vida que foca as dinâmicas dos sistemas.

> Agora se (...) nós estamos preparados para tratar a forma como *emergente* dentro do processo de vida – então, eu afirmo, nós não temos necessidade de apelar a um distinto domínio da mente, à *creatura* ao invés de ao *pleroma*, para descrever o modelo e o sentido no mundo. Nós não temos, em outras palavras, que pensar na mente ou consciência como uma camada do ser sobre e acima daquela da vida dos organismos, a fim de considerar o envolvimento criativo deles no mundo. Antes, o que nós devemos chamar mente é a vanguarda do processo de vida propriamente dito (Ingold, 2011, p. 19).

Certamente os ameríndios tinham uma noção de existência que se aproxima muito mais daquilo indicado por Ingold. Na verdade, tudo era integrado ao mesmo sistema de vida. Washington Novaes explica que os grupos indígenas brasileiros têm muitas diferenças de língua, de origem. Mas há muita coisa em comum entre eles. Cada um tem a sua roça, cada um tem a sua casa, mas ninguém é dono da terra. A terra é um bem comum da aldeia. Em um grupo indígena, o que um sabe todos podem saber. Ninguém se apropria da informação para transformá-la em poder político ou econômico para dominar outras pessoas, para ganhar dinheiro. Num grupo indígena, o chefe é o representante da tradição, da experiência, da cultura daquele povo. É o grande mediador. Mas ele não dá ordens a ninguém. Chefe índio não dá ordem: o índio ia achar muito engraçado se outro índio desse uma ordem para ele (Apud Ribeiro 1992).

Para entender a cultura ameríndia é necessário aprender a língua deles. A falta de tal aprendizado levou mesmo os que tentaram catequizá-los a produzirem as mais variadas “justificativas” para a “dificuldade” de assimilação dos conceitos cristãos por parte deles. Uma delas é que os índios seriam descendentes de *Caim*, afastados de Deus. No entanto, desdiz Magalhães, os jesuítas provam o contrário em toda a América. A aceitação de uma ideia pressupõe a capacidade de poder entender o que se prega. O citado autor recorre ao exemplo divino, registrado nas páginas de Atos do Apóstolos da Escritura Cristã, quando Deus, para que todos os presentes no derramamento do Espírito no dia de Pentecoste, entendessem o que era falado, fez com que seus apóstolos falassem nas

línguas de indivíduos oriundos de várias nações. Washington Novaes argumenta que um índio, desde que nasce, aprende a se relacionar com tudo de formas bonitas. Tudo tem rituais. Quer dizer, o índio festeja o plantio, o índio festeja a colheita, festeja o nascimento e ele não festeja, mas cultua a morte. Diz o referido autor: "O índio se enfeita muito, o índio, canta muito, o índio dança muito, o índio brinca muito, o índio ri muito. Eu acho que é muito difícil para a nossa cultura suportar tanta beleza" (Apud Ribeiro, 1992).

A mata era como um templo de existência e seus animais percebidos de forma muito próxima à dos seres humanos. Viam-se como integrantes da natureza, não destacados dela. Isso dava a eles uma habilidade de convivência com o ambiente que é incomum ao homem citadino. Tal constatação levou a sociedade europeizada a ter muito o que aprender com eles. Dos ameríndios aprendemos o cultivo e o consumo de algumas plantas de grande importância até para a indústria, como o cacau e o guaraná. Berta Ribeiro acrescenta: mandioca e macaxeira ou aipim (cuja lenda veremos à frente); o milho, domesticado na América; a batata-doce, apresentando vinte variedades conhecidas; cará, usado como batata; favas, uma espécie de feijão natural; amendoim, originário do Brasil meridional; abóbora, o jerimum nativo do Norte; pimenta, a amarela e a vermelha. Frutas: abacaxi ou ananás, caju, mamão, banana, maracujá. Plantas: além do guaraná, tabaco, algodão, caroá (para fazer fios), erva-mate. E ainda havia muitos produtos de coleta, dentre vários, o pinhão e o açaí (Ribeiro, 2001, pp. 92ss). Também herdamos dos ameríndios um vasto arsenal de técnicas para sobreviver e se deslocar nesse imenso território. Herdamos centenas de frutos, árvores, ervas, seu trato e seu uso. Herdamos o hábito do banho diário. Mas a herança nobre e profunda que os índios nos legaram é o testemunho de que é possível um povo viver magnificamente integrado à natureza, numa trama secreta de coexistência pacífica e amistosa (Ribeiro, 1992), o que não significava que não causavam profundo impacto ambiental nas zonas que habitavam.

É importante reparar que não detinham apenas conhecimento rudimentar quanto à agricultura, mas também mostravam compreender alguns processos químicos que, inclusive, aprendemos com eles, como a prática bárbara e destruidora de adubar a terra por meio de queimadas, mas que se mostrou de rara importância no processo de desenvolvimento de nossa agricultura. Sabiam, igualmente, produzir elementos simples pela extração vegetal, como a tapioca. Além disso, alguma indústria: "Conheciam processos de fermentação, pelos quais preparavam excelentes conservas alimentares e próprias para estômago enfraquecido pela ação de miasmas paludosos; entre outras,

citarei os bolos de 'carimã', com os quais quase todos nós fomos alimentados durante o período de nossa infância" (Magalhães, 1975, pp. 43).[22] Destarte, arrazoa Magalhães, os índios brasileiros não tinham alcançado apenas a agricultura, mas já começavam a desenvolver alguns processos dos quais fomos aprendizes devido à simplicidade e praticidade deles. Todavia, adverte: "Não há, entretanto, o menor vestígio que esses homens tenham sido pastores, nem mesmo que tenham domesticado uma só espécie zoológica brasileira, para ser sua companheira na vida sedentária que deviam levar aquelas tribos, que se tinham entregue mais detidamente à agricultura". Fato que se torna óbvio quando percebemos que não havia espécie animal brasileira que se prestasse ao pastoreio. Não existe qualquer ente da fauna nacional comparado ao boi, ou mesmo a ovinos e equinos. Certamente, possuímos animais equiparados aos porcos, aos cães, aos gatos e às galinhas, respectivamente o queixada, o lobo-guará, o maracajá e o mutum ou o jacú. Todas são espécies domesticáveis, mas não há indícios de que tal tenha ocorrido. Digno de nota é que os índios do Peru domesticaram a lhama, o guanaco, a vicunha, o gato, bem como, outras espécies selvagens como aquelas listadas das matas brasileiras. Outrossim, merece consideração o grande apreço de nossos indígenas pela presença de animais em suas aldeias (Magalhães, 1975, pp. 43, 44).

> Quem visita uma aldeia selvagem visita quase que um museu vivo de zoologia da região em que está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes, seriemas e até sucurijus, jiboias e jacarés eu já tenho visto nessas aldeias onde são alimentados pelos selvagens com acurada paciência. O *xerimbabo* do índio (o animal que ele cria) é quase uma pessoa de sua família. Tudo isto concorre para indicar que, se a família selvagem do Brasil não havia domesticado uma só espécie, não era por aversão à arte de domesticar, e, sim, por outra causa (Magalhães, 1975, p. 44).

## IV.3 Ausência de Monumentos

É notada a falta de qualquer monumento como produção dos índios brasileiros, talvez pela falta de um desenvolvimento necessário para tais produções. No entanto, tal explicação não é suficiente, pois há povos julgados na mesma condição cultural que erigiram seus monumentos. A questão, seguramente, é outra. Aqui mesmo na América Andina, temos o exemplo do Peru, de cuja civilização permanecem as mais notáveis ruínas até nossos dias. Conquanto os índios brasileiros não enveredaram para o

[22] É importante lembrar que Magalhães reflete o ambiente da primeira metade do século XIX.

desenvolvimento de tal ofício, não podem ser desculpados por desconhecimento. Havia proximidade suficiente para terem visto e atestado a presença de algum monumento, ainda que não os mais elaborados. À exceção dos aterros das bacias do Paraguai e do Amazonas, não são encontrados em parte alguma do país. Couto de Magalhães confessa desconhecer o depoimento dos primeiros viajantes que contenha qualquer referência a, que seja, uma única grande construção indígena antiga. Embora o citado autor tenha encontrado o que juga ser um exemplo do tipo de edificação em tela, a saber, um tipo de fortaleza circular feito de terra localizado em terras da Ilha de Marajó, argumenta que data da mesma época dos aterros ou posterior a eles (Magalhães, 1975, p. 45).

É possível que a explicação para isso já tenha sido dada: a interação ecológica do ameríndio brasileiro com o meio onde habita. Isso foi um dos elementos fundantes da *trans*-formação do Brasil. Digno de nota é que os naturais das terras baixas sul-americanas pareciam ter uma noção menos pessoal de suas "divindades". Como veremos, estavam mais ligadas aos elementos naturais. Todavia, até onde se sabe, não houve a prática de sacrifícios humanos entre os ameríndios brasileiros, diferente do que aconteceu com as sociedades incaicas.[23] Embora estas também fossem adoradoras de deuses "naturais", como o sol, por exemplo, o oferecimento ritual de uma vítima humana parece favorecer e acentuar a ideia de "consciência", fazendo de seus deuses mais "pessoas" do que "poderes" impessoais que deveriam ser domados, domesticados e manipulados para o benefício do povo. O oferecimento de sacrifícios humanos sugere capacidade de compreender gradação da importância no oferecimento de diferentes vítimas. Em outras palavras, aparentemente, ao oferecer uma vítima humana, os deuses evidenciam a capacidade de discernir que se trata de oferecimento mais importante que a vítima animal, por mais que os animais fossem vistos como "quase humanos". Certamente a comoção do oferecimento do parente era muito maior do que o da vítima animal. Enquanto os incas possuíam lugares sagrados para a prática do sacrifício, não há registro de nada semelhante entre os ameríndios das terras baixas. Provavelmente, pode-se entender o porquê no poema que segue:

> A natureza é um templo onde vivos pilares
> Deixam filtrar não raro insólitos enredos;
> O homem os cruza em meio a um bosque de segredos

[23] Conquanto os banquetes canibais fossem indiscutíveis rituais, não eram claros oferecimentos às divindades conhecidas pelos ameríndios brasileiros.

Que ali espreitam com seus olhos familiares,

Como ecos longos que à distância se matizam
Numa vertiginosa e lúgubre unidade,
Tão vasta quando a noite e a claridade,
Os sons, as cores e os perfumes se harmonizam.

Há aromas frescos como a carne dos infantes,
Doces como o oboé, verdes como a campina,
E os outros, já dissolutos, ricos e triunfantes,
Com a fluidez daquilo que jamais termina,
Como o Almíscar, o incenso e as resinas do Oriente
Que a glória exaltam dos sentidos e da mente.
(Baldelaire, *As Flores do Mal* – Apud Velthem, 2000, p. 83).

Lúcia Hussak van Velthem reconhece nesse poema a estratégia de seu autor de integrar a cultura e a natureza no mundo em que o homem se desenvolve. Percebe-se também o transcender as aparências e imagens, onde todos os sentidos se comunicam para a compreensão. Por fim, "o poeta acredita nas 'correspondências' dos sistemas simbólicos, o 'bosque dos segredos', que sugerem a sua compreensão sobre estética e arte: 'a exaltação dos sentidos da mente'..." (Velthem, 2000, p. 83).

Uma vez que a "natureza é um templo", tal interação sugere a inexistência de lugares sagrados. Enquanto sociedades incaicas foram pastoris, os ameríndios das terras baixas foram caçadores, pescadores, agricultores e coletores. A mobilidade estava no cerne de sua cultura, algo central para a *trans*-formação do Brasil. Falando-se, com destaque, dos tupis, moviam-se no templo da natureza como seus "adoradores", alcançando dela as "bênçãos" para o suprimento e a vida. O móbil ameríndio não poderia fixar lugares sagrados, a não ser que fossem "tendas" próprias para deuses nômades. Uma vez que sua verdadeira religião era "natural", moviam-se constantemente na selva, templo de suas divindades.

## V. MESTIÇOS

A mestiçagem praticamente coincide com a chegada dos primeiros colonizadores. Certamente, nos anos inaugurais da colonização, a humanidade viu nascer uma geração com novo biótipo, resultado da semente portuguesa, que já era interétnica, fecundando óvulos ameríndios, que, por sua vez, cruzavam posteriormente entre si. Dessa forma, nesse movimento biológico, viu-se um dos principais aspectos da *trans*-formação do

Brasil. Tal realidade foi depois enriquecida pela mestiçagem com indivíduos de vários povos africanos que para cá foram trazidos.

> Os cruzamentos modernos tomaram diversas denominações, segundo os troncos progenitores. O índio e o branco produziram uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação em sofrer trabalhos e privações; é o *mameluco*, tão justamente célebre na história colonial da Capitania de São Vicente. Infelizmente, estas boas qualidade morais são compensadas por um defeito quase constante: o da imprevidência ou indiferença pelo futuro. O *mameluco*, como o índio seu progenitor, não capitaliza, nada poupa. Para ele o mês seguinte é como se não existisse. Será falta de educação, ou falta de uma faculdade? É falta de educação, porque, para esses pobres, a pátria tem sido madrasta (Magalhães,1975, p. 63).

Discutir mestiçagem a partir do comportamento é esquecer-se que todos nós somos "selvagens". Christian Kiening faz referência à história do espanhol Pedro Serrano que é muito ilustrativa quanto ao assunto:

> Um homem sofre naufrágio na costa do Peru. Salva-se em uma ilha desabitada onde vive da caça e da coleta. Consome lagostas, camarões e outros frutos do mar, todos crus. Deixa tartarugas deitadas de costas, secando ao sol, antes de consumir sua carne, utilizando sua carapaça para colher água da chuva. Das carapaças maiores ele faz uma cabana. Seixos servem de pedras de fogo: fumaça deve chamar a atenção de algum navio que por ali passe. Mas nenhum se aproxima. O desespero cresce na mesma proporção que os cabelos. Logo ele está coberto de uma pelagem que se assemelha a de um porco selvagem. Cabelos e barba chegam até sua cintura. Quando ele, após três anos, encontra outro náufrago, pensa tratar-se de uma aparição do demônio que quer tentá-lo. O recém-chegado também imagina tratar-se o "selvagem" de uma personificação do demônio. Somente a memória da tradição cristã possibilita um encontro mais próximo. Eles contam um ao outro as suas histórias de vida e aceitam, não sem conflitos, a existência em comum. Mais quatro anos se passam até avistarem um navio. Novamente o reconhecimento se dá pela manifestação da postura cristã. Os dois são recolhidos a bordo, porém apenas o primeiro náufrago alcança com vida a pátria espanhola. Dirige-se ao imperador da Alemanha, preservando sua barba, seus cabelos embaraçados e sua aparência selvagem como símbolos do sofrimento extremo suportado, e ele não desperdiça nenhuma ocasião para se deixar admirar como homem selvagem. Plebeus e nobres, ávidos por sensacionalismo, financiam sua viagem e o Imperador concede-lhe uma aposentadoria de quatro mil pesos. Somente então – pelo que descobrimos nas frases finais, ele manda cortar seus cabelos e barba e se coloca a caminho do Peru a fim de desfrutar sua aposentadoria. Mas não chega além do Panamá, onde morre (Kiening, 2014, pp. 21, 22).

Em ambientes adversos, todos somos capazes de desenvolver ou assimilar comportamentos que seriam tidos como "selvagens" à luz dos conceitos e do comportamento do citadino. A vida rude na selva, por vezes, se mostrava muito mais amena quando comparada às atrocidades que são feitas em nossos dias por "civilizados" capitalistas selvagens.

Já quanto ao cruzamento entre o índio e o africano, o escritor oitocentista Couto de Magalhães assim se expressa: "O cruzamento do índio com o negro deu em resultado uma linda raça mestiça, cor de azeitona, cabelos corridos, inteligente e com quase todas as qualidades e defeitos da precedente, e que é conhecida no Norte com o nome de *cafuz*, e no Sul como nome de *caboré* (Magalhães, 1975, p. 63).

V.1 A Independência e a Mobilidade do Mestiço

Couto de Magalhães contrasta a dependência que o citadino tem do outro, como elemento integrante de uma sociedade, com a independência do descendente miscigenado do índio. Para nós, seria impossível pensar em sobrevivência sem o concurso do trabalho de mais de uma centena de pessoas. Nossas casas, roupas, alimentos e utensílios indispensáveis para a vida, dependem do trabalho e das habilidades de uma multidão de indivíduos. Contudo, não é assim nem com o ameríndio, nem com seu descendente. À medida que se isola e se interioriza nas matas, mais destacadas ficam sua superioridade quando o assunto é sobrevivência. Como nosso caminho de *trans*-formação do Brasil nos leva à Sorocaba, nada mais próprio do que o testemunho que inclua os caipiras:

> O *caipira* de São Paulo e Paraná, o *caboré* de Goiás e Mato Grosso, o *gaúcho* do sul e repúblicas platinas, e o *tapuio* do norte, que não são senão o índio americano, ou o mestiço seu descendente, representarão na produção da América do Sul um papel tão importante como o branco, desde que se atribuam a eles os produtos das indústrias pastoris e extrativas, nas quais são o braço que trabalha e, portanto, o instrumento principal das mesmas indústrias (Magalhães, 1975, p. 69).

Destarte, quando a mobilidade da *trans*-formação do país dá lugar à fixação e se torna "estacionada", Couto de Magalhães, já no início do século XIX, é capaz de reconhecer que sua vocação móbil continuou presente em algumas das funções que assumiram, adaptações que se fizeram necessárias às populações mestiças que compuseram as populações brasileiras: "O *caipira* de São Paulo e Paraná, o *caboré* de Goiás e Mato Grosso, o *gaúcho* do Rio Grande, Uruguai e República Argentina, são o vaqueiro, o pastor por excelência, porque são descendentes de uma raça habituada à vida

nômade". Todos esses grupos são marcados por um tipo de "vida errante", na qual boa parte do tempo se passa sob o lombo de um cavalo e na interação direta com a natureza. Não é privação para eles o dormir no relento, alimentar-se exclusivamente de caça se necessário, a coleta do mel e do palmito. O que para nós seria sofrimento, para o *caipira*, o *gaúcho* e o *caboré* são verdadeiros prazeres, felicidade e alegria, uma vida de regalo e fartura que seria, em geral, impossível para o branco (Magalhães, 1975, p. 68). Eis mais um testemunho de época:

> Quem, viajando pelas províncias pastoris de Corrientes e Entre Rios, tiver ocasião de observar os preparativos com que um *gaúcho* se dispõe a fazer uma viagem de muitos dias, compreenderá a grande razão econômica que faz dele o tipo insubstituível do vaqueiro americano. Os mais cuidadosos levam um surrãozinho de mate, uma garrucha, que é arma de defesa e de caça, um laço enrolado nas argolas da *silha*, um pouco de fumo no bolso do cheripá; e a isto se limita a bagagem com que transpõe centenas de léguas (Magalhães, 1975, p. 68).

Analogamente, as indústrias extrativas do Norte estavam em inteira dependência do *tapuio*. Conta-nos Magalhães que aquele que ia conhecer pessoalmente a realidade de um seringal na foz do Amazonas concluiria, de pronto, que o branco não foi criado para aquela vida, mas sim, o *tapuio*. Isso ficaria nítido ao perceber como ambos vivem. A barraca do branco, o chamado *regatão*, estava suprida de tudo. Lá se encontram não apenas o básico, como roupa e mantimentos, mas também vinhos e licores. Destarte, o branco desfrutava de toda a comodidade que podia arranjar. Já a barraca do *tapuio* ou era a sua própria canoa ou uma cobertura de choça sustentada por seis ou doze forquilhas, com as laterais completamente abertas. Podia ser achado ali, dependurado em um dos caibros por uma perna, um veado ou uma anta. Também ali se encontravam peixes salgados, utensílios para a extração da borracha, como machadinho e panelinhas de argila, bem como, armas de fogo: "Na canoa destinada a servir-lhes de morada durante seis meses, veem-se alguns paneiros de farinha, que de ordinário não durarão mais de oito dias, um pacote com algumas arroubas de pirarucu seco, sal, anzóis, armas de fogo, mais provisão de pólvora do que de farinha, alguns molhos de fumo, violas e um adulfo". Couto de Magalhães explica que os preparativos para a viagem, em canoa, de uma família constituída de dez a quinze indivíduos, demandariam custos que são frações do que gastaria um branco com todas as suas exigências (Magalhães, 1975, p. 68).

Certamente, argumenta o mesmo autor, não devem ser as peculiaridades físicas, mas sim, as morais, a pautar qualquer análise antropológica. Sem dúvida que, quanto a isso, a religião operava papel central e preponderante.[24]

## VI. A FAMÍLIA INDÍGENA

A aldeia tupinambá era composta geralmente de quatro a oito malocas, cujas dimensões alcançavam, muitas vezes, mais de cem metros de comprimento. Em apenas uma maloca, podiam residir até seiscentas pessoas. A aparência de cada casa era semelhante a um labirinto. Uns cantam, outros choram, outros fazem farinha e bebidas. Porém, predominava sempre a harmonia. A conformidade era tamanha entre eles que em um ano inteiro não ocorria nem ao menos uma só peleja. Como não havia portas ou trancas, não ocorriam furtos. Nenhuma nação europeia poderia viver da maneira que viviam. A aprendizagem da convivência e da sobrevivência era feita na reprodução do comportamento, a partir do modelo dos mais velhos, no fazer e no refazer. A autoridade, era exercida basicamente pelos morubixabas e sustentava-se nas suas atuações carismáticas, no comércio de pequenas dádivas e favores (Ribeiro, 1992).

Lembrando-nos de sua autoridade como testemunha ocular oitocentista, Couto de Magalhães passa a falar de sua observação da família indígena. Informa que conhecia, ao menos, trinta tribos espalhadas pelo Brasil de dez nações indígenas, algumas já em processo de transformação pelo contato com a civilização do homem branco, outras ainda praticamente intocadas. A cultura original estava preservada apenas naquelas onde a catequese ainda não havia chegado. Assim relata:

> De minhas observações tem resultado sempre que na família indígena existem: desde as instituições rígidas e de uma severidade de costumes que excedem a tudo quanto a história nos refere, até a comunhão das mulheres. Referi-me ao índio que não está catequizado, porque este é, por via de regra, um ente degradado; ou seja, que o sistema de catequese

[24] Refletindo uma época quando a chamada antropologia física estava em alta, o general Couto de Magalhães reconhece superioridade de raças e atrela tal preeminência não exatamente às características físicas, mas aos conceitos que são encontrados na cultura de uma raça. Assim: "Não é a força física, a beleza, a gentiliza da forma, que constituem, como entre os irracionais, a superioridade de uma raça humana sobre outra, assim como não são as qualidades físicas que assinalam a superioridade de um homem sobre outro" (Magalhães, 1975, p. 75). Curioso são os laços que prendem esse autor à antropologia física, pois, de alguma forma, a aparência acabará por determinar ou limitar qualquer ideia de "superioridade": "Há sem dúvida alguma, certos laços entre as perfeições das formas e os dotes morais, que não se podem contestar; sobretudo há certos limites que não podem ser excedidos impunemente: é assim que raras vezes um anão será um homem inteligente" (p. 75). Não seria porque os anões normalmente são excluídos na sociedade e, portanto, quase nenhuma oportunidade ou visibilidade têm?

> é mau, ou seja, que o esforço dirigido especialmente para conseguir um homem religioso, se esqueça de desenvolver as ideias eminentemente sociais do trabalho livre, ou seja por outra qualquer causa, o fato é este: o índio catequizado é um homem sem costumes originais, indiferente a tudo e, portanto, à sua mulher e quase que à sua família. Os aldeamentos indo-cristãos não tem, pois, costumes originais; sua família é a família cristã, mais ou menos moralizada, segundo o caráter individual do catequista (Magalhães, 1975, p. 76).

Darcy Ribeiro argumenta que a liberdade sexual era grande. No entanto, corriqueiramente o adultério feminino acabava em espancamento. Isso não implicava casamentos indissolúveis, ou divórcios obrigatoriamente unilaterais. O fim do casamento, por iniciativa do homem ou da mulher era simples e sumário. Explica também que a homossexualidade era comum, sem a preocupação de fazer dela um segredo. A divisão de tarefa entre homens e mulheres era nítida, marcada desde a primeira infância. Havia "educação" diferente para o menino e a menina. Um menino tinha que ser formado para ser um índio, um caçador, um guerreiro. A menina, para outras tarefas. Tais definições iniciam-se tão precoce quanto simbolicamente. Ao nascer um bebê do sexo masculino, o orgulho do pai é colocar na beira da rede do filho um arco-e-flecha em miniatura, mais do que uma demonstração, verdadeiro desejo de que ele venha a ser um guerreiro, um caçador. Quando nasce a menina, de igual forma, colocam uma tanguinha. É para induzir a menina a ser uma tecelã, uma mulher trabalhadora. A organização do trabalho na aldeia também obedecia uma estrita divisão. Enquanto as mulheres cuidavam da roça, do preparo da comida e do cauim, o vinho que animava as festas tupi, aos homens cabia a fabricação de arcos, flechas, bordunas e canoas. Digno de nota é que, entre os indígenas, nunca houve uma delimitação clara entre trabalho e arte (Darcy, 1992).

Segundo Darcy Ribeiro, há algo marcante nos índios: cada coisa que eles fazem, desejam que seja perfeita. Aqui há um importante princípio, segundo o antropólogo: cada coisa os retrata. Nisso, argumenta, percebe-se a "vontade de beleza". Essa é uma peculiaridade distintiva da cultura ameríndia. É nesse sentido que o referido autor afirma que há poucas coisas mais resistentes do que uma etnia, do que a identidade de um povo. Segundo ele, mais do que aço, mais do que qualquer material: "uma etnia é dura". Argumenta que, se é possível aos pais criarem os filhos, se são criados na tradição dos pais, em sua língua materna, reproduz-se nele a identidade. Darcy Ribeiro pergunta: "Por que há quatro mil anos os ciganos são ciganos? Ou que o judeu é judeu? Por quê? Por

uma identificação íntima, secreta, interior. Ele sente que é judeu. E é essa convicção que faz dele um judeu. É a mesma convicção que faz dos índios, índios" (Ribeiro, 1992).

Dentre as liberdades e severidades quanto ao trato conjugal, Couto de Magalhães relata que conhecia tribos onde nem mesmo casamentos havia, como outras onde o adultério era pago com a morte na fogueira. O primeiro caso, aquilo que chama de "comunismo" é exemplificado nos caiapós. Apressa-se em esclarecer que o comunismo de mulheres está longe de se aproximar de qualquer conceito de prostituição como o denomina o homem branco. Entre os caiapós há a distinção clara entre os conceitos de comunismo de mulheres e de prostituição. Tão clara é a diferenciação que fazem, que aquelas que se prostituem são tidas em grande desprezo. Tal reação diante da prática do meretrício, argumenta o referido autor, jamais seria possível se os termos fossem equivalentes em sua cultura. Certamente, se se trata de "família", tem que haver alguma ordenação nos relacionamentos entre os sexos, até mesmo para se estabelecer responsabilidades de sustento e guarda dos filhos. Escrevendo ainda no século XIX, é capaz de nos dar a localização exata originária das tribos. Assim, explica que se dividiam em poderosos grupos, reconhecidos sob vários designativos: *Caiapós, Gradaús, Gorotirés* e *Caraós*. Seus domínios se estendiam desde as florestas do Paraná, Mato Grosso, Goiás, Maranhão, alcançando o Pará ao norte, onde são conhecidos como *Goratirés*, habitando grandes faixas ribeirinhas do Xingú (Magalhães, 1975, p. 77).

Magalhães explica o comunismo de mulheres da seguinte forma: quando a menina atinge a idade estabelecida para ter relações sexuais, ela imediatamente procurará conceber daquele que quiser. No período de gestação e amamentação, o pai da criança tem a responsabilidade de sustenta-la, o que não raro o faz simultaneamente com outras a quem inseminou. Sendo esse o caso, as mulheres morarão na mesma cabana com o seu provedor. Quando a mulher se percebe em condições de trabalhar, pode continuar a prole do mesmo homem ou escolher outro, contudo, tendo o novo homem a responsabilidade de sustentar os filhos que ela já possui. Aos dez anos de idade o menino já começa a trabalhar para sua própria subsistência, mas é ajudado por parentes até que seja capaz de se autossustentar. Depõe o autor que os índios costumam mostrar grande generosidade aos meninos, até mesmo àqueles capturados de tribos inimigas. Certamente, esse modelo de "família" tem suas consequências, mas não pode ser enquadrado como "prostituição": "é um modo de ser da família, que eles julgaram melhor, segundo suas ideias e meios de vida" (Magalhães, 1975, p. 77).

O modelo daquilo que chama exclusivismo das mulheres é exemplificado nos *Guatós*, da Bacia do Prata, e nos *Chambioás* do Amazonas. Os *Guatós* mostram, quanto a isso, um conceito exagerado dos direitos do homem sobre a mulher. Eles ocupam os campos do Alto Paraguai, São Lourenço e Cuiabá, alcançado o Gaíba. Trata-se de povo bastante numeroso, que dominam vasta área de terra. Os homens *Guatós* não são monogâmicos. O número de esposas que teria é limitado pela capacidade de suprir não apenas a elas, mas aos filhos que viriam. Assim, um homem poderá ter duas ou três mulheres conforme a habilidade que mostra na caça, pesca e coleta. Couto de Magalhães destaca o recato das mulheres daquela tribo. Relata que, se uma delas viesse até eles para lhes oferecer algum alimento, ou para cumprir algum mandato do marido, ou interessada em algum objeto, aproximava-se sempre com os olhos voltados ao chão ou, na presença do marido, sem desviar os olhos dele. Se um dos oficiais que estava com o grupo do general Magalhães entrava sem aviso em uma cabana, as mulheres presentes, geralmente assentadas ao chão, viravam de costas buscando ficar de frente para o marido, e continuavam o que estavam fazendo. Nem mesmo a curiosidade da visão de um grupo de canoas com homens armados subindo por região ainda virgem era suficiente para modificar tal comportamento. O decoro das mulheres *Guatós* era imediatamente notado pelos soldados, geralmente acostumados à libertinagem e à prostituição dos acampamentos militares. Por causa disso, expõe Couto de Magalhães, a ofensa que era mais grave nas aldeias *Guatós* era o desacato à família. Não é por acaso que um roubo de mulheres praticado pelos espanhóis havia, possivelmente, mais de um século, era ainda lembrado como se poucos dias se tivessem passado desde o acontecimento, bem como, presente a animosidade contra eles (Magalhães, 1975, p. 78).

Para os *Guatós* os paraguaios continuavam a ser espanhóis e os brasileiros continuavam a ser portugueses. Assim, quando o Dr. Carvalhal, médico do Exército, viu-se obrigado a refugiar-se com eles na batalha do Alegre em plena Guerra do Paraguai, tendo permanecido com eles não poucos dias, também testemunha "o singular recato, modéstia e honestidade da família *Guató*." O outro exemplo de exclusividade da mulher é, segundo Couto de Magalhães, ainda mais severo. Trata-se do *Chambioá,* na Bacia do Amazonas. Formavam uma só nação junto com os *Carajás, Carajaís* e *Javaés,* constituindo sessenta a oitenta aldeias espalhadas às margens do Araguaia, cobrindo uma extensão de 580 a 605 quilômetros e uma população estimada entre sete e oito mil pessoas. De acordo com o citado autor, há dois fatos curiosos quanto às normas que

regulam o trato conjugal: "O primeiro destes é haver nas aldeias homens destinados a ser *viri viduarum*. Esses indivíduos não têm outro mister; são sustentados pela tribo e não se entregam, como os outros, aos exercícios das longas viagens e peregrinações, que todos fazem anualmente, embora revezando-se". Explica o referido estudioso que a ele tal instituição não pareceu justa, ou seja, homens serem sustentados sem nada contribuir. Uma vez interpelado um chefe indígena que conhecia, a explicação que obteve é que a paz da tribo dependia daquela instituição. Não está claro qual era a sua real "função", na verdade, o simbólico por trás da figura. Pelo que diz o depoente, trata-se de algo relativo à viuvez. Estaria tal viuvez ligada ao tratamento dado ao meretrício? As mulheres adúlteras, segundo afirmou o frei capuchinho Francisco a Couto de Magalhães, eram queimadas vivas (Magalhães, 1975, p. 79). Seriam os *viri viduarum* seus viúvos? Ou, talvez, sejam aqueles que simbolicamente assumem a viuvez relativa a cada adúltera? Talvez, a segunda ideia.

Couto de Magalhães afirma que há entre os índios grande cuidado para que não haja união entre os sexos antes que o jovem tenha alcançado a completa puberdade, especialmente, diz ele, a puberdade do menino. Embora a severidade para o desrespeito a essa norma varie, há tribos que retribuem com a morte. O referido autor, baseando-se no depoimento do Frei Francisco, argumenta que o homem se mantinha virgem até o casamento, o qual acontecia não antes dos vinte e cinco anos. No entanto, normalmente o matrimônio se dava após os trinta anos. Aparentemente, o principal motivo era a crença de que apenas por volta dos trinta anos é que se podia comunicar saúde e força aos filhos:

> A principal razão com que os selvagens justificam o fato é a força e energia da prole, e a força e energia da prole é coisa muito mais importante em uma sociedade bárbara e rudimentar, do que entre um povo civilizado, como é fácil de avaliar; a tribo que, por falta destas instituições, deixar a raça abastardar-se, é uma tribo vencida; sem armas de fogo, sem os diversos recursos que uma cultura mais adiantada pode trazer à arte da guerra, vence a tribo que dispuser de mais forças físicas: por aqui se compreende o papel importante que representa esse elemento em tais sociedades. Não é só isso. Entre nós, um menino fraco e mal conformado pode vingar à custa de cuidados, e em geral da ausência absoluta de privações a que está sujeito nessa idade. Numa sociedade bárbara, porém, onde não é conhecido o uso do sal, onde não se pode armazenar os alimentos – a fome, as intempéries de que não são protegidos, nem pelas roupas, de que não usam, nem por aquelas choupanas, verdadeiros rudimentos de morada; as peregrinações forçadas, ou pelas estações, ou pela necessidade de buscar alimentos, são outras tantas causas de eliminação a que não poderiam resistir os meninos fracos e mal conformados. O instinto, pois, da própria conservação, o orgulho, o amor paterno e materno vêm em auxílio do

> sentimento de honestidade, para fazer do índio um homem, pelo comum, mais moral do que o cristão civilizado (Magalhães, 1975, pp. 79, 80).

É notável a atribuição de maior "moralidade" ao ameríndio do que ao branco e mestiço da época. Modernamente, percebem-se mudanças significativas, certamente resultantes de aculturações. Egon Schaden conta, por exemplo, que entre os Ñandéva e Kayová, antigamente, a iniciativa do casamento partia geralmente da mãe da noiva, às vezes, do noivo. Já no início do século XX era comum o rapaz pretendente tomar a atitude. Depois do aceite da moça, o jovem conversava com seu próprio pai para que intermediasse a união na tratativa com a mãe da "noiva". Havia a possibilidade do "noivo" se dirigir diretamente ao pai da pretendida, neste caso, considerando que o entendimento de homem com homem é mais fácil. O pai, na verdade, geralmente pouco se interessa pela vida familiar de seus filhos, ao contrário da mãe, que zela e interage com a filha, dando-lhe conselhos. É também na casa de quem a filha casada passa o dia, se é que more perto da mãe. Segundo Egon Schaden, havia a possibilidade de recusa do casamento: "Entre os motivos de recusa a um pretendente indicaram-me, no Sul de Mato Grosso,[25] o ser ele cachaceiro, vagabundo, economicamente incapaz, membro de outro subgrupo da tribo, de origem paraguaia ou luso-brasileira, ou simples antipatia pessoal". A palavra da mãe tinha muito peso: "Casos há, entre os Kayová e Ñandevá dessa região, em que a mãe sugere à filha um noivo – conhecido como ordeiro, trabalhador e possuidor, talvez, de animais de montaria, morada própria, roças, criação –, indo ela mesma, a mãe, entender-se com o rapaz" (Schaden, 1974, p. 66).

Couto de Magalhães conclui que "a família selvagem é tão respeitável como a cristã, dadas as circunstâncias de costumes, religião e meios de vida de nossos índios". Argumenta que a prostituição só é encontrada em larga escala nas aldeias que foram implantadas pelos brancos, isto é, uma consequência danosa do aldeamento. Explica que os índios não estavam acostumados à vida sedentária. Não possuíam a arte necessária para esse modelo de vida, submetiam-se à cultura da terra para obterem alimento inferior. Na visão deles, alimento melhor alcançariam, e com menor esforço, na caça e na pesca, vivendo livremente na vida seminômade a qual estavam acostumados. Por isso, o desgosto, a preguiça e a ociosidade que fazem a tudo degenerar, incluindo aí o meretrício, a embriaguez dentre outros vícios (Magalhães, 1975, p. 80). A família indígena tinha que

[25] Hoje, o estado de Mato Grosso do Sul.

ser versátil e prática devido às exigências da mobilidade. Eram poucos os utensílios e ferramentas, pensados para ser facilmente transportados. Tudo era concebido e adaptado visando a otimização da caminhada. A família indígena estava em linha com a *trans*-formação do Brasil.

## VII. ASPECTOS RELIGIOSOS E EPISTEMOLÓGICOS

Reunimos aqui algumas áreas do conhecimento tupi-guarani que modelavam e determinavam a forma de conceberem o mundo em que habitavam.

### VII.1 Lendas e Tradições

Couto de Magalhães argumenta que todos os brasileiros conhecem alguma coisa das lendas e tradições indígenas que, transformadas na sociedade em folclore e superstição, integram o imaginário popular brasileiro. Assim, no Brasil oitocentista:

> Tempo houve, na vida de todos nós, em que o Deus dos cristãos foi tão venerado e tão temido quanto os deuses selvagens. Se nossas mães nos adormeciam muitas vezes com cânticos que recordavam a infância da Virgem Maria, ou o nascimento de Cristo, nossas amas-de-leite nos contavam a história do *Saci Cerêrê*, narravam-nos como um certo menino havia sido desencaminhado nos bosques pelo *Curupira*; como um velho tal, que caçava nos domingos, sem ouvir missa, fora impelido pelo Anhangá a precipitar-se em um abismo; como uma lavadeira de roupa tinha avistado no fundo dos poços o *Unutara*, e tantas outras histórias, que não são mais do que os fragmentos da teogonia aborígine, que desde pequenos, nos foi ensinada, e na qual, como disse, tempo houve em que todos nós acreditamos (Magalhães, 1975, pp. 80, 81).

O referido autor informa que, em sua época, não havia um só caipira de São Paulo ou um *bruaqueiro* de Minas Gerais, para quem o Saci fosse algo imaginário. Ao contrário, atestará que o encontrou junto a uma porteira, ou que saltou sobre sua montaria, ou fez qualquer outra estripulia. Prosseguindo em sua argumentação, diz que as crenças indígenas passaram para o povo brasileiro de forma geral e "os deuses dos *Tupis* ainda eram reconhecidos bem reais nos campos e na vida real da exata maneira como o eram na vida dos ameríndios. Por isso, conclui o autor, "escrever, pois, a teogonia tupi, é quase que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo, aquilo em que cada um de nós

acreditou até os 10 ou 11 anos" (Magalhães, 1975, p. 81). Embora refletindo seu contexto do século XIX, certamente ainda em nossos dias tais crenças perduram.[26]

A lenda preferida de Couto de Magalhães é a que explica para o indígena a origem da mandioca, ou, a Lenda de Mani. É desnecessário afirmar a importância da mandioca para as comunidades indígenas. Dela se faz não apenas o pão de cada dia, o beijú, mas também bebidas fortes como o *cauim*, a *muniquera*, o *puxirum* e outros. Assim a lenda é conhecida:

> Em tempos idos apareceu grávida a filha de um chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está hoje a cidade de Santarém. O chefe quis punir, no autor da desonra de sua filha, a ofensa que sofrera seu orgulho e, para saber quem ele era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto diante dos rogos como diante dos castigos, a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe apareceu em sonho um homem branco, que lhe disse que não matasse a moça, porque ela era efetivamente inocente e não tinha tido relação com homem. Passados os nove meses, deu à luz uma menina lindíssima e branca, causando este último fato a surpresa não só da tribo como das nações vizinhas que vieram visitar a criança para ver aquela nova e desconhecida raça. A criança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um ano, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor.
> Foi enterrada dentro da própria casa, onde era descoberta diariamente, sendo diariamente regada a sua sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos embriagaram-se e este fenômeno, desconhecido dos índios, aumentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se; cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar da mandioca (Magalhães, 1975, p. 86).

O fruto recebeu o nome de *Mani-oca*, que quer dizer "casa" ou "transformação" de Mani, que se corrompeu no português *mandioca*. Couto de Magalhães enxerga nesta lenda duas verdades centrais às religiões asiáticas: a) reconhecer o uso do pão como ensinamento divino; e b) concepção virginal (Magalhães, 1975, p. 86). As semelhanças com a história do Cristo bíblico são também notáveis: 1) Mani é concebida por uma virgem; 2) há a figura da morte como doação de vida ao povo, no alimento que é dado

[26] Minha esposa cresceu na periferia da cidade de São Paulo ouvindo estórias de Sacis, mulas-sem-cabeça, lobisomens, assombrações e coisas tais. Quem as contavam (e ainda contam) eram sua mãe e tios que nasceram e cresceram no interior paulista, meados do século passado.

para esse fim; 3) o "comer" o corpo como meio de apropriação da vida que é dada; 4) Jesus chamou a si mesmo de "pão vivo que desce do céu", verdadeiro alimento para a alma, tendo como pano-de-fundo o maná do Antigo Testamento.

Berta Ribeiro fala sobre a importância da mandioca para os ameríndios, referindo-se a ela como "o pão da terra". Destaca sua popularização pelo mundo:

> Sua importância na hierarquia das plantas alimentícias americanas só cede lugar à batata e ao milho. A mandioca está hoje difundida por toda a zona tropical da África, Ásia e América, de onde é nativa, tendo sido domesticada provavelmente no Brasil. A tapioca é o produto industrializado. Dá-se bem em uma variedade de solos e resiste melhor que outras plantas a pragas e insetos (Ribeiro, 2001, pp. 92, 93).

De certa forma, embora não seja consumida e apreciada apenas pelos naturais da terra, a mandioca parece ter sido coroada, junto com alguns outros vegetais, como "alimentos dos pobres", devido às suas características de resistência e facilidade de cultivo. Em visitas recentes a Guiné-Bissau, um dos países mais pobres do mundo, a mandioca está presente como alimento.

## VII.2 Religião Tupi-guarani

Falando do caso guarani, Egon Schaden argumenta que há um problema praticamente insolúvel que se levanta logo de início: embora tenhamos testemunhos originais de autores quinhentistas e seiscentistas sobre os ameríndios brasileiros, falta-nos escritos da época dedicados ao assunto, que tragam descrições satisfatórias especialmente quanto à religião pré-jesuítica. Segundo o citado autor: "Já que não as possuímos, o que se pode fazer é tentar uma análise do sistema pós-jesuítico com referência ao que nele se encontra de semelhante ao cristianismo e, a título complementar, a eventuais correspondências existentes da religião de outras populações do grupo tupi-guarani" (Schaden, 1969, p. 104). Fica claro que o papel do etnólogo quanto ao assunto é buscar a descrição de algo que precisará completar por meio de comparações, exclusão e deduções.

### VII.2.1 A Confusão Original

Tornou-se corrente a ideia de que os índios brasileiros não tinham religião propriamente dita. Na verdade, deve-se compreender que o conceito de religião conforme idealizado pela sociedade cristã não pode descrever a "espiritualidade" ameríndia. Um

bom exemplo disso é a análise que faz Fernão Cardin, como jesuíta, da alegada ausência de religião entre os ameríndios. Segundo ele, certamente fazem uso de encantamentos e feitiços por meio de feiticeiros que os produzem, mas sem qualquer conotação divina. Não há religião nisso, apenas a crença de que através de tais recursos místicos alcançam a cura para suas enfermidades. Chamam os feiticeiros de *Caraíbas*, indivíduos que procuram mostrar poder através de supostos milagres para atrair a atenção do povo em geral e convencê-lo a não trabalhar, pois é chegado o tempo quando as enxadas cavarão por si mesmas e a terra dará à luz o seu fruto espontaneamente, época de fartura. Tal afirmação soa como má compreensão da religião indígena, flagrante sobreposição dos xamãs aos profetas que pregavam a Terra sem Males. Todavia, diz o jesuíta, o resultado era bem outro, a saber, deixavam de zelar pela sua própria vida e a carestia era a companheira diária. Afirma ainda que não conheciam um nome para ser atribuído a Deus, mas diziam que *Tupã* era o senhor dos trovões e relâmpagos, o mesmo que lhes deu a enxada e quem lhes dava mantimento. Na opinião de Fernão Cardin, por não terem outro nome mais apropriado, chamam Deus de *Tupã* (Cardin, 1980, pp. 87, 88). Em nossa opinião, uma das causas prováveis de tal errônea compreensão deva-se à confusão entre religião e liturgia. Todavia, desde o início da colonização portuguesa podem ser divisados vários conceitos que compunham a religiosidade tupinambá.

Viveiros de Castro mostra certa consternação com o argumento jesuíta que explica a resistência dos Tupinambá ao cristianismo devido à sua cultura, não propriamente às suas crenças religiosas. É certo que compreendemos a reação do referido autor. Ocorre que, tratando-se de antropologia, cultura e religião são basicamente sinônimos, uma vez que, via-de-regra, historicamente fundem-se como único fenômeno que determina o comportamento da sociedade. Os jesuítas, argumenta Castro, focaram seu desagrado especialmente nos costumes, eleitos por eles como o real inimigo a ser combatido. Classificados como "bárbaros de terceira classe", não reconheciam nos ameríndios propriamente uma religião, apenas um amontoado de superstições. Hodiernamente, diríamos que os primeiros missionários não perceberam que aquilo que chamaram "maus costumes" era, de fato, a verdadeira religião tupinambá. Por conseguinte, a reconhecida inconstância era o resultado de viver sob visceral assimilação de tais crenças nas quais deve ser reconhecido pleno estatuto religioso (Viveiros de Castro, 2013, p. 192). Aparentemente, os jesuítas praticaram a dicotomia entre sagrado e profano. Mais do que isso, parecem não ter percebido que se tratava de uma inteira cosmovisão, envolvendo aspectos epistemológicos e metafísicos fundados em mitos, revelações xamanísticas e

profecias. Washington Novaes explica que, para o índio, não há muita diferença entre a realidade acordada e a realidade do sonho. Realidades como o parto, o mundo dos espíritos, os pássaros, encontram-se todas entrelaçadas. Para eles, existe um espírito em cada coisa: um espírito na hora da colheita, um espírito na hora do plantio, um espírito que habita no fundo das águas e rouba as almas das pessoas, um outro que perturba. Analogamente ocorre com os animais: há o espírito do tatu, o espírito do macaco, etc. (Ribeiro, 1992)

### VII.2.2 A "Porosa" Religiosidade Ameríndia

Conquanto, em função do tempo, o "martelo doutrinário" católico forjou vários indígenas europeizados, a discussão de Viveiros de Castro mostra que a grande maioria deles se comportou de modo diferente. Pode-se dizer que a religiosidade tupi e, por extensão, a do ameríndio de forma geral, tinha sua estrutura em forma de treliça,[27] permitindo que passasse por seu meio, em um contínuo vazar, todo tipo de conceito, mantendo sua arquitetura original praticamente intacta. Tal "habilidade" concedeu a muitos a capacidade de conviver e lidar com os conceitos cristãos, mas sem fixa-los a ponto de modificar significativamente suas bases religiosas. O móbil conhecimento trazido pelos europeus em sua navegação transatlântica "vazava" por entre os pilares da epistemologia ameríndia.

A inteira vida e sociedade ameríndia era modelada por próprias e peculiares convicções: "Sabemos por fim que os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um "sistema de crenças" – antropológicas, teológicas, cosmológicas – no qual o tema da "Terra sem Mal" ocupava um lugar maior" (Viveiros de Castro, 2013, p. 193).

Uma vez que, afinal, tinham uma religião, por que se mostravam inconstantes também quanto a ela, prontos e abertos a aceitar os preceitos alheios? Por que desejavam ser como os brancos? O século XVI trouxe enormes dificuldades para os missionários católicos. A religião sem ídolo, sacerdote e templo foi extremamente indigesta à compreensão jesuíta. A cultura ameríndia parecia mostrar-se blindada e impenetrável especialmente em sua característica de dissimulação. Hodiernamente, debate-se como tal cultura pôde acolher, com olhar tão benevolente, uma proposta teológica e cosmológica

[27] Espécie de estrutura de vigamento "vasado", utilizado especialmente na sustentação de pontes, possibilitando a passagem da água.

tão diferente da deles, como se estivesse de alguma forma já prefigurada em suas tradições ou mesmo em sua memória. Seria o impacto da tecnologia do estrangeiro? Alguma coincidência entre alguns mitos dos ameríndios e algumas peculiaridades dos invasores? (Viveiros de Castro, 2013, p. 194).

> O problema, portanto, é determinar o sentido desse misto de volubilidade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa-nova. É saber o que eram essa "fraca memória" e essa "deficiência de vontade" dos índios, esse crer sem fé; é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos (Viveiros de Castro, 2013, p. 195).

A conclusão a que chega Viveiros de Castro é muito interessante. Afirma que nossa ideia de "cultura" a concebe mais em termos de estátuas de mármore do que murtas. Assemelha-se mais à definição de um museu clássico do que de um jardim barroco. Pensamos a sociedade como algo que preserva a sua própria essência e que seu reflexo é a cultura. Por isso, parece-nos que apenas uma forma descomunal, aplicada com toda a sua intensidade, é capaz de deformar ou transformar uma sociedade. Cremos que a sobrevivência de uma sociedade repousa na conservação e perseverança de suas tradições, como se fosse o belo mármore esculpido em sua cultura. Parece acreditarmos que, uma vez que memórias e tradições se transmudem em outras, resultará a transmudação das sociedades em algo que jamais foram: "Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a 'etnicidade' e a má consciência partilham o espaço de cultura extinta" (Viveiros de Castro, 2013, p. 195).

Certamente, a má compreensão de uma expressão religiosa levará inequivocamente a mal entender aquele que a pratica. Sob as lentes dos jesuítas, os índios também foram vistos como seres mesquinhos, que tinham a disposição da fé orientada para o melhor ganho. Assim falou Anchieta: "É verdade [...] que nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos" (Anchieta 1555: II, 208) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 221). Manoel da Nóbrega vai na mesma toada: "Huma cousa tem estes peior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei

a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis... (Nóbrega 1556-57:11, 320) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 221).

Logo o Jesuíta percebeu tal disposição como oportunidade, a possibilidade de negociar a aceitação da fé, comprando a conversão dos indígenas doando coisas que eram do interesse deles. Assim, eram vistos inconstantes também devido à cobiça de bens materiais. Viveiros de Castro explica que esse foi outro tema que predominou na construção de uma visão negativa dos ameríndios, alguém leviano, que não hesitaria em fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis. Essa questão ainda tem assombrado os pensamentos de alguns observadores bem-intencionados, como antropólogos, indigenistas e missionários, explica o referido autor, que gostariam de ver os índios mais apegados aos seus valores culturais, sem a tendência de trocá-los mediante qualquer oferta. Algumas tentativas de explicar a atitude indígena são feitas. Talvez a mais propalada é aquela que busca entender a inconstância ameríndia como o deslumbre diante da tecnologia do europeu. Sociedades que ainda não tinham desenvolvido qualquer arte metalúrgica ficavam fascinadas com os equipamentos que viam nos estrangeiros, despertando neles a vontade de possuí-los. No entanto, isso é mero utilitarismo, o que confirmaria os juízos como os feitos pelos jesuítas. Outros vão olhar para a "leviandade" indígena, como se fosse, antes, grande esperteza. Fazendo-se tolos e subservientes, manipulavam os brancos para alcançar o que queriam, uma espécie de camuflagem "que permite a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranquilidade) em troca de concessões irrelevantes (como a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos)." Embora tal explicação não seja de todo errada, argumenta Viveiros de Castro, não parece suficiente. É indiscutível que muitos povos indígenas tratem os brancos como *idiots savants*, ou seja, indivíduos de quem se pode extrair o que se quer em troca de simples gestos de fachada ou confessar adesão verbal para que os deixem em paz. Contudo, a falha de tal explicação está no fato de que em muitos casos as adesões foram verdadeiras e transformadoras, chegando mesmo às estruturas da sociedade indígena. Além disso, percebeu-se que muitas vezes que se tratava realmente do desejo de ser como o europeu, ou seja, assumir e praticar os signos que lhes eram apresentados (Viveiros de Castro, 2013, pp. 222, 223).

No "frigir dos ovos", concluímos que, possivelmente, o que ocorreu com os ameríndios do Brasil foi um pouco de tudo isso. Havia nos povos indígenas brasileiros um misto de cobiça, oportunismo e desejo de assumir a europeização trazida, em graus e intensidades diferentes. No contato com o outro tão diferente, mesmo diante do desejo de

ser ele, de certa forma, iluminaram ainda mais o que eles eram aos seus próprios olhos. Como forças que se opõem em algum sentido, tais impulsos talvez possam ser comparados a ondas que recolhem e avançam, estabelecendo certa intermitência. Colocando isso de outra forma, a cobiça de ter o que os europeus tinham e a manipulação para obter o que queriam, não forçavam o indígena necessariamente "para fora" de sua cultura. Mas, o desejo despertado de ser o outro era explicitamente negação. Nesse sentido, em níveis diferentes, os indígenas transitaram entre o ser eles mesmos e ser o outro. Essa intermitência seria estimulada ou não por vários fatores, ligados diretamente àquilo que fazia sentido à interioridade deles em função do tempo. Por isso, nunca se tornaram o que os missionários pretendiam. Por isso diz Viveiros de Castro:

> Não é mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de "ser christianos como nosotros". As eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um "*calcul sauvage*" (Sahlins 1985) onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma "sociedade de consumo". Isto que chamaríamos de impulso aloplástico ou alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da alienação ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que se distingue radicalmente da vertigem aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda inconstante da casa, bem entendido. O "virar branco e cristão" dos Tupinambá não correspondia em nada ao que queriam os missionários, como veio a demostrar o recurso à terapia de choque do *compele intrare* (Viveiros de Castro, 2103, p. 224).

Certamente, o avesso da inconstância era o apego dos Tupinambá à guerra especialmente motivada pela vingança. Tal era a única coisa que perdurava, um sentimento constante e inalterado. Os, assim denominados pelos jesuítas, "costumes inveterados" dos ameríndios tinham como única causa a vingança guerreira: o canibalismo, a poligamia, a embriaguez, a busca de nomes e honras, tudo estava no entorno da belicosidade natural indígena. Mesmo a busca da Terra sem Mal também era

um impulso à guerra, pois tinha como tríade profética: longa vida, trabalho abundante e *vitória contra os inimigos*. Também os xamãs estavam ligados à guerra, pois esse era, exatamente, um dos temas de suas visões: "Pajés e caraíbas transmitem, como oráculos, a esse povo os acontecimentos em suas atividades, especialmente as guerras, que são seu assunto principal; (...) as maiores coisas que os ditos Pajés inquirem ao espírito são assuntos de guerra" (Thevet 1575, 77, 82) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 226 e nota).

Analisando as impressões de Antonio Vieira e as conclusões de Viveiros de Castro, percebemos claramente a imposição da cultura europeia portuguesa, marcadamente católica, sobre as diversas expressões culturais ameríndias. A colonização do Brasil pelos portugueses foi também uma invasão cultural, assim como a conquista da terra preconizava uma conquista cultural. A receptividade percebida nos índios é um elemento "ancestral" e *trans*-formador da atual cultura brasileira, sua abertura para o mundo simbolizada no Cristo Redentor culturalmente acolhedor, hoje muito mais ícone cultural secularizado do que símbolo religioso. Como dissemos anteriormente, a grande peculiaridade cultural do Brasil atual é o "não-ser", isto é, a não determinação para que possa "ser tudo em todos". Aparentemente, tem sua origem ligada ao comportamento dos antigos habitantes brasileiros que tinham como base não escolher, não fechar questão, não se posicionar.

### VII.2.3 Aspectos Religiosos

Os relatos iniciais com relação aos ameríndios brasileiros feitos pelos primeiros cronistas que para aqui vieram, como vimos, mostram populações tupis alheias a qualquer conhecimento de qualquer divindade, que não adoravam nenhum ídolo, que não percebiam a dimensão do sagrado. A vida deles, segundo tais relatos, era a mera projeção de suas vontades e desejos, sem qualquer obrigação ritual que lhes impusesse algum formato social. Desde o relato do Pe. Manoel da Nóbrega até os viajantes quinhentistas, vemos as mesmas impressões relatadas: "Esse traço notável das nações tupis-guaranis espanta – ainda que anime, pelo menos, os missionários: sua tarefa de evangelização vê-se simplificada, por não terem que combater crenças já estabelecidas". Muito diferentes daquilo que os missionários encontravam nas religiões pagãs, não tinham qualquer liturgia idólatra, não adoravam astros, animais ou vegetais. Foram categorizados como povos "sem superstições", sem qualquer preocupação com o sobrenatural: "Em suma,

estavam até mesmo aquém do paganismo e a dimensão religiosa parecia faltar completamente à sua cultura" (Clastres, 1978, pp. 14, 15).

Havia discreta ligação da religião à moralidade e à ética. Focando o guarani, de cultura contígua à dos tupis, Egon Schaden explica que aquele povo sabia discernir atitudes boas e más, "mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, responsabilidade moral".[28] Acreditava que o ser bom ou mau era algo inato, por natureza, que não se escolheu ser. Não há livre-arbítrio, porque o "gênio" ou a índole obrigam à ação condizente (Schaden, 1974, p. 104). Assim:

> João Samuel, Ñandéva de caráter impulsivo (Bananal), explica as suas reações violentas pela "natureza ruim" que diz possuir, mas ao mesmo tempo se considera "pessoa muito boa". O destino humano não depende – a não ser em casos mais ou menos manifestos de aculturação – de atributos morais; não há, no sentido rigoroso do termo, sanções, castigo ou condenação, prêmio ou recompensa – o que pode haver é infelicidade, especialmente do "espírito" ou *anguery* dos que morrem de feitiço – mas no fim de tudo, todos se encontrarão no Além, salvo em situações especialíssimas. E se há os que depois da morte não alcançam a bem-aventurança do Céu, em virtude de seu procedimento antissocial ou "reprovável", não é deles a culpa, mas do gênio de que são portadores (Schaden, 1974, p. 104).

A. Tupã: Um Deus Tupi-Guarani

Pode-se dizer que "brilhava" uma luz nas supostas trevas de conhecimento religioso dos tupis. Havia *Tupã*, sobre quem os relatos mostram alguma contradição. Hélène Clastres cita Jean de Léry em apoio à ideia de que os tupis reconheciam ao menos um deus, no entanto, no entendimento do huguenote, uma releitura e manufatura dos brancos imposta sobre os índios. Dessa forma:

> Observemos aqui um primeiro desacordo: pois, quanto a esta última afirmação é bem diferente o testemunho de Léry, a nos declarar que foram os brancos, ele próprio e seus companheiros, que, pretextando o medo manifestado pelos tupinambás ao ouvirem o trovão – *tupa* – pretenderam fosse este o deus de quem lhes falavam. "... Quando ouvem

[28] A moral é a ciência das relações que subsistem entre os homens e dos deveres que decorrem dessas relações: Se preferirem, a moral é o conhecimento daquilo que devem necessariamente fazer ou evitar os seres inteligentes e racionais que queiram se conservar e viver felizes em sociedade. Para ser universal, a moral deve ser conforme a natureza do homem em geral, ou seja, fundamentada na sua essência, nas propriedades e qualidades que se encontram constantemente em todos os seres da sua espécie, pelas quais ele é distinto dos outros animais. De onde se vê que a moral supõe a ciência da natureza humana (Holbach, 2014, p. 3).

> o trovão, que chamam de *Tupã*, ficam muito aterrorizados; se, valendo-nos do seu estado rude, aproveitamos esta ocasião particular para lhes dizer que era este o Deus de quem lhes falávamos, o qual, para mostrar a sua grandeza e poderio, assim fazia tremer céu e terra: a sua resolução e resposta era que, se os aterrorizava desta maneira, não valia nada" (Clastres, 1978, p. 16).

É fato inconteste que os missionários tomaram o nome Tupã para aludir ao Deus cristão em seus catecismos, tendo os índios assimilado tal correlação com o passar do tempo. Na mesma época de Léry, um texto de Thevet aparentemente confirma que Tupã foi uma criação dos cristãos que, originalmente, não era confundido pelos tupis com sua própria noção sobre *tupä*, o "trovão":

> por isso é preciso saber que eles confessam que há um Deus do céu... Não rezam a ele, nem o veneram de forma alguma e dizem que é o Deus dos cristãos e faz o bem para os cristãos e não para eles. Eles chamam Deus de Tupã e não acreditam em absoluto que ele tenha o poder de fazer chover, trovoar ou vir o bom tempo, nem sequer de lhes trazer fruto algum (Apud Clastres, 1978, pp. 16, 17).

Todavia, explica Hélène Clastres, alguns autores se aliaram a Nóbrega, contra Léry, informando que *Tupã* era de fato uma divindade entre os tupis e, mais que isso, o único deus que realmente possuíam: "os tupis teriam portanto alguma luz natural dele, embora não lhe prestassem culto algum". Outro depoimento é levantado por Hélène, agora de Yves d'Evreux, para quem os índios criam naturalmente na divindade, em espíritos e na imortalidade da alma. No entanto, suas afirmações, argumenta a estudiosa, não foram baseadas em constatações factuais, mas em sua própria compreensão filosófica estribada nos escritos gregos e latinos. No entanto ele reconhece que não havia entre os ameríndios qualquer prática religiosa ou qualquer preocupação com a divindade.

Segundo Hélène Clastres, a mesma realidade (a)religiosa era percebida entre os guaranis: "Seja como for, acreditando-se em todas as testemunhas, os guaranis, da mesma maneira que os tupis, não tinham religião: quando muito, um conhecimento confuso e apenas teórico – porque sem nenhum impacto sobre a vida – de um único deus" (Clastres, 1978, p. 19). Na verdade, a religião ameríndia está ligada àquilo que geralmente se desprezou, a saber, às suas crenças e mitologia. Isso se deu primeiramente por uma questão etnocentrista, ou seja, a recusa de considerar com seriedade o que eles realmente criam e, em segundo lugar, pelo tipo de religião que eles tinham, facilmente dissimilada ante o olhar europeu. A a-religiosidade preconizada pelos primeiros a terem contato com

os índios foi, na verdade, produto de uma má compreensão. Quiseram reconhecer a religião indígena comparando-a com aquilo que eles conheciam como prática religiosa. Eis a conclusão de Hélène Clastres:

> Uma religião é um conjunto de crenças que podem exprimir-se de múltiplas maneiras: Expressão verbal (mitos, rezas, etc.), expressão gestual (ritos, atitudes...), expressão material (templos, objetos de culto, representações figuradas das divindades). Pôde-se observar que o que impressionou os primeiros viajantes – levando-os a dizer que os índios não têm religião, mesmo que possuam uma vaga ideia de Deus – é a ausência de todos esses sinais tangíveis da vida religiosa; e sem dúvida, esta não transcorria, entre os tupis-guaranis, nos quadros – tão diversos – onde eles podiam esperar encontrá-la. Pois os cristãos não careciam de referências: conheciam os politeísmos antigos com suas complicadas genealogias de deuses e semideuses; estavam acostumados aos relatos do Oriente e às descobertas de templos grandiosos, povoados de ricos ídolos; conheciam o mundo africano, mas primitivo, menos suntuoso, mas em que múltiplas crenças – superstições – podiam manifestar-se nas modalidades concretas dos fetiches, amuletos, etc. Diferentes disso tudo, os guaranis não adoravam visivelmente nada, e sua *prática* religiosa não se inscrevia em nenhum quadro conhecido: concluir daí que ela era inexistente exigia apenas um passo, que foi dado sem maior hesitação (Clastres, 1978, pp. 21, 22)

Assim, na busca de reconhecer na religião ameríndia traços da verdadeira religião, percebe-se a assimilação de Tupã ao Deus cristão, bem como, de Añä e Jurupari ao demônio. Em português ficou conhecido como Anhã. Agnan em francês para os guaranis e os tupinambás, enquanto que Jurupari ou Giropari para os tupis do Norte. São reconhecidos como os mais perversos dos espíritos da floresta, que perseguem os índios e trabalham para o fracasso dos seus intentos. Atribui-se a eles o mau-sucesso em uma empreitada guerreira, a insuficiência na colheita, bem como, qualquer fracasso ou desgraça pessoal: "Tão presentes e vivos na vida cotidiana dos índios como o diabo na dos missionários, capazes de enganar até mesmo os xamãs e de induzi-los a predições falsas, de certa maneira constituem réplicas do Maligno – e era fácil assimilá-los a este". Na opinião de Hélène Clastres, atenção especial deve ser dada a Tupã, especialmente pela suspeita que paira sobre ter sido sua concepção produto de uma releitura a partir dos cristãos (Clastres, 1978, p. 26).

> De fato, é evidente que, para suas pregações, os missionários precisavam de um termo capaz de exprimir a ideia de Deus, devendo sua preocupação primeira ser a de procura-lo na língua indígena (...).

> Nada permite contestar "a priori", que Tupã fosse para os índios "coisa divina", sagrada, e que Nóbrega tenha dado a verdadeira acepção do termo – o que a análise da sua função virá confirmar. Também é impossível negar que, ao se fazer de Tupã um equivalente de Deus, foi-lhe atribuído um significado que, sem dúvida, não possuía. Coloca-se aqui a questão de saber se existia, no panteão guarani, alguma figura mais capaz de desempenhar tal papel. É exatamente essa a convicção de Alfred Métraux, ao tentar descobrir as razões de uma escolha que considera pouco pertinente. Sua reticência justifica-se com respeito à mitologia: Tupã praticamente não aparece no grande mito tupinambá da origem, do qual já recordamos alguns temas. Nem criador do mundo, nem transformador ou herói cultural: nenhum feito, gesta ou invenção lhes são expressamente atribuídos. Veja-se os textos de Thevet: "O primeiro conhecimento, portanto, que esses selvagens têm do que ultrapassa a terra é de um [ser] a quem chamam Monan, (...) o qual criou o céu, a terra e os pássaros e animais que neles vivem, sem todavia mencionar o mar nem Aman Attupave, que são as nuvens d'água..." Se "Aman Attupave" pode ser interpretado como uma transcrição, um pouco falha, de *amä há tupäve* (= a chuva e o trovão), Tupã só é mencionado aqui por não ter sido criado (Clastres, 1978, pp. 26, 27).

Tupã é citado também no mito da morte de Maíra-Monan que perece em uma fogueira feita pelos homens. Nos textos dos mbiás-guaranis, o personagem de maior destaque é *Ñamandu*, aquele que aparece em meio às trevas originais, claramente o criador. No entanto, Hélène Clastres apressa-se em mostrar que os mesmos escritos atribuem papel muito importante a Tupã, como sendo aquele que criou a terra imperfeita logo após a destruição da primeira terra. Na escolha feita pelos jesuítas na busca por um ponto de contato na cultura ameríndia que servisse de referencial à mensagem cristã, não há nenhuma razão para qualquer predileção entre Monan e Tupã. A razão é muito simples: os ameríndios não praticavam qualquer tipo de adoração a deuses: "não havia culto algum prestado a divindade nenhuma, é o que nos dizem todos os autores". Em defesa de Tupã, deve ser dito que, conquanto seja fato inconteste que ele não está explicitamente relacionado à criação do mundo, está diretamente ligado aos grandes cataclismos, os quais ele até mesmo personifica: "Se Monan é o deus criador, Tupã é o deus destruidor" (Clastres, 1978, p. 27).

> Senhor da chuva, do trovão e do raio, é ele a causa direta da destruição da terra pelo incêndio e pelo dilúvio; o texto de Thevet não deixa dúvida alguma: foi "o fogo do céu" que consumiu a primeira terra e uma água celeste que gerou o primeiro dilúvio. Que nesse episódio do mito não intervenha o nome de Tupã e a decisão de destruir a terra seja atribuída a uma vontade distinta da dele não muda nada: chuva, trovão e raio são os atributos específicos e exclusivos de Tupã. Basta nos referirmos ao episódio da morte de Maíra-Monan, quando trovão e relâmpagos são explicitamente vinculados a Tupã. E, já que os índios viam nas tempestades reais a manifestação tangível desse poder do alto, como

> não teriam percebido como efeito do mesmo poder a destruição mítica da terra pelo fogo e pelas águas celestes? (Clastres, 1978, p. 28).

Outra evidência da certa preeminência de Tupã nos é dada via cultura guarani, entre os guaiaquis. Fato importante é que esse grupo indígena não havia entrado em contato com os brancos quando tais concepção foram colhidas. Em suas crenças, o personagem de maior destaque é sem dúvida *Chonos*, o deus do trovão. É ele também quem recebe a alma do homem após sua morte. A mesma associação entre trovão e a alma é encontrada entre os tupinambás. Para provar seu argumento, Hélène Clastres recorre novamente a Thevet:

> Se, quando esses selvagens estão na água, produz-se (como tantas vezes acontece) alguma tempestade ou borrasca, eles pensam que são as almas de seus parentes e amigos que dessa maneira os inquietam... Porém, não são grosseiros a ponto de não lançarem, para acalmar essa tormenta, alguma coisa à água, como para lhe fazer dom e presente de homenagem, estimando que desse meio possa ser acalmada a fúria das tempestades (Apud Clastres, 1978, p. 28).

Por fim, outra evidência da importância de Tupã para os ameríndios está na crença guarani da destruição futura da Terra. É uma espécie de visão apocalíptica que se faz presente entre eles ainda em nossos dias. Assim como a primeira terra foi destruída, a terra imperfeita, ou seja, a atual, também será. Essa crença pode ser percebida também relacionada às pegadas de Sumé que foram gravadas na rocha. Alguns índios se intitulavam guardiões das rochas, pois na crença indígena, se elas fossem removidas, o cataclismo terreno viria de imediato. Portanto, o que deve ficar claro é que os missionários cristãos não se enganaram quanto à importância de Tupã, mas sim, quanto ao seu significado: "nada mais oposto a esse símbolo indígena à ideia cristã do criador" (Clastres, 1978, p. 29).

B. Principais Artigos de Fé

Além de certa centralidade de Tupã, Hélène Clastres elenca aquilo que, a seu ver, constitui os principais artigos de fé da religião tupi-guarani. Curiosamente, começa com a lenda de São Tomé. É sabido que há a tradição de que o apóstolo Tomé teria vindo exercer ministério evangelístico nas Índias Ocidentais. Segundo Montoya, argumenta a estudiosa, os guaranis tinham tal tradição ancestral. Diziam que Sumé habitou com eles em tempos remotos. De igual forma reconhecem os tupis, o que podemos perceber no

mito tupinambá citado por Thevet. Narra a crença em Sumé, um "grande pajé e caraíba", o genitor dos dois irmãos Tamendonare e Ariconte que, entre outros grandes feitos, produziram o dilúvio. Na sequência do relato, Sumé é o terceiro, vindo depois de Monan e Maira-Monan. Possivelmente, Sumé é um herói civilizador, de quem os tupis acreditam ter recebido os conhecimentos necessários para a agricultura e sua organização social. Destarte, teria ele ensinado aos tupis as habilidades necessárias para a própria civilização. Os ameríndios reconheciam provas cabais de sua passagem, naquilo que acreditavam ser as pegadas do apóstolo miraculosamente gravadas sobre rochas localizadas próximas à baía do Rio de Janeiro. Há, especialmente, uma pedra comprida, tendo a largura aproximada de um metro e meio, em que aparecem marcas de varas e pegadas de homem que, diziam os tupis, ser do grande Caraíba que lhes fez conhecer o fogo e como manuseá-lo. Teria sido ele também o que lhes mostrou a utilidade das raízes. Tal relato de pegadas sobrenaturais, explica Hélène Clastres, encontrou rápida acolhida entre os cristãos, impulsionando em muito a formação da própria lenda. Eles releram o mito, entendendo que os índios deviam sua própria civilização a tal personagem: "a semelhança dos nomes – Sumé e Tomé – e a fé nas Escrituras que afirmavam que a palavra dos apóstolos correria toda a terra: já bastava isso para que a lenda ganhasse consistência". Foi dessa maneira que o mundo índio "coube" no pensamento europeu, atribuindo-lhe certa coerência: "será possível atribuir à pregação do apóstolo as parcelas de verdade que se crê identificar, cá e lá, no discurso indígena"? (Clastres, 1978, p. 23). Certamente, isso pode exemplificar a atitude do colonizador de apreender e relatar das crenças tupis apenas aquilo que podiam reinterpretar com base em sua própria religião (Clastres, 1978, p. 24).

O segundo elemento da fé tupi-guarani relatado por Hélène Clastres é o dilúvio. O jesuíta Fernão Cardin que desembarcou no Brasil no final do século XVI descreve a cosmovisão do ameríndio que encontrou. Em sua opinião, o gentio habitante do Brasil aparentemente não conhecia o princípio do mundo. Apenas sobre o dilúvio mostra ter algum conhecimento. No entanto, por ser uma cultura ágrafa, as informações são formuladas e apresentadas de forma bastante confusa. Dizem que uma enorme inundação matou a todos os homens, restando apenas um sobrevivente que, com sua irmã grávida, escaparam da morte por terem subido em uma Janipaba. Este teria sido o reinício de tudo, a multiplicação dos seres humanos (Cardin, 1980, p. 87). É verdade que todas as fontes, produto daqueles que estiveram por aqui na época do descobrimento, afirmam que os tupis e os guaranis conheciam bem o dilúvio universal. Os guaranis chamavam-lhe de

*iporun*, que quer dizer "inundação muito grande". Não há qualquer outro relato nos escritos sobre o cataclisma. Hans Staden, cita a autora, relata de forma um pouco melhor a crença tupi. Segundo ele, sobre os primórdios do mundo, relatavam apenas ter havido uma grande inundação, ocasião em que a grande maioria de seus ancestrais morreu afogada. Apenas uns poucos se salvaram valendo-se de uma embarcação; outros, porque subiram em árvores muito altas. A citada estudiosa também alude ao registro de Léry e Cardim, que relataram a crença tupinambá. Segundo eles, os relatos sobre o dilúvio para tal cultura cristalizou-se de forma confusa, especialmente por se tratar de uma civilização ágrafa (Clastres, 1978, p. 24). Assim Cardim:

> Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de uma janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que destes dois têm seu princípio e que dali começou sua multiplicação (Cardin, 1980, p. 87).

Aparentemente, os índios contavam aos brancos a respeito de seus mitos apenas aquilo que julgavam que queriam ouvir. Hélène Clastres reconhece nos escritos de Thevet dois mitos de dilúvio. O primeiro, o cataclismo compõe o cenário da destruição da primeira terra e da primeira humanidade que nela residia. Monan, o criador, afastou-se dos homens ao perceber a maldade e a ingratidão deles, bem como, o desprezo por ele. Como punição enviou à terra *tatta*, fogo vindo do alto que queimou e destruiu tudo o que havia da terra. Como resultado de colossal acontecimento, a terra que até então era plana, tornou-se cheia de ravinas e montanhas, conforme é hoje. O único salvo foi Irin Magé, que rogou a Monan que fizesse apagar o fogo. No entanto, para tanto fez chover tamanho volume de água que acabou se acumulando na superfície da terra, formando assim os rios e o mar. De Irin Mage nasceram os que causariam o segundo dilúvio. Na segunda versão, a catástrofe mundial é atribuída à briga entre os heróis Tamendonare e Ariconte, filhos de Sumé, por seu turno, filho de Maira-Monan, o primeiro filho de Irin Magé. Por serem de natureza e compleição diferentes, odiavam-se mortal e mutuamente. Depois de um golpe violento no solo por parte de Tamendonare, uma grande rachadura se fez e dela saiu enorme quantidade de água que cobriu a terra. Para salvarem a própria pele, os irmãos escalaram as montanhas elevadas e subiram nas árvores mais altas que encontraram, juntamente com suas respectivas mulheres. Tamendonare escalou e se alojou em uma árvore chamada *pindo*, junto com uma de suas mulheres, enquanto Ariconte, seu irmão,

fez o mesmo em um *jenipapeiro* com sua mulher. Todos os homens e animais pereceram, tendo sido salvos apenas os dois casais. Destes dois povos inimigos nasceram: os tupinambás e os tamoios (Clastres, 1978, p. 25).

Não parece ser uma repetição do mesmo mito, mas dois acontecimentos distintos. No primeiro, a água tem origem celestial, mas no segundo mostra-se tectônica. No primeiro, a trama se dá no plano de uma diversidade natural e geográfica, isto é, a terra que era plana e árida torna-se acidentada e a água torna-se parte do ambiente. O segundo articula-se em meio à diversidade social da humanidade: "E a ordem dos mitos sugere que a diversidade das culturas só podia surgir como consequência da diversidade dos meios". É mister notar também que, enquanto a primeira humanidade é mostrada achatada e uniforme na mesma medida da própria terra, serve apenas como fundamento para a segunda e definitiva, que se estabelece na multiplicidade das sociedades. De qualquer forma, os dois mitos: do incêndio e do dilúvio, permanecem na maior parte das tribos tupis e guaranis até nossos dias (Clastres, 1978, pp. 25, 26).

Por fim, há a Terra sem Males, lugar extremamente privilegiado, indestrutível, onde a terra produz os frutos por si mesma e a morte não existe. É curioso, argumenta Hélène Clastres que, diferente do que fizeram com grande parte das crenças ameríndias, os europeus não produziram uma releitura adaptativa do conceito, relacionando-o, no caso, ao paraíso cristão, para onde vão as almas dos falecidos. A mesma autora argumenta que analogamente faz Claude d'Abbeville e Yves d'Evraux, para quem o direito de ir à terra d'além das montanhas só caberia aos mais ferozes canibais. Para os cronistas, portanto, a Terra se Males equipara-se aos Campos Elísios dos poetas gregos. Para os ameríndios, era local não apenas para onde iam seus ancestrais após a morte, mas também local acessível corporalmente pelos vivos. Talvez o desdém por essa concepção por parte dos colonizadores seja decorrente de uma falta de compreensão da totalidade do conceito (Clastres, 1978, p. 31).

> Morada dos ancestrais, sem dúvida, a Terra sem Mal também era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, "sem passar pela prova da morte", ir *de corpo e alma*. Se tivessem prestado atenção, os cristãos não teriam deixado de perceber que eram uma única coisa a terra de "além das montanhas", morada das almas, e esse outro lugar em que a terra produz sem semeadura e não há morte, que os profetas prometiam aos índios. Teriam sido confrontados, então, com o que não poderia deixar de lhes aparecer como escândalo ou incompreensível loucura: uma religião em que os próprios homens se esforçam por se tornar semelhantes aos deuses, imortais como eles (Clastres, 1978, p. 31).

Dessa forma, o profetismo entre os tupi-guarani é, em si mesmo, um anúncio: a derrocada da sociedade conforme eles conheciam. Os profetas vaticinavam a "Terra sem Mal" (*ywy mara eÿ*), um paraíso imune à presente existência (*ywy mba'emegua* – "terra maligna") que deve ser repudiada. É o local de descanso dos deuses, onde as caças são alvejadas voluntariamente por flechas que a si mesmas se disparam, onde o milho nasce e cresce sem a agência humana, terra habitada por videntes e não existem alienações. Era o "Éden perdido", onde residiam os homens antes do dilúvio que destruiu a primeira humanidade e privou-a da morada comum com os deuses. No entanto, a essência da pregação ia além da destruição do mal, assimilando contornos "anarquistas", levantando-se contra toda norma ou regra. Ao contrário do paraíso concebido praticamente por todas as culturas, que indica a morte como única forma de acesso, a Terra sem Mal é um lugar real e concreto, acessível na presente vida. Situava-se, geograficamente, a leste, onde nasce o Sol. Assim, sempre liderados por profetas, a partir do ocaso do século XV, muitas expedições, com milhares de índios, abandonaram suas aldeias, rumo à aurora. Digno de nota é que a migração de Tupis que partiam do Paraguai só cessou em 1947 (Clastres, 1982, p. 102; Queiroz, 2005, p. 134). Tal fato coloca tais ameríndios em trânsito, até mesmo, por praticamente todo território que é conhecido hoje como Brasil.

A religião dos tupis-guaranis não é teológica, mas "teoantropológica", onde os homens são percebidos como ascendendo ao status divino:

> Pois que significam a inquietação que levava os tupis-guaranis a uma tal procura, a esperança afirmada de ascender à imortalidade sem passar pela morte, senão enunciar a questão da possibilidade (ou da impossibilidade) de serem os homens seus próprios deuses? A que pensamento remete tal prática, senão à recusa da Teologia: homens e deuses vêm a ser dois polos que se pretendem pensar fora das categorias da disjunção? (Clastres, 1978, p. 31).

Analisar a religião ameríndia como sendo uma narrativa sobre deuses é impor-lhe uma lógica que não lhe pertence, reduzindo-a a seu sentido de menor importância. Depois dessa tratativa sobre as crenças ameríndias, fica mais claro o porquê dos primeiros observadores europeus rotularem os naturais da terra como gente "sem superstições", ou seja, sem rituais de religião. Eles almejavam e buscavam a literalidade da perfeição tangível, o que os fez modelar uma religião ateia: "Daí, a ausência de culto ou de sacrifício, mas não de prática; daí, a originalidade de seus 'padres', supondo possível

considerar que a religião os tivesse, na pessoa dos *Caraís*" (Clastres, 1978, p. 32). Religião sem deuses e sem culto, mas, ainda assim, religião.

### VII.2.4 Teogonia e Origem do Mundo

Alguns conceitos específicos devem ser tratados. Quando falamos de teogonia indígena, um fato logo se destaca. Para eles, tudo tem mãe. Curiosamente, afirma Couto de Magalhães, eles não empregam a palavra pai. Tal palavra não denota, para eles, a origem de um ser humano, apenas nas aldeias em que a instituição do casamento, conforme concebido pelo europeu, já excluiu a comunalidade das mulheres (Magalhães, 1975, p. 82). Não acreditavam na criação de todas as coisas de uma forma semelhante àquilo que afirmam as Escrituras Cristãs, como ato de um Criador. É o que explica o quinhentista Fernão Cardin. Segundo ele, os naturais da terra não tinham a noção de um Criador (Cardin, 1980, 87, 88).

Quanto à teogonia tupi, Couto de Magalhães acredita ser a seguinte:

> Existem três deuses superiores: o *Sol*, que é o criador de todos os viventes; a *Lua*, que é a criadora de todos os vegetais; e *Perudá* ou *Rudá*, o deus do amor, encarregado de promover a reprodução dos seres criados (...). Cada um destes três grandes seres é o criador do reino de que se trata: o Sol, do reino animal; a Lua, do reino vegetal; e Perudá, da reprodução. Cada um deles é servido por tantos outros deuses, quanto eram os gêneros admitidos pelos índios: estes, por sua vez eram servidos por outros tantos seres quantas eram as espécies que eles reconheciam; e assim por diante até que, cada lago ou rio, ou espécie animal ou vegetal, tem seu gênio protetor, *sua mãe* (Magalhães, 1975, p. 82).

Magalhães explica que os tupis não tinham nomes abstratos para se referir ao sol e à lua, mas as definiam objetivamente pelas funções que acreditavam que tinham. O sol, chamavam-no *guaracy,* a composição de *guara* "vivente" + *cy* "mãe". A lua era tratada por *jacy*, de *já* "vegetal" + *cy* "mãe" (Magalhães, 1975, p. 82). A centralidade da figura materna explica-se na função geradora dos "deuses" que serviam, basicamente, como mito de origem, dando base cognitiva à existência de todas as coisas.

### VII.2.5 O Maligno

Enquanto a função gerativa destacava o papel da mãe, a responsabilidade de proteger parecia reconhecer também a função paterna, o que, não raro, era identificada

pelo europeu como o exercício do mal. Os tupi-guarani tinham algum conceito de diabo? Certamente, é mais uma ideia que não desfruta de plena concordância entre os autores. Couto de Magalhães, por exemplo, explica que aceitar a ideia de que os deuses dos ameríndios são, em sua maioria, maus, é inteiramente absurdo. Na verdade, diz ele, é exatamente o contrário. Excetuando-se, talvez, *Jurupari*, não há qualquer ente sobrenatural crido por eles que não tenha alguma ação benéfica de proteção de determinada porção da criação, sendo considerado assim uma espécie de pai. Atesta que jamais encontrou nas sociedades indígenas a referência a um espírito que fosse essencialmente mau como o conceito de Satanás da tradição judaico-cristã. Mesmo o referido *Jurupari* equivale também ao conceito de "pesadelo", o que seria sua "grande maldade". Contudo, isso não quer dizer que não são atribuídos atos maus aos deuses. A radicalização de conceitos que atribuem malignidade às entidades cridas pelos ameríndios é resultado da implantação do cristianismo. É assim que *Anhangá*, *Curupira*, *Caipora* (ou *Caiapora*) povoam as tradições dos brasileiros como espíritos eminentemente maléficos, incapazes de produzir o bem. A explicação está naquilo que já foi dito: cada "departamento" da criação tem uma entidade que funciona como uma legítima mãe protetora que, como fêmea feroz que protege sua prole, perseguirá ferozmente aquele que procurar destruir aquilo pelo que é responsável. Daí os contos indígenas serem povoadas de memórias de homens que foram atacados impiedosamente por tais seres, mas como justo castigo pelo mal que causou. O português, em seu desejo de se assenhorar de tudo, olhava para essas entidades como inimigas. Assim, por exemplo, *Anhangá* é o deus da caça do campo, que protegia os animais contra qualquer abuso, como o matar um animal sem nenhuma causa útil ao ser humano (Magalhães, 1975, p. 83). Couto de Magalhães ilustra o que diz com uma lenda que colecionou dos índios:

> Nas imediações da cidade de Santarém, um índio *Tupinambá* perseguia uma veada, que era seguida do filhinho que amamentava, depois de havê-la ferido; o índio, podendo agarrar o filho da veada, escondeu-se por detrás de uma árvore, e fê-lo gritar; atraída pelos gritos de agonia do filhinho, a veada chegou-se a poucos passos de distância do índio – ele então a flechou e ela caiu. Quando o índio, satisfeito, foi apanhar sua presa, reconheceu que havia sido vítima de uma ilusão de *Anhanga*; a veada, a que ele perseguia, não era uma veada, mas a sua própria mãe, que jazia morta no chão, varada com a flecha e toda dilacerada pelos espinhos (Magalhães, 1975, p. 84).

Eis aí o que será chamado de uma "história demoníaca". O *Caiapora* segue como outro exemplo. É descrito como homem colossal, de corpo inteiramente coberto de pelos,

cavalgando um porco-do-mato. Dizem que o seu simples avistamento já era suficiente para impingir tristeza para o resto da vida. No entanto, embora retratado assim tão mau, a tradição que se desenvolveu sobre ele é diferente. *O Caipora* era o gênio que protegia a caça do mato e só era visto quando se pretendia exterminar uma família inteira de animais. Analogamente ao *Anhangá*, só agia contra o homem quando havia, por parte deste, qualquer abuso. Se assim fosse, certamente seria implacável. Destarte, arremata o oitocentista Couto de Magalhães, negar que os espíritos cridos pelos ameríndios eram capazes de atitudes benéficas é desconhecer totalmente a realidade. De igual forma, percebe-se neles a poderosa manifestação do instinto religioso, como está presente em todas as civilizações conhecidas (Magalhães, 1975, p. 84).

No entanto, pelos óculos cristãos se via outra coisa. Certamente interpretando o que via à luz de sua cosmovisão católica, o jesuíta Fernão Cardin fala do grande medo que o índio tinha do demônio. Afirma que os povos ameríndios facilmente se atemorizavam à simples referência ao diabo, a quem davam vários nomes: *Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá*. O medo é tamanho, diz Cardin, que chegam mesmo a morrer em só imaginar encontrar esse ser tão maligno. Não o adoram, nem a qualquer outra criatura. Não possuem qualquer tipo de ídolo ou objetos sagrados. Contudo, alguns mais velhos contavam que há lugares específicos em caminhos onde oferecem algumas coisas como forma de atenuar o grande medo que têm, para se livrarem da morte por qualquer ato maligno. Dizem já terem visto esses diabos, mas tais manifestações não são frequentes. Raros também são os casos de endemoninhados (Cardin, 1980, p. 87).

### *VII.2.6 Imortalidade da Alma*

Os cronistas são concordes no reconhecimento de que os ameríndios criam na imortalidade da alma, mas divergem quanto ao merecimento de adentrar ao lugar de delícias. Hélène Clastres informa que, conforme Fernão Cardim, os ameríndios não se preocupavam nem um pouco se haveria recompensa ou castigo na vida além-túmulo. Já Léry demonstra que o direito à habitação dos campos onde haviam muitas figueiras ao longo de um majestoso rio só era dado como recompensa aos melhores: "... acreditam na imortalidade das almas, mas também creem firmemente que, após a morte dos corpos, as almas dos que viveram virtuosamente, isto é, segundo eles, que bem se vingaram e comeram muitos dos seus inimigos, vão para trás das montanhas altas e dançam em belos jardins com as almas dos avós" (Apus Clastres, 1978, p. 30).

A imortalidade da alma é um conceito bem reconhecido entre os autores antigos. Couto de Magalhães, por exemplo, afirma que tinham clara noção da diferença entre alma e corpo, bem como, que acreditavam na existência da vida além-túmulo. Fernão Cardin acrescenta que desconheciam o conceito de "céu" conforme a fé cristã, ignorando, de igual forma, ideias de recompensas ou penalidades na vida além-túmulo. Eles não tinham cerimônias de culto quaisquer, mas criam na continuidade da vida, embora essencialmente espiritual, após a morte. Acreditavam que depois de deixarem este mundo, as almas acessavam diretamente uma região de campos, repleta de figueiras plantadas às margens de um formoso rio, que bailam constantemente (embaladas pelo vento?) (Cardin, 1980, 87, 88). Os tupis acreditavam na vida futura de tal modo que divisavam, inclusive, o paraíso: o guajupiá, um jardim de sapucaias, todo feito de cantos e danças.

A crença na imortalidade da alma também é corroborada na existência de cemitérios indígenas, com sepulturas onde são colocadas panelas que servem de recipientes para a comida destinada ao morto. Também as armas eram postas junto às covas, pois os falecidos precisariam delas para arrumar sustento. Couto de Magalhães ainda relata ter ouvido sobre um tipo de endocanibalismo entre as índias xavantes que "devoram seus filhos que morrem, na esperança de acolherem novamente no seu corpo a alma do menino". Interessado no assunto, depois de sondar um chefe indígena, entendeu ser verdade. Tribos do baixo Tocantins e do Amazonas depositavam seus mortos dentro da própria residência. Segundo o referido autor, o objetivo é serem visitados pela alma do querido que falecera. Couto de Magalhães lista algumas lendas dos tupis, dentre as quais a existência de uma vida semelhante à ideia de "almas penadas" em nossa cultural e a possibilidade de transformação do ser humano em animais (Magalhães, 1975, p. 86).

Pierre Clastres vai na contramão dessa suposta proximidade que os vivos desejam ter com seus mortos. Argumenta que os mortos recentes se distinguem nitidamente dos ancestrais, aqueles que viveram antes do tempo, quando a cultura e a sociedade foram por eles criadas. Os mortos recentes são os que a idade ou as doenças arrancaram do mundo dos vivos. Na abolição do corpo, resta a existência autônoma que, por falta de outra palavra, segundo o autor, denomina-se "alma". Um indivíduo pode ter mais que uma alma. Na morte, ela se tornará o seu fantasma. No caso de haver mais de uma, uma delas assumirá esse papel. O que desejamos destacar é a afirmação que contraria o que foi dito por Couto de Magalhães. Segundo Pierre Clastres, os ritos funerários têm o papel de separar definitivamente os mortos dos vivos, evitando às almas o contato com os vivos, pois são reputadas como agressivas e destruidoras (Clastres, 1982, p. 71).

> A morte libera com ela um fluxo de potências, mas agressivas, contra as quais os vivos devem se proteger, pois as almas não querem deixar as imediações da aldeia ou do acampamento. Erram, sobretudo durante a noite, próximas dos pais e amigos para quem são fontes de perigo, doença, morte. Os ancestrais, como fundadores míticos da sociedade, possuem uma marca positiva e, por essa razão, encontram-se próximos da comunidade de seus "descendentes". Os mortos, como destruidores potenciais desta mesma sociedade, são marcados por um sinal negativo, a tal ponto que os vivos se perguntam, em relação a eles: como nos livraremos deles? (Clastres, 1982, pp, 71, 72).

De fato, deve-se ter grande cuidado para não confundir os conceitos referentes aos heróis fundantes e os mortos recentes. Curioso é que a ideia que se cristalizou em nossa sociedade é a de que os mortos recentes são maus. Daí o enorme medo que se mostra de fantasmas. Se fosse o caso de alguém levantar de um caixão, o que é feito em brincadeiras, ao invés de alegria pela vida que retorna, a reação da maioria é de pavor e assombro.

### VII.2.7 O Profetismo Tupi-Guarani

Outro elemento de grande importância na religião tupi-guarani eram os profetas. Analogamente às demais sociedades do mundo ameríndio, os tupis e guaranis estavam centrados na pajelança, isto é, xamãs-médicos. Eram guardiões das normas e práticas dos heróis míticos (Maíra, Monan, o Sol, a Lua, etc.), garantindo a unidade social. A diferença em relação aos outros povos, segundo Clastres, está na amplitude dos fenômenos religiosos testemunhados neles por portugueses e franceses, na época do descobrimento. Em sua opinião, não há messianismo entre os Tupi-Guarani, mas "profetismo", elemento distintivo dessa cultura. Reputa como erro crasso reconhecer-se ali messianismo, uma mostra de flagrante desconhecimento do ofício profético. Seu argumento repousa na gênese da religiosidade Tupi: não nasceu do embate com os brancos, por isso, não possui o aspecto "redentivo", sendo anterior ao contato com o homem branco (Clastres, 1982, p. 97).

Outra peculiaridade é a distinção entre os pajés e os profetas. Clastres adverte contra o risco de confundir os profetas, ou *karai*, que não tinham papel ritualístico nem sacerdotal, área de atuação específica dos xamãs ou pajés. Os profetas eram "homens do discurso", semeadores exclusivos no campo das palavras, espalhando a mensagem que afirmavam ter sido vocacionados a proclamar. Apresentavam-se como filhos do contato entre uma mulher e uma divindade, a fim de se colocarem do "lado de fora" da sociedade. Esse recurso era necessário uma vez que a sociedade dos tupi-guarani era patrilinear

(Clastres, 1982, p. 98). Possivelmente, tal auto exclusão foi vista como uma necessidade do ofício que tinham, portadores imparciais de uma mensagem. O profetismo tupi-guarani talvez explique, em parte, o aparecimento de anacoretas nos sertões brasileiros, tão característicos no catolicismo rústico. De igual forma, considerando que os tupis dividiam, no passado, o terreno catarinense com os povos do tronco Gê, pode ser que isso ajude a entender a enorme abertura e aceitação de profetas populares por aquelas paragens, como foi o caso na Guerra do Contestado (Almeida Jr., 2011, pp. 85-87).

O discurso dos profetas tupi-guarani era uma espécie de "contracultura", uma mensagem diferente das tradições, normas e valores impostos pelos ancestrais míticos. Abordando pessimista, maligna e negativamente o presente, asseveravam a necessidade da busca de um mundo melhor. A tristeza deste mundo envolto em constante mesmice era consequente das forças malignas que ativamente operavam a sua destruição. Por outro lado, toda a esperança se voltava para as "boas novas" anunciadas, a saber, a transformação paulatina e vagarosa da sociedade (Clastres, 1982, pp. 99, 100, 101). Percebem-se na pregação profética tupi-guarani elementos apocalípticos e escatológicos, os mesmos ingredientes que observamos na pregação dos monges Contestados, típico movimento messiânico, como a necessidade de outra "terra", boa e farta, contrastando com a atual.

### VII.2.7 O Pensamento Selvagem

Quando falamos de religião, certamente estamos a tratar das estruturas metafísicas e epistemológicas de uma cultura. Ao analisarmos as várias nações ameríndias percebemos o quanto eram diferentes também nesse aspecto, se tomarmos por base as europeias as estruturas de pensamento europeias. O padre Antonio Vieira fala da "fluida", mas não disforme, cultura dos povos indígenas, com a qual tiveram que lidar os jesuítas na catequização do Brasil. Dessa forma, em seu "Sermão do Espírito Santo", datado de 1657, temos:

> Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua da murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e

> trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras opções, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhe ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos (Apud Viveiros de Castro, 2013, pp. 183, 184).

Comentando a realidade descrita pelo padre jesuíta, Eduardo Viveiros de Castro mostra as grandes dificuldades enfrentadas pelos jesuítas, desde o início dos trabalhos da Companhia de Jesus em terras brasileiras em 1549. Afirma que tudo pode ser sintetizado em uma única afirmação: "o gênio do país era exasperadoramente difícil de converter". Explica que não se trata de um comportamento recalcitrante dos ameríndios, como se fossem refratários ou difíceis de lidar. Porém, ao invés disso, continua, conquanto se mostrassem muito interessados por "novidades", não se deixavam cativar por elas. Colocando isso de outra maneira, eram extremamente receptivos, mas impossíveis de formatar. Viveiros de Castro "brasiliza" deliberadamente a figura europeia da murta, utilizada por Antonio Vieira, comparando os índios do Brasil com

> a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinente pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deixar raízes (Viveiros de Castro, 2013, pp. 184, 185).

O referido autor traça a diferença notável entre as dificuldades de evangelização que o missionário encontrava no Brasil, comparada àquela que conhecia no Velho Mundo. Neste, sabia bem o que encontraria. Como oponentes, teria os elementos do antigo paganismo: ídolos, sacerdotes, bem como suas teologias e liturgias. No entanto, argumenta o autor, no Novo Mundo tropical a pregação cristã era muito bem recebida por um ouvido, e descartada pelo outro. O que se enfrentava entre os índios do Brasil não eram doutrinas diferentes, mas a indiferença à doutrina, uma rejeição a ter que escolher e se posicionar. Era a essencial inconstância, a indiferença do *ser-aí* do brasileiro original (Viveiros de Castro, 2013, p. 185).

A acusação feita contra os índios brasileiros por Vieira não é de ceticismo, muito pelo contrário. Não se tratava apenas de indiferença ou inconstância, como mostras de incredulidade, mas credulidade absurda, a abertura para aceitar tudo, o que é, na verdade, outra forma de incredulidade. Diante de tamanha indiferença na credulidade, Viveiros de Castro, comentando os apontamentos de Antonio Vieira, mostra que o padre concluiu que não foi por acaso que o apóstolo Tomé foi designado por Cristo para vir pregar no Brasil, uma espécie de castigo para o apóstolo que duvidou.[29] Seria, portanto, um método divino de fazer o apóstolo sofrer com o pecado que ele mesmo havia praticado. O tema *da inconstância dos índios da América "Il selvaggio é mobile"* extrapolou em muito os limites das missões religiosas, bem como, o seu objeto de estudo original: os Tupinambá litorâneos, ou seja, as tribos tupis da costa brasileira. Viveiros de Castro vale-se de Serafim Leite, o historiador dos jesuítas no Brasil, para ratificar tais alegações. Percebe expressões atribuídas por ele aos ameríndios, tais como "deficiência da vontade" e "superficialidade de sentimentos", como reais impedimentos à conversão ao cristianismo. Outros autores são indicados por ele, escritores que falam da "liquidez" da alma indígena: Gabriel Soares de Souza, Alexandre Rodrigues Ferreira e Capistrano de Abreu (Viveiros de Castro, 2013, p. 186). Além desses, diz o referido autor:

> Poderia ter citado Gandavo: "sam mui inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro tudo aquillo que lhes persuadem por dificultoso e impossivel que seja, e com qualquer dissuaçam facilmente o tornam logo a negar

[29] Como vimos, tradições católicas dizem que o apóstolo Tomé realmente esteve no Brasil. O Padre Manoel da Nóbrega refere-se em algumas de suas cartas que os próprios índios diziam que Tomé havia passado pelo Brasil, ensinando-os o evangelho antes da chegada dos jesuítas. Referiam-se a ele como "Sumé". Prova de sua passagem seriam pegadas deixadas miraculosamente em rochas na Bahia (Veja-se HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Casa Forte, 2010, p. 87 – nota).

> [...]" (1576:122; cf. também p. 142, onde a inconstância aparece no contexto da catequese); ou ainda a anedota de Léry que conclui: "voilà l'inconstance de se pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme [...]. (Léry 1578:193-94). Abbeville é o único, salvo engano, a destoar, com um otimismo quase suspeito: "outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado inconstância; mas, são dóceis aos argumentos razoáveis, e pela razão faz-se deles o que se quer. Não são volúveis, ao contrário, são razoáveis e em nada obstinados [...]" (1614:244). Mesmo Évreux, em geral tão simpático aos nativos como o outro capuchinho, bate na tecla: "Ils sont fort amateurs de vin [...] lubriques extrêmement [...], inventeurs de fausses nouvelles, menteurs, légers, inconstants [...]" [Eles são grandes amantes de vinho [...] extremamente lúbricos, inventores de falsas histórias, mentirosos, levianos, inconstantes.] (1614:85). Cf. também a *Crônica da Companhia de Jesus*: "São inconstantes, e variáveis [...] (Vasconcelos 1663:I,103) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p.186 – nota).

Viveiros de Castro explica que as alegações dos jesuítas passaram a ser reconhecidas como traço de caráter ameríndio, ou seja, sua atitude em relação ao mundo, não apenas às coisas relativas à fé. Destarte, a inconstância passou a definir a sua personalidade. Mais do que isso, consolidou-se "como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem" (Viveiros de Castro, 2013, p. 186, 187). Argumenta o referido autor que a historiografia em geral atesta o fato desde Varnhagen, para quem os índios "eram falsos e infiéis; inconstantes e ingratos...", até Gilberto Freyre com sua alegação de que os índios não suportavam o trabalho na *plantation* canavieira, justificando a importação do negro africano. Viveiros de Castro argumenta que Freyre, com sua antropologia racialista, pôs em relevo como quase dicotomia o vigor animal do negro e a preguiça vegetal do ameríndio. No entanto, continua o autor, autores com escrúpulos mais corretos também contrastaram o negro com o índio em termos análogos. Assim:

> [*Os antigos moradores da terra*] dificilmente se acomodavam [...] ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil (Buarque de Holanda 1936:43) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 187).

É certo que a temática das três raças que compõem a cultura brasileira, quando exacerbada, tende a desequilíbrios e particularismos injustificáveis, atribuindo uma característica predominante, como se fosse ingredientes específicos necessários na feitura da massa de povo. Destarte, dos índios os brasileiros teriam herdado a percepção, dos negros o sentimento e dos europeus a razão. Gilberto Freyre, argumenta Viveiros de Castro, atrelou sua visão quanto a tal herança tripartida na concepção das três almas de Aristóteles. Na verdade, Castro vai além, reconhecendo no filósofo grego a possível origem da ideia vegetal atribuída aos índios. Explica, citando a *Metafísica* de Aristóteles, que ali o homem que "não tem opinião própria sobre nada", opondo-se particularmente a aceitar o princípio da não contradição, é sentenciado pelo filósofo como: "não é melhor do que um vegetal". Adiante, na mesma obra, explica Viveiros de Castro, Aristóteles questionará: se tal indivíduo "não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" O *homem planta*, continua Castro, é uma referência ao sofista visto em seu relativismo radical. Portanto, arremata, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá. Por fim, Viveiros de Castro cita uma passagem do *Diálogo da conversão do gentio*: "Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pá* ["sim"], dizem *aani* ["não"]..." (Nóbrega 1556-57: II, 322) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 188).

Aparentemente, o conceito da inconstância ameríndia se cristalizou, no caso brasileiro, na experiência inicial do proselitismo missionário entre os Tupi. Certamente, segundo Viveiros de Castro, é resultado dos elementos preponderantes tomados pelos padres na análise do caráter ameríndio. Não consideravam o entendimento, pois nisso o índio se mostrava célere e arguto. Presavam, acima de tudo, por duas potências da alma, a saber: memória e vontade, vistas pelos missionários neles, sempre fracas e remissas. Assim: "É gente de muy fraca memória para as coisas de Deus" (Pires 1552: I, 323) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 188). Além disso, o grande obstáculo a ser superado não seria uma doutrina inimiga, mas, nas palavras de Antonio Vieira: "as ações e os costumes bárbaros da gentilidade", tais como a antropofagia, as guerras associadas à vingança, a embriaguez, a poligamia, nudez, desconhecimento do princípio de autoridade e a falta de fixação em um território. Segundo Viveiros de Castro, eram peculiaridades rotuladas pelos primeiros missionários como "maus costumes". O referido autor encontra nos escritos de Nóbrega uma possível fonte para o desenvolvimento do contraste entre mármore e murta visto mais tarde em Vieira:

> Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltratavam o matavam luego a quiem les predicava contra sus ídolos, o creían em el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dízen creen, solament la dificuldade está em quitalles todas sus males costumbres [...] lo qual pide continuación entr'ellos [...] y que vivamos com ellos y les criemos los hijos dea pequenos em doctrina y beunos costumbres [...] (1553:I, 452) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 189).

O padre José de Anchieta é mais preciso na enumeração dos entraves:

> Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...] Idem as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição [...] (1584:333) (Apud Viveiros de Castro, 2013, p. 189).

Viveiros de Castro destaca que a estratégia de catequese utilizada era simplesmente o civilizar primeiro, para que a conversão então se tornasse possível. Por isso, a "tática" de começar a instruir a criança longe do seu próprio ambiente se mostrava muito mais eficiente do que tentar transformar o adulto. Não se tratava apenas do anúncio das boas novas, mas de policiar toda e qualquer atitude dos índios. Assim, eram abundantes as reuniões para fixação e educação, verdadeiros meios de sujeição. Como pré-requisitos necessários para a aceitação da fé cristã, primeiro incutiam nos índios a necessária obediência à lei e ao rei. Aparentemente, a evangelização dependia do reconhecimento de impedimentos socioculturais (Viveiros de Castro, 2013, p. 190). Talvez seja reconhecível como traço cultural na cultura brasileira uma tendência a se conformar com a precariedade da situação em que se vive, sem se dispor a qualquer iniciativa que objetive muda-la.

## VIII A MOBILIDADE TUPI-GUARANI

Tudo o que levantamos até o momento quanto às características dos ameríndios, especialmente os tupis-guaranis, será de suma importância para entendermos a mobilidade como colonizadora, a verdadeira portadora da cultura, aquela que a leva em sua bagagem. Conquanto os tupis-guaranis sejam vistos como um todo, são, na verdade, dois troncos de povos. Assim como os tupis, os guaranis também eram móbeis. Por isso, participaram ativamente da *trans*-formação do Brasil.

VIII.1 Os Guaranis

Ainda no século XXI, questões relativas ao parentesco, à procura de locais mais apropriados com disponibilidade de terras, oniricamente estabelecidas em uma cosmovisão peculiar e criativa, são os elementos fundantes da cultura dos ameríndios, povos móbeis que têm nisso característica essencial, visceralmente ligados ao trânsito para serem eles mesmos (Melià, 2007, pp. 12, 13). As migrações, como veremos, tinham como uma de suas causas fundamentais a questão religiosa. Maria Inês Ladeira cita o depoimento de Nimuendaju:

> Em fins do século passado, um certo Ypéy percorreu as aldeias do interior e incitou os Guarani a se prepararem para com ele caminhar até o mar, tão logo ele completasse sua visita a todos os bandos. Gabava-se de que seu tio havia alcançado o *Yvy maraêy* diante dos seus olhos e lhe teria confiado o segredo do caminho para lá. Eu, pessoalmente, nunca cheguei a ver Ypéy, mas muitos bandos me contaram que ele estivera entre eles. Finalmente ele desapareceu, e ninguém soube me dizer que fim teve esse profeta. Seus últimos vestígios se perdem em Mato Grosso (Nimuendaju, 1987, pp. 104, 105 – Apud Ladeira, 2007, p. 65).

Maria Inês Ladeira deixa nas entrelinhas que o desaparecimento "físico" do profeta foi entendido pelos silvícolas como prova de que, de fato, Ypéy não apenas era profeta que conhecia o caminho para o *Yvy maraêy*, como finalmente teria ido para lá (Ladeira, 2007, p. 65). Segue-se outro testemunho de Nimuendaju:

> Em maio de 1912 encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de Guarani paraguaios a apenas 13 km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas... Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste: tamanha era sua confiança no sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero. Aliás, não se podia falar de outro assunto com eles (Nimuendaju, 1987, pp. 105, 106 – Apud Ladeira, 2007, p. 65).

Ao chegarem ao mar, percebendo a impossibilidade de levar a cabo o objetivo da longa jornada – o mar era intransponível –, sobreveio inicialmente o desânimo e o arrependimento do desperdício de tanto tempo e esforço investidos. Todavia, a vontade pela Terra sem Males era de tal ordem, que ainda lamentando o fracasso, já pensavam em se reorganizar para enfrentar o mar. Nimuendaju conta que não pôde detê-los. Saíram novamente em jornada e nunca mais ouviu falar deles (Ladeira, 2007, pp. 65, 66).

Na opinião de Bartolomeu Melià, os Guarani possivelmente representam o grupo indígena das terras baixas da América do Sul, desde a Argentina, alcançando também Brasil, Paraguai e Bolívia, cuja presença é a mais continuada e abrangente até os nossos dias. Desde que o francês Paulmier de Gonneville os descreveu em 1505, quando realizou sua viagem pela costa atlântica, eles têm preservado seu modo de ser e de viver. Há conexão entre sua mobilidade, que não é errância, e a cosmovisão que constrói seu imaginário e seus ideais de vida (Melià, 2007, p. 11). Pelo que temos visto até aqui, isso se torna cada vez mais patente.

A grande maioria dos povos ameríndios que foram encontrados pelos desbravadores quinhentistas na região da bacia platina falava algum dialeto da língua guarani, do mesmo tronco daquelas tribos denominadas Tupi, que habitavam todo litoral brasileiro e grandes extensões dos interiores. Encontra-se relativa unidade linguística entre as tribos que ocupavam as áreas mais meridionais, logo que se adentra o Cone Sul, o que implica também unidade cultural na mesma proporção: "Todavia, a existência de diferentes denominações para os subgrupos regionais, e, talvez, a grande mobilidade espacial, produzindo notável dispersão, são os principais fatores responsáveis pela opinião, bastante comum, de que se trata de outras tantas tribos distintas". Acredita-se, com grande chance de acerto, que houve diferenças culturais acentuadas entre os vários grupos de fala guarani em tempos remotos. No entanto, nos quatro séculos que se seguiram ao descobrimento, apagaram-se quase todas as discrepâncias originais. Certamente, argumenta Egon Schaden, tanto as reduções, que se espalharam pela Bacia do Prata, como as consequências da colonização luso-espanhola, dissolveram as antigas formas comunitárias, provocando reagrupamentos diferentes que tendiam sempre a homogeneização e nivelamento culturais (Schaden, 1974, p. 1). É provável que a destruição e o abandono das reduções jesuítas dos Sete Povos e a expulsão dos Guaranis que habitavam na Banda Oriental do Uruguai ocasionaram certo nomadismo especialmente entre os índios catequizados, compondo o contingente que se deslocou

mais para o Norte, em direção ao planalto catarinense. É fato notório que eram em sua maioria caboclos, isto é, resultado da mistura racial entre o branco e o índio Guarani (Thomé, 2007, pp. 59, 62, 63).

Entre os guaranis que viveram em território paulista no século passado, sabe-se que entre eles estavam remanescentes dos tupis que habitavam nas regiões litorâneas quando para aqui vieram os colonizadores. Estão também ligados aos grupos migratórios, vindos do Oeste, que chegaram sucessivamente desde o primeiro quartel do século XIX. Segundo Egon Schaden, o motivo dos deslocamentos foi o *yvý opá*, ou seja, o fim do mundo, conforme vaticinado pelos chefes religiosos das tribos. Em 1820 chegaram os Tañiguá e os Oguahuíva, e em 1870 foi a vez dos Apapokúva. Em pleno século XX ainda se registrou um movimento migratório, como o ocorrido em 1912. No final do século XIX foi estabelecido um grande aldeamento na região de Itararé, possivelmente em área doada pelo Barão de Antonina. Em 1910 habitavam ali cerca de quinhentos Guarani, que acabaram por se dispersar quase todos. Algumas famílias se deslocaram para as aldeias do Itariri e do Bananal, outras se dirigiram para o Noroeste, atendendo ao convite do missionário Pe. Sabino. O objetivo do religioso era usá-los como apoiadores na pacificação dos Kaingáng do Rio Feio (Schaden, 1974, pp. 4, 5). Quanto a isso, é importante frisar que duas tribos muito significativas do tronco macro-Gê tiveram intenso contato com os guaranis e os tupis na região centro-sul do país. Trata-se dos Kaingang e dos Xokleng. Concordando com o que dissemos, Pierre Clastres informa que a região correspondente aos três estados sulistas recebeu influência indígena não apenas dos Kaingang e dos Xokleng, de ascendência distinta, mas, também, dos Guarani, etnia que deve ser considerada separadamente por suas peculiaridades (Clastres, 1982, p. 67).

No século XX foram percebidas migrações também de Mbüa do Leste paraguaio e Nordeste argentino, que cruzaram os três estados sulistas: Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, chegando até ao litoral paulista. Foram ao menos três grupos. O primeiro chegou por volta de 1924, outro em 1934, e o derradeiro em 1946, também oriundo do sul do Paraguai, região próxima à província argentina de Misiones. Destes três grupos, os dois primeiros já visitaram o Espírito Santo, Minas Gerais e também foram vistos no Araribá. No final do século XX viviam na aldeia do Rio Branco e uns poucos no Espírito Santo. O terceiro grupo, após habitar por algum tempo com os seus nas aldeias do Rio Branco e do Itariri, interiorizou-se em direção ao Rio Comprido, na Serra do Itariri

(Schaden, 1974, p. 5). Teriam as migrações chegado ao fim? Eis a opinião de Egon Schaden:

> Não se pode afirmar que esteja encerrado definitivamente o ciclo das migrações Guarani em direção ao litoral. Ainda em meados de 1947, encontrei no Oeste catarinense, na região de Chapecó, várias famílias Mbüá, que manifestavam a intenção de ir ao litoral, a fim de se reunirem a seus parentes e amigos. Haviam realizado parte da viagem e estavam à espera da ordem divina para levá-la a cabo (Schaden, 1974, p. 5).

Quase setenta anos se passaram desde que Schaden notou reminiscências de deslocamentos. Certamente, em nossos dias tal prática se torna muito mais difícil, não apenas pela aculturação que paulatinamente desgasta as tradições indígenas, como também pelas dificuldades de deslocamentos de grandes grupos e a necessidade de terras para que habitem. Ainda que se desloquem para aldeamentos já existentes, a oportunidade da caça, pesca e coleta há muito se perdeu, tornando qualquer acréscimo de moradores um problema logístico a ser superado.

### VIII.1.1 A Mobilidade e a Dificuldade das Reduções

O objetivo de alcançar os índios com a fé cristã e a implantação daquilo que ficou conhecido como "processo civilizatório" só era possível valendo-se da estratégia de grandes ajuntamentos delimitados em área restrita. Isso foi o que fizeram os jesuítas nas suas famosas reduções. Certamente que a fixação era uma necessidade. Como seria possível deslocarem-se prédios inteiros, tais como igrejas, casas e oficinas? Aquilo que podemos chamar de "urbanização" do modo de vida índio era necessário para que um pequeno número de missionários, cerca de setenta, pudesse doutrinar contingente estimado em cento e cinquenta mil índios.[30] O nomadismo é inimigo da doutrina. Além disso, a grande concentração de naturais da terra era a única forma de autodefesa, contra tribos inimigas e, principalmente, contra hordas de escravagistas espanhóis e portugueses que frequentemente predavam as reduções (Bruxel, 1978, p. 15).

As reduções, embora fruto da boa intenção de muitos, feria profundamente o modo de vida ameríndio. A incisão de um modelo de sociedade católico-europeia fazia sangrar

[30] Número estimado na época de ameríndios que habitavam nas reduções que trabalhavam com os trinta povos espalhados pela Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai, bem como, no Oeste paranaense, catarinense e rio-grandense do Brasil.

profusamente a cultura dos naturais da terra. Imobilizados nas reduções, o ameríndio, que nasceu para caminhar, sentia mais e mais a atrofia e a resultante paralisia de seu modo de vida. Sua conformidade com as reduções era, na verdade, a aceitação de um estado para o qual parecia não haver remédio ou tratamento. Como o enfermo, cuja moléstia o aprisionou a um leito, assim era o ameríndio nas reduções e na escravidão. Certamente, a concepção original dos jesuítas que tiveram os naturais da terra, determinada por sua cosmovisão peculiar, realmente não os ajudou. Muito pelo contrário, causou a sujeição do corpo, da mente e da alma:

> Os índios receberam o jesuíta como a um pajé todo-poderoso, que lhes proporcionaria fartura e bem-estar. Mas ao invés disso, os padres vinham lhes oferecer a salvação extraterrena. A doutrinação pressupunha um entendimento sutil entre padres e catecúmenos. Tornava-se necessário, antes de mais nada, o domínio da língua nativa pelos padres ou do português pelos **aborígenes**.[31] Os valores religiosos que os jesuítas procuravam transmitir aos índios, não encontravam grande ressonância em sua cultura. Ainda assim, o índio, atraído pelo ritual católico, deixava-se catequisar e era batizado aos milhares (Ribeiro, 2001, p. 40).

O nomadismo[32] era, de fato, um dos maiores desafios a serem enfrentados pelos missionários. Arnaldo Bruxel conta que, em 1610, o Pe. Roque Gonzalez dirigia-se para o oeste de Assunção, na região do Chaco. O seu objetivo era cruzar o Rio Paraguai e averiguar a possibilidade de fundar uma redução entre os índios guaicurus, considerados extremamente perigosos pelos espanhóis. Na verdade, relata o autor, o sucesso dos naturais contra os europeus se deveu, neste caso, pela assimilação do cavalo como arma de guerra. Permitia-lhes rápidos assaltos e fugas igualmente céleres. A eles se dirigiam o Pe. Roque, com seu companheiro de ministério, o Pe. Vicente Griffi. Ao contrário daquilo que poderia se supor, foram cordialmente recebidos. Contudo, embora a missão tenha tido um início auspicioso, logo fracassou, exatamente devido à mobilidade dos índios. Nômades por natureza, não suportavam o sedentarismo. Destarte, o sacrifício de alguns anos, sem perceberem avanço na obra, tornou-se injustificável desperdício. Somado à falta de missionários em lugares cujo esforço parecia ser mais vantajoso para a causa, o abandono do trabalho naquela região parecia a única coisa sensata a se fazer.

---

[31] Destaque da autora.

[32] Uso a palavra "nomadismo" por ser o termo empregado pelo autor. Atualmente há certo preconceito, a meu ver, injustificado, com o seu uso, como se fosse naturalmente revestido de conteúdo pejorativo. Entendo-o como termo do mesmo campo semântico de "mobilidade".

Acrescentam-se, ainda, severas dificuldades ecológicas, como a sazonalidade de meio ano de seca, seguida de meio ano de enchente, e as visitas muito indesejadas de pestes de gafanhotos, o que tornavam a agricultura extremamente improvável, um dos pilares necessários das reduções (Bruxel, 1978, p. 15).

O processo de juntar ameríndios em aldeamentos, isolados do contato com colonos e outros silvícolas, sujeitava-os ao governo civil e religioso dos padres. Esse modelo, aplicado pelos castelhanos no Paraguai, foi depois utilizado pelos portugueses no Brasil. Fazia parte do sucesso do empreendimento a pressões imposta pelos jesuítas aos colonos, obrigando-os a negociar apenas com ameríndios cristãos. Tal estratégia atraiu muitos naturais da terra ao catolicismo. É fato que os jesuítas acumulavam a função de governantes temporais nos aldeamentos (Ribeiro, 2001, p. 42). Mem de Sá viu isso como real necessidade:

> Também mandei fazer tronco em cada vila e pelourinho – escreve o governador em um de seus Instrumentos de Serviço – por lhe mostrar (aos índios) que têm tudo o que os cristãos têm, e para o meirinho meter os moços no tronco quando fogem da escola, e para outros casos leves, com a autoridade de quem os ensina e reside na vila. São muito contentes e recebem o castigo melhor que nós (Apud Ribeiro, 2001, p. 42).

Arnaldo Bruxel destaca três tipos de índios nômades que, devido a isso, "escaparam" às reduções: "os 'campeiros', como os charruas, em terras do Uruguai; os 'silvícolas', como os kaingangues, nos matos impenetráveis de Encosta de Serra; e os 'aquáticos', como os payaguás, em suas canoas sobre as águas do Rio Paraguai, ao norte de Assunção" (Bruxel, 1978, pp. 15, 16). Exatamente por serem naturalmente móbeis, jamais se conseguiu aglomerá-los em grandes grupos, o que era básico para a Redução. Uma vez que viviam quase que exclusivamente só no campo, ou só na mata, ou só nas canoas, tinham completa aversão à agricultura. Sem esta, era impossível a vida sedentária, uma necessidade de grandes grupos diante da inevitável escassez da caça e da pesca, devido ao esgotamento dos recursos ambientais na manutenção de numerosos contingentes: "Índios nômades só podiam ser ajuntados em pequenos bandos de poucas famílias. Após prisão temporária com ótimo tratamento, focavam voluntariamente nas

Reduções.[33] Com isso, garantia-se sua fixação ao solo, com maiores possibilidades de organizar-se sua vida, segundo normas e costumes estáveis" (Bruxel, 1978, p. 16).

O referido autor questiona o motivo dos deslocamentos constantes dessas tribos, a quem ele chama "nômades". Reconhecendo que não é questão simples de responder, pergunta: "o nomadismo era imposição do meio ambiente ou a prática de livre opção? Esses índios tornaram-se nômades, porque assim o exigia a qualidade do terreno, ou escolheram tal terreno, porque correspondia a seu gênero de vida?". Sua resposta indica as duas realidades. Opina que eram nômades por sua própria índole, seduzidos pela vastidão exuberante da natureza e seus recursos, mas também devido às adversidades que enfrentavam, especialmente as guerras. Segundo o autor: "os guaranis, mais fortes, possivelmente empurravam a uns para dentro do campo, a outros para dentro do mato, ficando eles mesmos entre o mato e o campo, no lugar mais favorável à agricultura, por sua maior fertilidade" (Bruxel, 1978, p. 16).

É curioso que quando comparamos a conclusão de Arnaldo Bruxel quanto à mobilidade dos índios, com as de Florestan Fernandes, enxergamos forte ponto de contato. Embora o primeiro não destaque a questão da busca da "Terra sem Males", algo básico para a percepção do segundo, a atração pela magnitude da terra é uma das causas naturais e culturais apontadas por Bruxel para os deslocamentos. Ora, não é a Terra sem Males exatamente isso elevado a seu maior ideal? Aparentemente o jesuíta, sem chegar a especificá-la com clareza em sua argumentação, indica uma mesma tendência cultural como básica para os deslocamentos, além dos confrontos sangrentos com outras tribos.

Bruxel enxerga outra categoria de índios, também com base na territorialidade, o que chama de índios semi-sedentários. Segundo ele, os guaranis são conhecidos também por explorarem a caça e a pesca, bem como, como coletores frutívoros e meladores. Contudo, além disso, havia aqueles que praticavam também alguma modalidade de agricultura. Como vimos, plantavam mandioca, batata-doce, abóbora, amendoim e algodão. Temos aí uma tensão causada pelas próprias fontes de recursos, pois umas eram renováveis e outras não. Destarte, enquanto a caça, a pesca e as coletas exigiam frequentes mudanças em função do esgotamento ambiental, impondo a necessidade de novos centros de abastecimento, a agricultura obrigava a permanência mais demorada em um dado lugar. Por causa disso, costumavam mudar para terras agricultáveis depois de seis ou sete anos, dando continuidade, dessa forma, à sua migração periódica: "A abundância de caça

[33] Chama a atenção a descrição do método como uma espécie de domesticação, aquilo que fazemos ainda hoje com animais para que nos aceitem à convivência.

e pesca e a boa terra para a agricultura fez deles uma nação forte, capaz de expulsar outras tribos de seus territórios ou de absorvê-los, sujeitando-os ao seu domínio" (Bruxel, 1978, p. 16).

Arnaldo Bruxel descreve fisicamente o guarani como segue: "era de estatura média, compleição robusta, cabeça grande, rosto largo e ovalado, olhos pequenos e vivos, nariz levemente achatado, dentadura firme e sem cárie, tez bronzeada, barba rala, cabelos pretos e lisos, andar rápido". No entanto, valoriza o autor muito mais suas condições interiores, suas peculiaridades psíquicas e sociais que, segundo ele, favoreceram a vida em Redução e estimularam a conversão ao cristianismo e sua civilização. Destacam-se o interesse pela agricultura, a inclinação ao pertencimento, o senso de liderança incontestável do cacique, a inclinação para arte, e predileção pela imitação (Bruxel, 1978, pp. 16, 17). Certamente é possível pontuar as necessidades que tornavam as reduções um empreendimento viável:

> 1) A agricultura era condição imprescindível à vida em Redução, como fator de sedentariedade e principal meio de subsistência, além de ser importante valor pedagógico.
> 2) O sistema de propriedade e trabalho coletivos, com acentuado espírito competitivo, era tradicional entre os guaranis desde muitos séculos, e fomentava sua unidade.
> 3) Com muito acerto respeitavam os missionários as lideranças naturais, mostrando sempre especial atenção e deferência aos caciques, aos quais reservaram as maiores honrarias. A corte, aliás, seguia esta mesma política: uma cédula real, de 1697, declarava-os "Fidalgos de Castela", com um título de Dom. O governo civil da Redução era exercido por um dos caciques, com o título de "corregedor". Bastava conquistar o cacique, para atrair todos os vassalos, que raramente passavam de 200.
> 4) Souberam os missionários valer-se da paixão dos índios pela arte (Música, conto, dança, pintura, escultura), para atraí-los e conservá-los nas Reduções.
> 5) O dom da imitação permitiu aos índios chegar a um alto grau de perfeição em trabalhos técnicos e artísticos (Bruxel, 1978, p. 17).

No entanto, argumenta Bruxel, conquanto é inegável a posse de tantas virtudes naturais, os guaranis, em sua opinião, ainda estavam muito distantes do cristianismo. Eram comuns entre eles: "a antropofagia, a poligamia, o divórcio, a ociosidade, a imprevidência e a volubilidade, a feitiçaria, as bebedeiras" (Bruxel, 1978, p. 17). A descrição das peculiaridades vistas como nocivas também será pela pena do citado autor:

> 1) De ânimo belicoso e agressivo, os guaranis eram, para tribos menos aguerridas, constante ameaça de dominação ou extermínio, e chegavam, por vezes, segundo o testemunho de missionários, a saciar-se da carne humana, em sinistros banquetes.

> 2) A poligamia era generalizada, mormente entre os caciques. Talvez fosse menos uma questão de sexo que de prestígio, influência e autoridade: Procuravam eles assegurar a afeição e o respeito dos pais e parentes das concubinas, que, às vezes, ultrapassavam duas dezenas. Diferindo o batismo, os padres davam tempo ao tempo, até que a palavra da catequese e o exemplo de caciques morigerados conseguissem persuadir os polígamos a contentar-se com uma só mulher e despedir as outras.
> 3) O adultério podia ser punido com a morte, mas o divórcio se justificava sob qualquer pretexto.
> 4) Viviam os guaranis em despreocupada ociosidade, já que a pródiga natureza nunca lhes deixava faltar o sustento: caça e pesca, mel e frutas silvestres, além do que crescia, com tanto facilidade, em sua rocinha. As mulheres amanhavam a terra, preparavam os alimentos e cuidavam dos filhos; os homens se ocupavam em caça e pesca. Custou muito acostumá-los ao trabalho sistemático, nas roças e oficinas.
> 5) Um grave perigo para a continuidade das Reduções era a imprevidência dos índios, sem muitos cuidados pelo futuro, e sua extrema volubilidade, que passava, inexplicavelmente, do entusiasmo ao desinteresse, assim como do desânimo ao arrebatamento. Para estimular o brio dos caciques, sempre ambiciosos de fama e prestígio, e, por meio deles, educar os súditos para o trabalho, apelou-se para o grande meio pedagógico da competição. Mas era difícil tirá-los de sua morosidade sem aborrecê-los demasiadamente.
> 6) A inveterada feitiçaria poderia ressurgir repentinamente, como uma epidemia, mesmo depois de um século de cristianismo.
> 7) As frequentes bebedeiras só lentamente foram extirpadas com o fornecimento diário de bastante erva-mate a cada família (Bruxel, 1978, pp. 17, 18).

Assim, as muitas virtudes dos guaranis foram intensamente estimuladas e suas inclinações adversas firme e pacientemente corrigidas. Segundo o Pe. P. Cardiel, a inteligência e a perspicácia deles eram latentes na infância, mas embotavam-se na juventude. Por isso, era necessária a supervisão dos padres em todos os trabalhos, única forma de se evitar o colapso econômico das Reduções. Durante todos os cento e cinquenta anos em que as Reduções persistiram, jamais foi dispensada a paternal vigilância sobre os índios: "Tal supervisão não poderia exercer-se sobre 30.000 famílias dispersas, em tribos nômades, mas tornou-se viável e eficaz nas grandes Reduções" (Bruxel, 1978, p. 18).

## IX. A NECESSIDADE DE EQUILÍBRIO SÓCIO-ECOLÓGICO

Embora o que faremos a seguir seja uma análise de populações ameríndias mexicanas, os pontos levantados aplicam-se analogamente aos silvícolas brasileiros. Em sua condição primeva, as populações reconhecidas como "bárbaras" ou "selvagens"

estavam comumente em estado de *equilíbrio* no que diz respeito a seus números. Analogamente aos animais no plano biótico, encontram um frágil equilíbrio na relação com o meio em que vivem. Era exatamente isso o que determinava a densidade da população. Acima de tudo, o fator mais importante é o suprimento alimentar. Um exemplo disso é que na Califórnia, onde há enorme diversidade de climas dentro de uma área relativamente pequena, as populações indígenas se concentraram próximas aos rios encachoeirados que estavam na base das colinas, fornidos de peixes, bem como, nas regiões litorâneas por causa da facilidade da obtenção de alimento no mar. Por outro lado, aos altiplanos e as montanhas mostravam-se sempre pouco povoados. Nas regiões que se tem pesquisado, a densidade demográfica se estabilizou ao máximo nível suportável pela exploração dos recursos naturais. Em outras palavras, equivale a dizer que o contingente populacional se mantinha apenas com os alimentos animais e vegetais de que dispunha o meio, com alguma regularidade no decorrer do ano (Cook; Borah, 1996, p. 9).

Como haveria de se esperar no estudo de grupos populacionais que se mostram tão estáveis, o índice de nascimentos se equilibra com o de mortes. Considera-se como "taxa efetiva de nascimentos" o cociente de natividade de filhos que mostram condições favoráveis de atingir a idade de reprodução. Fato curioso é que em muitas sociedades ágrafas, possivelmente na maior parte delas, o índice de reprodução tem se mostrado efetiva ou potencialmente maior do que os recursos naturais que a área poderia suprir. Por causa disso, é comum o uso de expedientes que visam manter o equilíbrio entre população e meio, tais como métodos rudimentares de contracepção e até mesmo o infanticídio. O cociente de morte entre tais populações mostra certa uniformidade. Se há incidência de mortandade devida a alguma epidemia bacterial ou mesmo por enfermidades parasitárias, por causa da longa exposição, tempo é necessário para que a imunidade atinja o seu máximo. Somam-se ainda as mortes pelo contato com animais selvagens, tais como serpentes, crocodilianos ou mamíferos predadores de grande porte. Ocorrem também, com certa frequência, períodos de escassez de alimentos que podem afetar drasticamente o número de indivíduos do grupo, mas que, geralmente, o simples relaxamento das restrições contraceptivas rapidamente permite restaurar o nível àquilo que se pensa ser o normal. A hostilidade impera no relacionamento com os outros grupos tribais das adjacências. No entanto, depois de estudo minucioso e detido, percebe-se que tais guerras não produziam grande derramamento de sangue (Cook; Borah, 1996, pp. 9, 10).

No entanto, as circunstâncias são novas e inesperadas quando um grupo humano passa a dedicar-se, por um longo período de tempo, à expansão, lançando-se em um projeto de conquista no exterior. A história já testemunhou muitos deles. No início do empreendimento, é inevitável que a população dos naturais da terra, agora conquistada, entre em desequilíbrio que perdura por bom tempo, até que, finalmente, alcance novamente o equilíbrio, não sem profunda reformulação. Todavia, ainda que consiga se reestruturar, geralmente o resultado é o desaparecimento do grupo original, e isso tanto no plano ecológico quanto no genético. Há ainda hoje inúmeras populações locais que estão sofrendo exatamente esse processo de reequilíbrio. Por isso, não é por acaso que muitos dos problemas mais espinhosos que enfrenta o México, tanto sociais quanto políticos, estão diretamente ligados a eles (Cook; Borah, 1996, p. 10).

A dinâmica da reação àquilo que vem de fora dos grupos originais parece determinar uma pauta básica, encontrada comumente com apenas variações de locais em praticamente todos os povos primitivos. Relativamente aos números e ao tempo, discernem-se duas fases. A primeira é a declinante ou primária; a outra é a de recuperação. A primeira tem início com a perturbação primeva, o decréscimo da população, até que seja extinta ou até que alcance um contingente populacional mínimo sem extinção. No segundo, o período de recuperação tende ao reestabelecimento dos números de indivíduos e costumeiramente com uma alteração qualitativa da raça (Cook; Borah, 1996, pp. 10, 11).

Na fase inicial, o decréscimo da população comumente se dá pelo aumento expressivo da taxa de mortalidade. Pode ser que haja ou não, simultaneamente, uma baixa na taxa de natalidade (Cook; Borah, 1996, p. 11).

Analisando os povo ameríndios do Brasil segundo esta ótica, nota-se, portanto, que o equilíbrio necessário para que sobrevivam na terra, envolve as necessárias condições ecológicas, exigindo terras de plantio, caça, pesca e coleta. A mortandade por doenças, guerras e predação animal tem que ser estabilizada pela taxa de natalidade. É certo que todo desequilíbrio trará a reorganização das relações sócio ecológicas, reduzindo a população a um contingente que favoreça novamente um balanço entre as forças que incidem diretamente no fator de sobrevivência dos grupos. Por essa simples análise, percebe-se nitidamente o impacto desestabilizante que a chegada dos portugueses causou nas sociedades dos que já habitavam a terra, significando, praticamente, o fim do mundo deles.

## X. SOCIEDADES GUERREIRAS: CAUSAS DE MOBILIDADE

Os tupinambás mostravam grande coesão e unidade de língua e civilização material, mas com inúmeras divisões que originaram diversas nações que guerreavam ferozmente entre si. Conquanto cada nação tivesse um nome que a designasse, todas eram conhecidas como tupinambás: "Na realidade, porém, tal designação, que semelhantes indígenas se davam a si mesmos, historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no Recôncavo do Rio de Janeiro, na região da Bahia e na Província do Maranhão". Segundo Alfred Métraux, é precisamente dessas três tribos tupinambás que temos o maior número de documentos (Métraux, 1979, p. xxxiii).

Os povos tupis, dentre eles, as diversas tribos tupinambás, eram caracterizados pela marcha para a guerra. No entanto, eram povos que não se fixavam permanentemente, antes, estavam sazonalmente em marcha enfrentando as tribos que encontravam pelo caminho. Há exemplo na África de tribos guerreiras, que travavam guerras também entre si, a exemplo dos tupinambás, mas que detinham território fixo. Isso mostra que a mobilidade, como consequência da necessidade por terra, não é fator suficiente para justificar a guerra.[34]

---

[34] É interessante uma comparação com os Nuer. Embora sejam culturas bastante diferentes, igualam-se em vários aspectos. Formam uma intrincada estrutura de tribos localizadas ao sul do Sudão e na Etiópia. Elas se dividem em vários níveis. Para o melhor entendimento, os maiores seguimentos são chamados de primários, que são ainda divididos em secundários e terciários. Este último é composto de várias aldeias, formadas de grupos domésticos de parentesco. Embora tal povo seja organizado em impressionante complexidade de divisões, estas não são motivadas por, e não resultam, estratificação. O motivo é não haver na sociedade Nuer a centralização de poder. Aparentemente, a unidade do grupo é garantida nas tensões causadas pelas suas diferenças, pela identidade distinta de cada grupo, como nomes diferentes e específicos em um território comum. As diferenças são vistas em seu nível mais intenso nos violentos conflitos que caracterizam aquela sociedade. Paradoxalmente, parece que o relacionamento entre os diferentes grupos e coalisões era garantido pela guerra, momento quando a segmentação provoca a fusão. Percebe-se nisso, como o conflito entre os diferentes grupos de identidade provoca alianças e contra alianças nas sociedades. Quanto menor o grupo, maior a coesão entre eles, menor a extensão de terra habitada. Geralmente, os grupos eram cristalizados em torno dos clãs predominantes. As alianças entre os grupos eram determinadas por interesses e afinidades, entre os quais podemos destacar a relação de parentesco e a necessidade de aumentar o poder das tribos menores. O atrito serve, de alguma forma, de fator de equilíbrio: "é nesse conflito de valores rivais dentro de um sistema territorial que consiste a essência da estrutura política" (Evans-Pritchard, 2008, p. 160). O valor tribal é relativo, uma vez que é determinado por conjunturas específicas de interesse. O que pode ser classificado como uma tribo hoje, amanhã poderá ser duas, dependendo das relações estruturais assumidas pelo grupo. Por ser uma sociedade baseada em grupos independentes, há ênfase na individualidade dos grupos. A cooperação é uma raridade entre eles, excetuando-se as coalizões para guerras. Os grupos políticos só podem ser divisados na instabilidade de relações. Obviamente, não há estruturas fixas. Uma peculiaridade de uma sociedade "unificada" pelos atritos, é que quanto mais for oportunizado o contato entre os membros de um segmento, maior será a tensão da oposição gerada. O seu ápice está naquilo que se convencionou chamar "vendeta". Esta era um tipo de lei, uma instituição tribal, que poderia ser aplicada, tão-somente, quando se reconhecia uma infração, pois era o dispositivo legal para se alcançar o ressarcimento. Neste caso, era através da luta que se constituía a justiça social. Nesse modelo de sociedade estribada em parentesco e que tem na violência o meio de

X.1 A Importância das Armas

As armas eram para as tribos tupinambás, em extensão, a todas as tribos tupis, algo que se revestia de enorme importância sociocultural. Povo que tinha na guerra sua principal prática, as armas se constituíam meio para a própria vida, algo que viabilizava e garantia a existência. Elas possuíam o poder da vida e da morte, de determinar a vida àqueles que as possuíam e a morte para os inimigos. Elas eram honradas, como o ibirapema, o tacape executor nas cerimônias de canibalismo. Símbolos eternos de poder, as armas compunham o dia-a-dia dos tupis.

Florestan Fernandes argumenta que as armas são, na verdade, instrumentos físicos de combate. É por meio deles que grupos inimigos decidem em batalha o destino militar da guerra. Assim, conquanto "guerra" e "armas" sejam coisas e conceitos diferentes, não há como entender um sem o outro. O referido autor organiza as armas dos Tupinambá conforme o uso. Baseando-se na teoria dos poderes militares, a classificação é bastante simples: "1) armas de fogo (ou de tiro, num sentido mais amplo); 2) armas de choque; 3) armas de mobilidade; 4) armas de proteção". Seguindo a opinião de Turney-High, concorda com a aplicação dessas categorias às armas dos chamados "povos primitivos". Chama-nos a atenção a "mobilidade" (Fernandes, 2006, p. 39). Não há guerra sem movimento. Na falta de qualquer "cavalaria" ou qualquer outro meio de locomoção animal ou mecânica, o próprio homem assume o papel de "arma de mobilidade".

> Lembro, porém, que em determinadas sociedades de determinados níveis de civilização, como a dos tupinambá, as "armas de mobilidade" são os próprios homens. O organismo humano realiza, então, as operações essenciais de deslocação no espaço, de aproximação dos inimigos e de complementação "militar" das armas de tiro e de choque, executadas em outras sociedades por meio da utilização técnica de animais ou de engenhos de guerra (Fernandes, 2006, p. 39).

A guerra foi, sem dúvida, um elemento basilar na contribuição tupi no caminho de *trans*-formação do Brasil – as armas, "foices" que abriam caminho. Antes de partir

---

equilíbrio e ressarcimento, a vingança não é algo meramente fruto da emoção, mas uma obrigação social. Assim, para evitar a completa dissolução dos grupos, como que implodidos por vendetas intermináveis, surgiu a necessidade de um mediador, alguém que pudesse intermediar a disputa entre a família do assassinado e o assassino, estabelecendo a devida retribuição. Este era o chefe "pele de leopardo". Procurava-se resolver as disputas, para não ocasionar a vendeta, embora, o assassino necessitasse, por longo tempo, de cuidados redobrados, a fim de não ser atacado e morto por vingança. As vendetas, por serem ocasionadas na relação direta entre famílias, evitavam o envolvimento de grupos maiores e a eclosão de guerras

para guerrear, os tupinambás consultavam o *paygi* que, via-de-regra, orientava-os a prestarem atenção aos sonhos que teriam nas noites seguintes. Se contemplassem em algum sonho um moquém no qual estavam sendo assados os corpos de seus inimigos, então partiriam para o combate totalmente destemidos. No entanto, se observassem o contrário, isto é, se vissem seus próprios corpos sendo grelhados, tal imagem significaria muito mau presságio, pesada advertência para se evitar aquela guerra. No entanto, tratando-se de presságio positivo, preparavam, então, um *cauim*, em que todos os homens participavam. Em meio a danças, agitavam o maracá e suplicavam ao instrumento sagrado o favor da captura de muitos prisioneiros. Antes de se colocarem em marcha, estabeleciam rota retilínea até determinada distância da aldeia inimiga. Tal prática simbolizava o compromisso de não retroceder jamais à empreitada (Métraux, 1979, pp. 149, 150). No entanto, ainda assim, não significa que a guerra era irrevogável:

> Os tupinambás só se arrostavam à guerra quando estavam certos da vitória. Chegados ao território rival, tornava-se de importância máxima não negligenciar o mínimo sinal de pressagiamento. Na véspera do combate, o chefe da expedição concitava os companheiros a tomar especial cuidado aos sonhos. Antes de dormir, dançavam todos mais uma vez, agitando o maracá; nessa ocasião, o cacique exortava-os a ter sonhos felizes e, no dia seguinte, depois de mandar preparar refeição, convocava os guerreiros mais reputados a contar-lhe, cada um de per si, os resultados. Bastava que algum deles tivesse visto as choças da aldeia inimiga para que isso fosse considerado como vitória certa. Finda a discussão, recomeçavam todos a dançar, de maracá na mão (Métraux, 1979, p. 150).

No entanto, se encontrassem um jaguar, se ouvissem um uivo, se topassem com cobra, se vissem determinadas espécies de aves, qualquer avistamento de algo considerado mau agouro, poderia pôr fim imediato à empreitada. (Métraux, 1979, p. 150).

As armas de tiro dos tupinambás eram o arco e a flecha. Como é peculiar à própria capacidade da arma, era utilizada basicamente no combate à distância. Não era empregada apenas para alvejar o inimigo. Poderia ser utilizada também como "míssil", levando carga incendiária, no caso, flechas em chamas, bem como, poderia conduzir carga de "gases nocivos". Os arcos eram maiores do que aqueles utilizados pelos europeus. Para a ponta da flecha, poderiam usar: a) apenas a "afiação" de madeira rija fixada na ponta da haste, com cerca de um pé e meio de comprimento; b) um retalho de bambu cortado em forma de ponta com aproximadamente um pé e meio; c) grandes espinhos de peixe bastante

pontiagudos do tamanho de um dedo mínimo, amarrados na ponta; d) o dente de um tubarão ou o ferrão de uma arraia. As técnicas bélicas surpreendem até hoje. A habilidade de um guerreiro permitia-lhe flechar o olho de um pássaro em pleno voo. Os "gazes nocivos" eram de pimenta, provocando mal-estar imediato e desorientação no inimigo. As flechas incendiárias tinham o objetivo de negar ao adversário qualquer possibilidade de aquartelamento ou refúgio, obrigando-os ao contato direto, ao combate corpo-a-corpo por meio das armas de choque. Destas, a principal e preferida era o tacape, algo semelhante a uma clava, utilizada no combate direto e também como ferramenta ritual nas cerimônias de canibalismo. Geralmente o punho era enfeitado com plumas e outras ornamentações. Quanto às armas de defesa, eram basicamente de dois tipos: o escudo, para proteção individual, e a paliçada, para proteção grupal. A "música" também tinha sua função bélica. Usava, especialmente o tambor e uma espécie de corneta que tocavam principalmente no momento do assalto (Fernandes, 2006, pp. 41, 42, 43, 49, 53). Havia uma estética na guerra. Gastavam, às vezes, todo um dia exibindo seus inimigos e os insultando para, mais tarde, caírem em um corpo a corpo feroz (Ribeiro, 1992).

X.2 A importância do tempo

O tempo era medido pelos Tupinambá estritamente através de lunações, algo que lhes dava a oportunidade de estabelecer uma unidade de tempo próxima ao nosso mês. Era assim que acontecimentos importantes e a própria idade eram medidos. Em um diálogo, por exemplo, poderia se dizer que nasceu há tantas luas ou que há tantas luas aconteceu o dilúvio. Percebe-se a eficiência do sistema de marcação temporal dos Tupinambá especialmente pela comparação feita por Abeville, chegando às seguintes conclusões:

> 1) o movimento do sol, de um trópico ao outro e vice-versa, dava-lhes uma noção de tempo correspondente ao ano europeu; 2) a delimitação das épocas de chuvas e de ventos ou do tempo dos cajus, dava-lhes uma noção de tempo correspondente ao mês europeu; 3) os movimentos da estrela *seichu*, que aparecia antes das chuvas para desaparecer em seguida, davam-lhes um conhecimento empírico do interstício, ou seja, do tempo decorrido de um ano ao outro; 4) pela correlação entre as fases da lua e os movimentos das águas, obtinham uma nova noção de tempo (Fernandes, 1963, p. 89).

O conhecimento da regularidade dos fenômenos naturais para marcar tempos e épocas tinha importante função social entre os Tupinambá. Florestan Fernandes demonstra isso por dois exemplos: a sacrifício ritual e a guerra. No primeiro caso, uma

vez que decidissem manter o prisioneiro vivo por algum tempo, era necessário especificar a data de sua execução. Isso era feito do seguinte modo: quatro ou cinco luas, por exemplo. Um colar era colocado no pescoço da vítima com um número determinado de uns frutos que tinham formato arredondado. Forma análoga para o mesmo objetivo era computar as luas por meio de pequenos colares, igualmente colocados no pescoço da vítima. Assim, cada lua que se ia, tiravam um dos frutos do colar ou um colarzinho do seu pescoço. Ao chegar à última unidade, todos os preparativos já estavam prontos e o prisioneiro, então, era sumariamente executado. Quanto à guerra, ela só ocorria com hora marcada. Seu tempo era especificado com antecedência, uma exigência imposta pelos muitos preparativos necessários. Havia um conselho de chefes que determinava quais seriam as condições do ataque e quando se daria. Neste caso, contariam as luas. No entanto, outro recurso para datação também era utilizado. Podiam fazer uso, como ponto de referência, a tempo da ocorrência de acontecimentos naturais, como a piracema ou a colheita, bem conhecidas entre eles (Fernandes, 1963, p. 89).

## X.3 Estranho, logo, inimigo

Os tupinambás, povo que entrou em contato mais direto com os europeus, eram brasis que se dedicavam, antes de mais nada, à guerra e à festa. Aziz Ab'Saber argumenta que a função social da guerra entre os tupis assumia importante papel em face do seu caminhamento ao longo de grandes espaços. Por onde passavam, os tupis-guaranis deixaram nomes para os acidentes, para as faces das escarpas, para os rios e para as regiões. Certamente, os tupis são excelentes exemplos da vida que se experimenta ao longo de uma linha, como diz Tim Ingold. Por isso, o colonizador, quando aqui chegou, encontrou um país que já possuía referências deixadas pelas marchas desses povos (Darcy, 1992). Os tupinambás imprimiram seu legado na *trans*-formação do Brasil. Estavam sempre preparados para o combate, pois, de fato, poderia ocorrer a qualquer momento. Todo grupo vivia sob constante ameaça do ataque inimigo: “embora a frequência dos ataques fosse maior nas zonas fronteiriças, onde os tupinambás e seus inimigos se viam forçados a partilhar territórios contíguos, tudo indica que esta perspectiva se enquadrava entre os assuntos e os acontecimentos rotineiros da vida tribal”. O estranho sempre era inimigo. Por isso, qualquer encontro ocasional convertia-se em situação de combate. Daí os homens andarem sempre aparelhados para a luta. Ainda que o objetivo do ataque de uma expedição guerreira estivesse traçado, se avistasse

inesperadamente um grupo de inimigos no caminho, imediatamente mudava de alvo, uma espécie de "presa de oportunidade". Era "questão de honra" guardar as mulheres quando estivessem cuidando das hortas ou escolta-las em qualquer tarefa que demandasse entrada na floresta. Defendiam-nas ferozmente. As trocas fortuitas com tribos inimigas não raro eram ocasiões para luta ou para ciladas, quando matavam muitos adversários e aprisionavam outro tanto: "A regra estabelecida nessas ações como ideal de comportamento guerreiro e como modelo da conduta masculina pode ser formulada da seguinte maneira: em nenhuma circunstância favorável deveriam permitir que um inimigo conservasse a vida ou a liberdade pessoal" (Fernandes, 2006, pp. 58, 59).

> Se por ventura um inimigo se apresentasse em um grupo local e fosse recebido como hóspede, depois do ritual de recepção lacrimosa[35] e depois de esclarecida a sua procedência, aprisionavam-no inapelavelmente, destinando-o ao sacrifício ritual. Em tais casos, apenas os grandes pajés, que gozavam da faculdade de *trânsito-livre*, conseguiam muitas vezes escapar com vida. Como "ponto de honra", os tupinambá afirmavam aos europeus que os inimigos jamais deveriam ou poderiam ser poupados. Todos os meios técnicos conhecidos e todas as situações de combate que conduzissem a esse objetivo pareciam-lhes legítimos; o essencial consistia em aprisionar, sacrificar e ingerir ritualmente o maior número possível de inimigos (Fernandes, 2006, p. 59).

Curiosamente, mesmo depois de recebido e de se tornar conhecido na aldeia, não era poupado do ritual canibal. Aparentemente, uma vez inimigo, sempre inimigo.

## X.4 A Função da Guerra

Os tupinambás "colonizavam" a área que ocupavam por meio de pequenos grupos que se espalhavam pelo seu território. Tais aldeamentos mantinham relações de guerra constante com os inimigos que habitavam faixas consideradas lindeiras. Florestan Fernandes enumera vários atritos cultivados pelos tupinambás:

> A ampla cadeia de ódios e antagonismos intertribais abrangida por estas relações é referida por todas as fontes acessíveis; assim, na região do Rio de Janeiro-São Vicente, eram seus inimigos: os tupiniquim, os

[35] "Quando um estrangeiro chegava a uma aldeia tupinambá, dirigia-se diretamente para a oca de seu hospedeiro. Ali entrando, sem dizer palavra, estendia-se na rede, aonde acorria todo ou, pelo menos, parte do mulherio da maloca na qual se achava acolhido. Essas mulheres, ajuntando-se em torno do hóspede, abraçavam-no, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acocoradas diante dele, caíam em choro. De permeio com os soluços, as referidas damas dirigiam ao hóspede arengas ditas em tom de cantinela (em prosas trovadas) e cujo sentido merece ser acuradamente examinado, pois constituem estas o único indício capaz de sugerir a significação de tão curioso costume" (Métraux, 1979, p. 157).

> tabajara, os carijó, os guianá, os timiminó, os karajá, os maracajá e os goitacazes; na Bahia, são indicados como seus inimigos: os tupiniquim, os tupiná, os tabajara, os caeté, em certas áreas, inclusive em virtude da associação com os brancos, também os aimoré (e, através dos amoipira, considerados um ramo dos tupinambá, os ubirajara e os maracá; na região do Maranhão-Pará, seus inimigos seriam: os tremenbé, os tabajara, os caeté, os potiguar. Os tupinambá que viveram na ilha dos Tupinambaranas tiveram relações com grupos tribais designados nas fontes como "guayazis", "mutaius", "curiatós", "andirazes" e "maraguazes"; o caráter dessas relações continua obscuro, embora se saiba que alguns desses grupos tribais se submeteram à força aos tupinambá ou foram, juntamente com outras tribos, por eles desalojados (Fernandes, 2006, p. 60).

No mar também se fazia a guerra. As flotilhas tupis integravam cerca de cem a cento e vinte canoas. Em poucos dias, venciam a distância que separa Bertioga da baia de Guanabara.

A poesia, a música, a dança e o vinho permeavam toda a vida social dos tupinambás. No entanto, a mais honrada atividade dos tupinambás era mesmo a guerra. Entre eles próprios, como já dissemos, a convivência era pacífica e amistosa. No entanto, temos asseverado que o trato para com seus inimigos era implacável. Deve-se compreender que havia ética na guerra. Se um inimigo caía sob o poder de alguém, este que o aprisionava tocava-lhe com a mão no ombro e dizia: "faço-te meu escravo". A fuga era impensável. A condição de cativo passava a ser assimilada como derradeira. É certo que o prisioneiro tupinambá estava preparado para ser devorado fisicamente. Todavia, não moralmente: não seria marcado pela covardia (Ribeiro, 1992).

Florestan indica duas hipóteses a serem testadas quanto ao papel da guerra na sociedade tupinambá: a) estaria ligada ao plano biológico, integrada àquilo que pode ser considerado como "luta pela vida"? Ou b) era a guerra uma decorrência de necessidades vitais tornadas parte de sua cultura? Tais questões serão respondidas à frente.

### X.4.1 O mestre animal

É certo que havia na guerra o que pode ser chamado de "plano animal". Os tupinambás gostavam de observar os animais para imitar suas táticas de emboscada. Algumas das estratégias de combate deles era, portanto, inspirada na relação presa-predador, o que pode ser percebido igualmente pelo seu resultado: o canibalismo. Os tupinambás acreditavam que havia alma nos animais, assim como nos seres humanos. De certo, diretamente ligada a isso está a própria vingança. Não apenas os homens se

vingavam em guerra sem fim, mas também os animais. Sabe-se que o guerreiro capturado, destinado aos banquetes de canibalismo, buscava sua "tranquilidade" na certeza da vingança que inevitavelmente viria. De igual nodo, assim como a alma do ser humano era extremamente perigosa quando separada do corpo, a mesma letalidade era atribuída à alma do animal, após sua morte: "A vindita da alma do jaguar podia ser particularmente temível, exigindo a prática de cerimônias especiais no sentido de apaziguar a cólera legítima da fera" (Métraux, 1976, p. 150, 151). É certo que não caçavam jaguares, mas por vezes, viam-se obrigados a mata-los quando acidentalmente ficavam presos em suas armadilhas. Morto o animal, realizavam cerimônias parecidas com os banquetes canibais, chegando a ornamentar a carcaça com braceletes. Então, gritavam, pedindo à alma do animal que não se vingasse, especialmente das crianças, pois não fora a intenção deles mata-lo. Dele, ficam apenas com a pele (Métraux, 1979, p. 151).

De certa forma, transferiam o conhecimento obtido no plano animal na "luta pela vida" diretamente às relações humanas. Muitos dos nomes que eram aplicados a si tinham origem animal. Florestan Fernandes faz referência à narrativa de Hans Staden que observava o chefe Cunhambebe comer carne humana e ouviu-o dizer: "Jauará ichê", ou seja, "sou um jaguar". A crença de que se absorvia as habilidades daquilo que se comia incluía homens e animais. Portanto, evitavam a todo custo se alimentar de animais que se mostravam de alguma forma lentos ou lerdos, pois na avaliação deles eram atributos negativos (Fernandes, 2006, pp. 60, 61).

### X.4.2 Canibalismo

Como vimos, os prisioneiros que os tupis faziam em suas campanhas eram sacrificados e devorados. Era o momento máximo da vida da aldeia, a sua grande festa. O cativo era lavado à aldeia de seu amo. As mulheres e crianças eram aquelas que primeiramente gritavam, dançavam e batiam. Cobriam o corpo da vítima com cinzas e raspam-lhe as sobrancelhas. Preso, recebia uma índia que assumia o papel ritual de "esposa", que o servia, inclusive sexualmente. Quando tudo estava pronto, o dia da festa era anunciado. Os índios conduziam o prisioneiro para juntos festejarem: bebiam e se divertiam. No dia seguinte, antes do raiar do sol, todos já se encontravam acordados e bem-dispostos, cantando e dançando envolta da ibirapema, o tacape executor. O prisioneiro estava amarrado com a muçurana, uma grossa corda ao redor de todo o corpo.

A seguir, aquele que vai executar a vítima tomava o tacape e dizia: “Quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos”. Respondia-lhe o que havia de morrer: “Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me”. Então, o prisioneiro recebia o golpe mortal na nuca, de modo que lhe saía a massa cefálica. Imediatamente, as mulheres carregavam o corpo para o fogo que permitia a raspagem da epiderme, assumindo o corpo coloração esbranquiçada. Tapavam-lhe a saída retal. A esposa provisória do prisioneiro chorava um choro ritual em honra ao falecido. O corpo era, então, cortado em pedaços e assado. As vísceras eram dadas às mulheres que as cozinhavam, fazendo com o caldo uma “papa” que chamavam “mingau”. Depois de dividirem toda carne entre eles, retornavam cada um à sua própria casa, levando o seu quinhão. O matador se recolhia em sua rede durante dias. Sem participar do banquete, ele tinha a necessidade de digerir o ato da morte. Assim, as coisas do mundo retomavam os seus lugares e a vida voltava à normalidade (Ribeiro, 1992).

Jean De Léry, testemunha ocular quinhentista, informa que os Tupi mostravam verdadeiro apreço pela antropofagia, a ponto de a carne humana ser considerada real alimento, apreciada especialmente pelas velhas índias, mas ainda ligada à mística de se adquirir as qualidades do guerreiro morto (Léry, 1980, p. 198).

> Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher (já disse que a concedem a alguns) coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositalmente curto pranto porque essa mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço. Em seguida, outras mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que já vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e os espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carniceiro de nossa terra ao esquartejar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam carniça aos cães para torna-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes (Léry, 1980, pp. 198, 199).

Pode-se concluir que há, também, outro princípio que rege o canibalismo: certa paridade entre o homem e o animal. Na mitologia indígena, o animal pensa e fala como homem. O animal é visto, em alguns casos, como ser superior, como é o caso quando os

xamãs buscam "transformar-se" em animais, visando o poder para derrotar o espírito contra o qual lutam (Almeida Jr., 2011, p. 98). Já vimos que os ameríndios consideravam que os animais também tinham alma. No entanto, aparentemente, ao invés de elevar os animais a um patamar humano diferenciado, atribuindo a eles igualdade superior, a paridade se dava no rebaixamento, nivelando homens e animais no mesmo mundo natural. Colocando isso de outra forma, ao invés do animal ascender à posição humana, parece que o que realmente acontecia era que o homem se rebaixava à condição animal. Destarte, assim como em qualquer cadeia alimentar, um predador tem o direito natural de matar e devorar sua presa, que são os animais mais fracos e vulneráveis, também o homem, natural da terra, o fazia em relação àqueles que pudesse caçar, não distinguindo ser humano e animal. Portanto, no melhor estilo silvícola, nos relacionamentos entre tribos inimigas predominava a "lei da selva". No entanto, diferente do animal que não pode se gloriar da caça, o pode o homem. Isso estabelece gradação na predação: quanto mais difícil a presa, maior a força e a coragem do guerreiro. A conclusão lógica é que não haveria glória maior do que predar e comer o guerreiro inimigo, exatamente a prática dos ameríndios brasileiros.

### X.4.3 Guerreiros e Predadores

Embora haja ligação visceral entre o guerreiro, sua adaptação ao meio natural e a aplicação de conhecimentos obtidos na luta dos os animais à luta contra os humanos, tal relação não pode explicar as origens materiais da guerra na sociedade tupinambá. Trata-se, apenas, de um dos elementos culturais que não só viabilizavam, mas também impulsionavam as hostilidades. Aparentemente, o status de "guerreiro" e o de "caçador" coexistiam na personalidade masculina do "homem adulto (*avá* ou *tujuáe*). Não nos esqueçamos que, quando um grupo de guerreiros saia ao combate contra inimigos, ele estava literalmente caçando. No estilo dos animais e dos hábeis caçadores, espreitavam a vítima, procurando surpreendê-la em emboscada. Desde que partiam de suas aldeias, o fazem já com a ideia fixa de capturar inimigos para comê-los. A carne humana, embora não fosse reconhecida como uma das fontes principais de alimento, é difícil supor que não compusesse o cardápio regular dos tupis, ainda que subsidiariamente.

O treinamento do guerreiro começava na mais tenra infância, pelo ensino da caça. Note-se que, neste caso, as habilidades guerreiras se iniciavam como resultado direto das

formas tribais de socialização (Fernandes, 2006, p. 62). Pelo que foi posto até o momento, Florestan Fernandes destaca duas inferências básicas:

> 1) os tupinambá aplicavam os conhecimentos desenvolvidos no decorrer da competição com outras espécies animais; no plano biótico, às relações com os representantes da mesma espécie; 2) a *situação de luta* tendia para uma definição cultural do antagonista penetrada de representações e de valores mágicos, quebrando assim de certo modo a distinção entre "seres humanos" e "animais". Por isso, como consequência das formas de adaptação ao meio natural circundante (compreendido este inclusive os organismos vivos, da mesma espécie ou não, empenhados em relações competitivas), é inegável que a guerra representava, para aqueles aborígenes, uma extensão da "luta pela vida" no plano estritamente biológico (Fernandes, 2006, p. 62).

Falando-se da primeira hipótese, é indiscutível que, uma vez que era vital a adaptação ao mundo natural em relacionamentos simpáticos e sinérgicos, ou não, com todas as espécies, incluindo a sua, a guerra se inseria como elemento central de sobrevivência para os índios, uma necessidade da "luta pela vida" no nível estritamente biológico. Na batalha, ainda que aparelhado para guerra com suas armas "artificiais", incorporava a condição de predador, o caçador que persegue a presa. Por isso, também é inegável que algo do guerreiro estava envolto no "plano animal". No entanto, seria exagero acreditar que a guerra existe entre os tupinambás, ensejada pelo aprendizado animal. A transferência das "táticas animais" e mesmo algo de sua ferocidade nos combates não é suficiente para explicar a origem da guerra entre tais ameríndios (Fernandes 2006, p. 63).

## X.5 Cultura de Guerra

Passemos à segunda hipótese ventilada acima, a saber, se havia necessidades vitais que pressionavam os tupinambás à guerra respaldadas por sua própria cultura. Seguem-se vários elementos culturais que são apontados como possíveis causas da guerra. Desde já, adiantamos que todos eles se ligam às motivações da guerra. No entanto, estamos atrás daquela causa maior e predominante, que conjuga todos esses elementos em uma única estrutura cultural lógica. Levantam-se várias hipóteses, a partir dos relatos dos escritores quinhentistas. Primeiramente, a) existe a possibilidade de a guerra ser resultado da disputa

de território.[36] Segundo Florestan Fernandes, apenas um autor apresenta tal possibilidade, quando aborda a forma de vida dos índios amazônicos. Mesmo assim, sujeita tal prática ao canibalismo. É verdade que ficará provado que realmente há ligação entre a guerra e a terra, mas sobre bases mais amplas que explicam a necessidade do combate. Em segundo lugar, b) levanta-se a possibilidade da necessidade/desejo pela pilhagem.[37] Certamente, não se pode negar que os índios praticavam, até com alguma regularidade, o saque a outras tribos. Anchieta e outros autores relatam tal prática (Fernandes, 2006, p. 64). No entanto, dentro da peculiaridade "coletora" dos aborígenes, isto parece estar mais ligado ao oportunismo do que um método deliberado ou fator fundante da própria guerra. Destarte, se em um deslocamento notavam a oportunidade de se beneficiar de seus inimigos, eles certamente o fariam. Por isso:

---

[36] Contrastando novamente com a experiência dos Nuer, percebemos real apego à terra. Embora fixos, a guerra era uma realidade constante. Como povo pastoril, estavam fixos em territórios, o que limitava, assim, a mobilidade deles aos limites da região em que habitavam. Fator digno de nota é que toda tribo Nuer possuía um nome que não designava apenas os seus integrantes, mas também a área que ocupava. Destarte, todas possuíam um território específico e defendiam, assim, seus lugares determinados de construção, pasto, reservas de águas e suprimentos de peixes. As divisões entre seções adjacentes de tribos contíguas eram estabelecidas por grandes faixas de terra devoluta ou grandes rios. As seções tendiam a se movimentar em direções opostas nas épocas de seca. Havia clara noção de pertencimento e identidade dos membros de uma tribo por habitarem a mesma região. Daí compreende-se que tal sentimento dava-se também pelo apego à terra como território. Assim, em alguns diálogos, faziam questão de exaltar sua própria terra e gente, enfatizando sua lealdade, enquanto se referia com desdém para as demais: "Os membros de uma tribo têm sentimento comum com sua região e, portanto, para com os demais membros. Esse sentimento evidencia-se no orgulho com que falam de sua tribo enquanto objeto de sua lealdade, na depreciação jocosa de outras tribos e na indicação de variações culturais em sua própria tribo como símbolos de sua singularidade. Um homem de uma tribo vê os habitantes de outra como um grupo indiferenciado de comportamento, enquanto vê a si mesmo como membro de um segmento de sua própria tribo" (Evans-Pritchard, 2008, p. 132).

[37] Os Nuer também saqueavam aldeias rivais. Curiosamente, seu sistema político incluía seu "relacionamento" com os Dinka, seus tradicionais inimigos. Tribos de ambos os povos constituem segmentos dentro de um único sistema, de forma análoga à organização de segmentos de uma mesma tribo nuer. O trato social entre eles é de hostilidade, cuja maior expressão é a guerra. Os Dinka são entendidos como inimigos dos Nuer desde tempos imemoriais. São semelhantes quanto aos aspectos ecológicos, cultura e estrutura social, de forma que um dos povos pode ser facilmente absorvido pelos outros: "quando a oposição de equilíbrio entre um segmento político nuer e um segmento político dinka se transforma num relacionamento onde o segmento nuer torna-se totalmente dominante, resulta uma fusão e não uma estrutura de classes". Nos mitos de origem, a inimizade com os Dinka já se fazia presente. Na verdade, são tais mitos que dão aos Nuer não apenas o "direito", mas o dever, de atacar e pilhar os Dinka. Assemelham-se à história de Esaú e Jacó. Conta-se que os Dinka e os Nuer eram filhos de Deus, que prometeu ao primeiro dar sua velha vaca e ao outro um jovem bezerro. O Dinka, aproveitou o véu da noite para ir ao estábulo e, imitando a voz do Nuer, tomou o bezerro. Assim que Deus descobriu o engodo, ordenou ao Nuer que pilhasse o Dinka, como vingança, até o final dos tempos (Evans-Pritchard, 2008, p. 138). Tal mito não explica, tão-somente, as relações políticas entre os dois povos, mas tornou-se como uma espécie de reflexo de suas características fundamentais de comportamento. Enquanto os Nuer prezam por atacar os Dinka e tomar-lhes o gado pela força, estes são conhecidos como ladrões e matreiros, roubando ou trapaceando para aumentar seu gado. Assim: "Lutar, como criar gado, é uma das principais atividades e um dos interesses dominantes de todos os homens nuer, e atacar os Dinka por causa de gado é um dos passatempos prediletos" (Evans-Pritchard, 2008, pp. 138, 139).

> A pilhagem, segundo me parece, tinha no sistema econômico tupinambá reduzidíssima importância. É provável que entre os direitos dos captores se encontrasse o de posse dos bens pertencentes aos cativos. Mas, isto como consequência da ideia segundo a qual existiria uma ligação íntima entre a pessoa e as coisas por ela possuídas, e não em virtude da exploração econômica das atividades guerreiras (Fernandes, 2006, p. 65).

Em terceiro lugar, levanta-se a hipótese da guerra tendo como objetivo principal c) o aprisionamento para a antropofagia. Certamente, há praticamente unanimidade nas fontes quinhentistas, mostrando que a captura para o sacrifício ritual estava no cerne da guerra. No entanto, que não passe despercebido, que este era o seu verdadeiro "motor", não o mero desejo de comer carne humana. Segundo Florestan Fernandes, apenas Carvajal, dentre as fontes escritas, que testemunhou a antropofagia entre índios do Amazonas, declara que faziam guerras para comer seus inimigos. No entanto, arremata Florestan: "A precariedade desta explanação é tão perceptível que dispensa comentários" (Florestan, 2006, pp. 65, 66). A quarta hipótese averigua a possibilidade de serem d) as guerras motivadas pela simples vingança.[38] Essa é, inescapavelmente, a explicação dada

---

[38] As vendetas eram muito presentes na sociedade nuer e muitas vezes também eram causas geradoras de guerras: "As vendetas constituem uma instituição tribal, pois podem ocorrer apenas quando se reconhece que houve uma infração à lei, já que constituem o modo pelo qual se obtém o ressarcimento. O temor de provocar uma vendeta é, com efeito, a mais importante sanção legal dentro de uma tribo e a principal garantia da vida e da propriedade de um indivíduo. Se a comunidade de uma tribo tentar vingar um homicídio contra a comunidade de outra tribo, segue-se uma situação de guerra intertribal, mais do que uma situação de disputa e não há modo de resolver a questão por arbitramento" (Evans-Pritchard, 2008, p. 162). Há mortes constantes entre os Nuer devido à sua muita inclinação para as lutas. É incomum encontrar algum homem já de certa idade que não tenha alguma cicatriz de clava ou lança. As causas para os combates são das mais variadas envolvendo disputas de gado bovino ou caprino, agressões a membros da família, adultério, direito sobre a água na estação da seca, disputas sobre pasto, tomar emprestado algum utensílio ou objeto de dança sem a prévia autorização do dono. A briga começa imediatamente ao sentir-se ofendido, o que é acentuado pelo fato dos Nuer serem muito sensíveis e se ofenderem com facilidade. Não há autoridades a quem se possa recorrer no caso de dano ou injúria, o que torna como único expediente o desafio a um duelo, que tem que ser aceito. Não há qualquer outra forma de solucionar uma disputa. A coragem do indivíduo é sua única proteção diante da agressão. O desafio só será ponderado e talvez evitado quando questões de parentesco ou a posição etária causarem algum constrangimento ao recurso das armas. Para o Nuer não é comum pedir algum conselho quanto a qualquer querela, o que também torna um conselho não pedido imediatamente ignorado. Desde a mais tenra infância, as crianças são instruídas pelos mais velhos a resolverem os problemas através da luta. Elas crescem considerando a habilidade do combate a maior realização a ser alcançada, bem como, a coragem a maior virtude a ser cultivada. Quando uma luta entre integrantes de aldeias diferentes é iniciada, todo homem adulto deve tomar sua lança e participar dela. Não terminará enquanto não julgarem haver um número suficiente de vidas perdidas. Por saberem disso, os Nuer só incentivam tais combates se estiverem muito raivosos. Caso contrário, não hesitarão em recorrer ao chefe da pele de leopardo ou aos anciãos procurando alguma intermediação (Evans-Pritchard, 2008, pp. 162, 163). Quando há um assassinato, logo que os parentes do morto tomam conhecimento do ocorrido, procuram a melhor ocasião de matar o assassino: "a vingança é a obrigação mais coercitiva entre parentes paternos e constitui a epítome de todas as suas obrigações". Era considerado grande vexame não procurarem, por todos os meios, vingar a morte de seu parente (Evans-Pritchar, 2008, pp. 163, 164): "Um homicídio não diz respeito somente ao homem que o cometeu, mas também a seus parentes ágnatos próximos. Há mútua hostilidade entre os parentes de ambos os lados e estão proibidos – sob pena de morte, que inevitavelmente caberá àqueles que cometerem a infração – de comer e beber uns com os outros ou dos

pela grande maioria dos cronistas. Segundo Florestan Fernandes, Gandavo foi o primeiro a estabelecer a relação direta da guerra com a vingança:

> e assim a guerra que agora têm uns contra os outros não se levanta na terra por serem diferentes em leis nem em costumes, nem por cobiça alguma de interesse: mas porque antigamente se algum acertava de matar outro, como ainda agora algumas vezes acontece (como eles sejam vingativos e vivam como digo absolutamente sem terem superior algum a que obedeçam nem temam) os parentes do morto se conjuravam contra o matador e sua geração e se perseguiam com tão mortal ódio uns aos outros que daqui veio dividirem-se em diversos bandos, e ficarem inimigos da maneira como agora estão (Gandavo Apud Fernandes, 2006, p. 66).

Fernandes, ainda seguindo a narrativa de Gandavo, explica que a vingança se daria como punição ao responsável derramando-lhe o sangue com êxito fatal. Se não fosse possível alcança-lo, que matassem então sua parentela próxima. Gandavo também deixou claro que sem nenhuma intenção de ganho ou desposo os índios iam buscar seus inimigos à grande distância. Assim, ficam excluídas da motivação social da guerra tanto qualquer diferenciação interétnica como o benefício econômico. De igual forma, suas palavras excluem o canibalismo real. Também, analisando os escritos de Jean De Léry, fica claro que o motivo para a guerra não era a "conquista" de terras, uma vez que havia muita, nem mesmo o saque ou resgate de prisioneiros. O huguenote afirma que, na verdade, eles próprios confessavam que tinham como motivação a vingança, por pais e amigos que foram presos e comidos. O calvinista francês ainda diz que a vingança estava arraigada no coração deles. Isso era parte integrante da própria vida dos índios brasileiros, não apenas dos tupinambás. Léry conta uma conversa que teve com uma índia maracajá, quando se nega a ir com ele para a França, preferindo criar seu filho entre os seus e depois vingar-se dos tupinambás. Florestan Fernandes diz que, além de Léry, também Abbleville, Thevet e Nóbrega vão pelo mesmo caminho de Gandavo (Fernandes, 2006, pp. 66, 67).

Pelos diálogos rituais que se davam entre executor e vítima, argumenta Florestan Fernandes, temos a chance para analisar e confirmar criticamente aquilo que foi registrado pelos escritores quinhentistas. Extraído da obra de Hans Staden, temos: "sim, fala o

---

mesmos pratos e vasilhas, mesmo que seja na casa de um homem que não seja aparentado a nenhum dos lados. Essa proibição cessa depois que o gado foi pago e os sacrifícios foram feitos, mas os parentes próximos de ambos os lados não comerão uns com os outros durante anos, até mesmo durante uma dou duas gerações, por razões sentimentais. 'Um osso (o morto) está entre eles'. De fato, todos os Nuer reconhecem que, apesar dos pagamentos e dos sacrifícios, uma vendeta continua para sempre, pois os parentes do morto jamais cessam 'de ter morte em seus corações'" (Evans-Pritchard, 2008, p. 165)

matador, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos" (Staden Apud Fernandes, 2006, pp. 68, 69). Florestan junge à fala outra ocorrência, quando um grupo de sobreviventes de uma emboscada levada a cabo pelos tremembé. Todos mostraram tremenda indignação, especialmente mães e mulheres, que entre gritos e choro exigiam vingança. O que se conclui é: "de fato, a vingança constituía o principal fator da guerra na sociedade tupinambá. Aliás, a veracidade e a consistência da 'interpretação' a que chegaram, predominantemente, os cronistas, foram postas em relevo mesmo pela investigação científica, nos estudos de Métraux e do autor deste trabalho" (Fernandes, 2006, p. 69).

> Durante os combates, os tupinambás visavam sobretudo à captura de prisioneiros, denunciando antecipadamente essa intenção ao conduzirem consigo cordas enroladas em torno do corpo. Após a luta preliminar, à distância, que durava algum tempo, os guerreiros de ambos os campos precipitavam-se uns contra os outros, cada qual esforçando-se por desarmar o seu adversário e aprisioná-lo vivo. Um homem, só, raramente conseguia esse objetivo se não era auxiliado por seus correligionários. Sendo a captura do inimigo uma façanha rigorosamente individual, a regra mandava que o prisioneiro pertenceria àquele que primeiro o tivesse tocado; mas como, no ardor da peleja, nem sempre era fácil saber a quem cabia tal honra, irrompiam, muitas vezes, querelas assaz violentas. Para resolver amigavelmente a contenda, decidia-se, frequentes vezes, executar sem demora o prisioneiro e dividir sua carne pelas pessoas componentes da expedição. Sucedia, entretanto, que o chefe da tribo, de quem dependia o guerreiro vencedor, esforçava-se por fazer prevalecer seus direitos, declarando que o capturado devia ser conduzido, vivo, à aldeia, para que as mulheres pudessem vê-lo e celebrar o fato com o *cauim* da revanche (Métraux, 1976, p. 114).

## X.6 A Guerra não tinha um fim em si mesma

Florestan Fernandes fala ainda da importância de averiguar o papel exercido pelo rapto de mulheres e pelos bens mágicos e religiosos no estabelecimento da guerra. É certo que a noção de guerra que tinha os europeus e os conceitos a ela relacionados, tais como "quadros geográficos", "limites nacionais" e guerras de conquista, estavam longe de explicar as razões das guerras tribais entre os ameríndios. Segundo o referido autor, a guerra na sociedade tupinambá não constituía um fim em si mesma. Os autores quinhentistas e seiscentistas a percebiam como um meio através do qual os aborígenes buscavam algo culturalmente determinado. Para chegar a tal conclusão é necessário aguçar a percepção na tratativa da seguinte questão: a vingança que exigia o

derramamento de sangue era algo contido nos ideais coletivos de retribuição, ou havia outras variáveis interagindo em sua determinação, especialmente questões ligadas à adaptação ao meio natural em que habitavam? A resposta, segundo Florestan Fernandes, deverá mostrar se a eunomia da tribo era meramente reequilibrada na retaliação ou se a própria retaliação se ligava a outras necessidades sociais permanentes.

X.6.1 Questões ecológicas

Devemos entender que a regra basilar que rege o sistema econômico tupinambá é a "autoprodução", ou seja, tratava-se de economia de subsistência.

> A acumulação de utilidades e a troca desempenhavam, naquela economia tribal, um papel muito limitado, alcançando acanhadíssimo desenvolvimento. Por isso, a satisfação das necessidades materiais, incluindo-se entre elas tanto a alimentação quanto a proteção dos organismos, dependia direta e estreitamente, no sentido mais literal possível, dos "recursos da natureza". Semelhante dependência articulava, em uma teia de relações adaptativas, de caráter competitivo, tanto os seres vivos, indiscriminadamente, uns aos outros, quanto os diferentes grupos humanos (tribos), que partilhavam de uma mesma posição na biosfera. Graças às informações deixadas pelos cronistas, sabe-se que a essa teia de relações adaptativas ligavam-se: a) um padrão espacial de distribuição no meio físico dos grupos locais e das unidades sociais inclusivas (as tribos), a que se integravam; b) uma forma de apropriação dos recursos naturais definida socialmente, a qual corresponde a composição morfológica das sociedades aborígenes. Assim, não só cada unidade tribal distinta possuía o domínio sobre uma porção determinada de territórios, mas ainda os grupos locais que constituíam essas unidades precisavam circunscrever espacialmente suas atividades extrativas e hortícolas, de modo a evitarem as incursões aos "nichos" dos demais grupos locais solidários. Os dados disponíveis mostram que estas incursões podiam se tornar perigosas, no caso de se defrontarem bandos pertencentes a grupos tribais inimigos (Fernandes, 2006, p. 71).

Cálculos estimados sobre os tupinambás que viviam na ilha do Maranhão sugerem que era necessária em média uma área de aproximadamente 45 $km^2$ para manter um grupo local. Certamente, tal dado não é em nada conclusivo, pois cada região especificará a relação dos recursos naturais com a necessidade da população a ser sustentada. Possivelmente, a área que ocupavam originalmente fosse bem maior, pois à época da pesquisa, os tupinambás já haviam sido "apertados" no norte do país como consequência da colonização. De qualquer forma, sugere algo bastante importante, a saber, que o "intercâmbio com a natureza" não era praticado de forma ilimitada, bem como, que a relação de competição constante no plano biótico forçosamente impunha a satisfação de

suas necessidades vitais a proporções bem definidas. Certamente, a avaliação sociológica do modelo econômico tupinambá deixa claro que "ele funcionava enquanto subsistiam condições favoráveis ao aprovisionamento normal de recursos pela coleta, pela caça ou pelos trabalhos hortícolas, como parte e no seio da estrutura social dos grupos locais" (Fernandes, 2006, p. 72).

Contudo, o dinamismo de tais adaptações precisa ser analisado. A ocupação empreendida pelos tupinambás e outros povos ameríndios era "predatória", tendendo sempre a esgotar os recursos naturais da área em que habitavam. Como consequência direta da contínua exploração, em determinado espaço de tempo, todos os recursos naturais, ou que poderiam ser explorados, começavam a se mostram insuficientes para a manutenção vital do povo: "Isso significa, em outras palavras, que as populações aborígenes destruíam o equilíbrio biótico, exaurindo os recursos naturais disponíveis nos nichos ocupados (é o que alguns especialistas designam com a expressão "ocupação destrutiva" e outros com o termo "devastação")." Devido ao fato de não disporem de conhecimento e tecnologia que lhes dessem a possibilidade de renovação do meio em que viviam, e também, como isso não era necessário para a sua sobrevivência, os ameríndios facilmente se deslocavam para novos locais, restabelecendo, dessa forma, o equilíbrio biótico. Destarte, o que costumeiramente foi designado "nomadismo" entre os índios brasileiros foi, na verdade, movimentos migratórios dessa espécie, pelos quais alcançavam na adaptação as condições favoráveis de subsistência (Fernandes, 2006, pp. 72, 73). Quando havia qualquer ruptura no equilíbrio biótico, a eunomia dos grupos locais que compunham uma unidade tribal poderia ser afetada particularmente ou em conjunto, gerando dois tipos de movimentos migratórios:

> Em primeiro lugar, deve-se considerar as migrações e a fixação em novas áreas situadas dentro da mesma porção de território sujeitos ao domínio de grupo local ou de grupo tribal. Em segundo lugar, deve-se considerar a invasão de territórios pertencentes a outras tribos. Nestes casos, à invasão podiam suceder-se fenômenos de sucessão, com o deslocamento parcial ou total dos primitivos grupos de população (Fernandes, 1963, p. 100).

O primeiro tipo de migração era marcado pela sazonalidade, ou seja, ocorria periodicamente. Já o segundo, só era realizado quando a privação de elementos vitais ameaçava se tornar permanente. Isto se dava não apenas pelo esgotamento por causa da exploração da própria tribo, mas poderia haver também o concurso de outros grupos

humanos. Algo que exemplifica isso com clareza é o fato de que os brancos colapsaram completamente o equilíbrio interno das sociedades ameríndias com as quais travaram contato. Tais agrupamentos aborígenes assumiram como condição "normal" a disnomia.[39] São evidentes as consequências da disputa da mesma biosfera por grupos diferentes. Quando os recursos naturais se mostravam insuficientes, o que se via, então, é que uns agrupamentos acabavam por deslocar outros ou simplesmente tomavam com exclusividade os nichos mais cobiçados: "Os sucessivos movimentos demográficos dos tapuia, tupiná e tupinambá, na Bahia, descritos por Gabriel Soares, ilustram cabalmente esta explanação" (Fernandes, 2006, pp. 73, 74).

Pelo que já temos visto, argumenta Florestan Fernandes, uma vez que a guerra fazia parte do sistema tecnológico tupinambá, percebe-se, assim, qual a ligação entre os fenômenos analisados e a guerra.

---

[39] No caso dos Nuer, é notório que os únicos fatores que podem fazer com que seções se desloquem de suas terras são questões climáticas e guerras. Neste caso, o exemplo da seção primária *yol* na região Gaajok é excelente ilustração. Os *yol* travavam feroz combate contra os *nyayan*, ao mesmo tempo que os Gaagwang guerreavam contra os *reng* e *kang*. Havia aproximadamente meio século que as seções primárias da tribo Gaajok: *laang* e *wangkac* travaram demorada contenda, bem como, foram registradas guerras entre as seções *yol* e *wangkac*, quando *yol* sagrou-se vitoriosa porque ajudada pela tribo gaagwang. Diante da fragosa derrota, os *wangkac* se transferiram para o sul, a região ribeirinha do rio Pibor. No entanto, não encontraram ali a tranquilidade de buscavam. Logo foram atacados pelos *Turk*, uma espécie de tribo islamizada, o que lhes impôs nova mudança, agora para o norte, de volta ao lugar onde primeiramente habitavam (Evan-Pritchard, 2008, p. 156). Aparentemente era principalmente a derrota nas guerras que causava migração, mas não para lugares distantes, antes dentro dos limites de terras conhecidas. "Havia uma luta feroz entre a divisão *gai* da seção primária *gaagwong* e duas outras divisões da mesma seção, a *kwoth* e a *bor*, cujas linhagens dominantes originam-se da mesma mãe. As divisões *kwoth* e *bor* foram derrotadas e emigraram para o sul, fixando-se em Kwac, na região dos *rengyan*. A mesma divisão *gai* também teve uma disputa com a divisão primária *reng*, depois do que se mudou para território *karlual*. Houve numerosas outras lutas na tribo gaajak. Num tempo, a tribo gaajok toda vivia na margem esquerda do Bahr-el-Ghazal e sua atual extensão na margem direita é consequência de migrações que se seguiram às disputas" (Evans Pritchard, 2008, p. 157): "Houve tempo em que toda tribo leek se aglomerava à margem direita do Bahr-el-Ghazal. No entanto, duas de suas seções primárias, a *cuaagh* e a *deng* que habitavam a oeste do Gany entraram em guerra contra a terceira seção primária, a saber, os *keunyang* que moravam a leste daquele rio. Quando derrotados, cruzaram o Bahr-el-Ghazal e se estabeleceram em sua margem esquerda" (Evans-Pritchard, 2008, p. 157). As migrações estão ligadas aos constantes conflitos entre os seguimentos, seções e grupos maiores, bem como, a questões sazonais já assimiladas ao calendário anual nuer. No entanto, essa estrutura calcada em necessárias facções e alianças não pode ser explicada apenas por questões ecológicas, tais como peculiaridades do meio ambiente, modo de subsistência, precárias comunicações, tecnologia rudimentar e parco suprimento alimentar. Toda segmentação política dos Nuer deve-se, de fato, a ser fundamental à sua estrutura social (Evans-Pritchard, 2008, p. 159). Em outras palavras, cremos ser possível dizer que todas as facções e suas guerras decorrentes estão intrinsecamente ligadas à sua própria cultura. Nas tribos de maior tamanho, é claramente percebida uma unidade formal, isso a partir dos próprios segmentos que a constituem, mas pode, todavia, haver pouca coesão prática. É certo que o valor tribal é afirmado, mas os relacionamentos internos podem chocar-se diretamente com a unidade maior, uma vez que se preza, acima de tudo, pela lealdade local dentro da tribo. Na opinião de Evans-Pritchard, "é nesse conflito entre valores rivais dentro de um sistema territorial que consiste a essência da estrutura política". Deve-se entender que as tribos nuer se organizam fortemente na distribuição territorial, e as relações no interior das tribos, entre tribos e com os estrangeiros são padronizadas em dados comportamentos através dos quais seus valores são expressos. Por mais paradoxal e estranho aos nossos olhos que possa parecer, quanto mais próximos são os membros que compõem segmentos distintos, mais intensa será a oposição entre eles (Evans-Pritchar, 2008, pp. 160, 161).

> De fato, que sublinham tais dados senão que a guerra constituía um dos instrumentos por meio dos quais os tupinambá, como as demais sociedades aborígenes, preservavam o equilíbrio biótico? Basta que se examine o papel desempenhado pelas atividades guerreiras nos dois tipos de movimentos migratórios acima discriminados para que se compreenda isso. No decorrer da análise precedente insisti com frequência sobre a contribuição de desequilíbrio biótico para o desencadeamento dos movimentos migratórios. Entretanto, a ruptura pura e simples do equilíbrio biótico seria insuficiente para explicar o fenômeno. Por si mesma, ela nem poderia desencadear as migrações nem garantir o seu alcance ou o seu grau de sucesso; ela representava o que a maioria dos especialistas preferiria designar como uma "condição" das migrações. Segundo as descrições disponíveis, o fator ativo seria de natureza social. Os ideais coletivos levavam os tupinambá a respeitarem os padrões de comportamento legados por seus antepassados, quanto à necessidade de mudanças periódicas, embora reconhecendo nelas outras vantagens, ou a aspirarem à terra sem males. Mas, tanto a possibilidade quanto a eficiência dos movimentos coletivos então realizados repousavam sobre uma base material. Esta concentrava-se principalmente, graças às condições dinâmicas da adaptação, no sistema guerreiro tribal (Fernandes, 2006, p. 74).

Tais conclusões são importantíssimas para a nossa argumentação. Fica evidente o quanto a guerra desempenhava papel preponderante para a recolocação de populações na biosfera. Assim, por exemplo, os tupinambás desterraram os tupinás do litoral da Bahia. Estes, haviam feito a mesma coisa com os tapuias antes. No entanto, a invasão tupinambá provocou nova dinâmica nos ajustamentos quanto à ocupação. Análogo foi o deslocamento dos tupinambás para a região amazônica. Todos os grupos tribais que se levantaram contra eles foram chacinados ou se tornaram subservientes, cedendo obrigatoriamente seu território. As marchas tupinambás também eram decorrentes de messianismo, na busca da Terra se Males, o paraíso terreno que garantiria abundância inesgotável e vitória contra todos os inimigos (Fernandes, 2006, pp. 74, 75).

Florestan Fernandes argumenta que a conquista de novas posições na biosfera por meio da guerra não explica totalmente a função desta no sistema tecnológico tribal. Uma vez estabelecidos em um território, os tupinambás, ainda assim, incursionavam contra outros povos que frequentavam a região lindeira e que, de certa forma, competiam por recursos. Assim, fique bem claro: mesmo sem precisarem de recursos adicionais, por estar bem supridos, os tupinambás ainda assim atacavam outros grupos tribais. Por isso, explica o referido autor, aparentemente, as *invasões* (ocasião em que tomavam território de outros grupos) quanto as *incursões* (quando apenas atacavam tribos circunvizinhas) estavam intimamente subordinadas às mesmas necessidades adaptativas: "Em outras palavras, a

guerra possuía uma função definida na organização ecológica das comunidades aborígenes, tupinambá inclusive, interferindo por isso nas condições de competição intercomunitária e no estabelecimento do equilíbrio biótico" (Fernandes, 2006, p. 75). Isso fica ainda mais claro à luz da organização das comunidades ameríndias. A característica predominante da ocupação é o esgotamento dos recursos, o que eleva e acirra a competição entre os grupos no plano biótico. Tal sugere duplo desenvolvimento na organização das comunidades ecológicas analisadas, que são os grupos locais, bem como, as "constelações ecológicas" que formam. Por um lado, havia a relação de dependência quanto ao domínio tribal exercido sobre os territórios. Sem isto, não teriam condições mínimas de mobilidade segura, vitais para o usufruto do meio físico e para deslocamentos comuns feitos por indivíduos. De igual modo, tal estabilidade é o que garantia a organização da defesa do grupo e da exploração dos recursos naturais necessários. Por outro lado, o fato de serem predadores naturais do meio ambiente, impunha-lhes a necessária ocupação transitória, tempo que levaria o esgotamento dos recursos. Em virtude disso, os ameríndios estruturavam-se exatamente para o advento dessa circunstância. Internamente, estavam acostumados à mobilidade, preparados para os movimentos periódicos de dispersão. Sua cultura dava o suporte ideal para a disputa de territórios que se encontravam dominados por outros grupos tribais. Assim, os dois meios pelos quais se dava a organização ecológica resultam situações específicas que, na cosmovisão tupinambá, só poderiam ser resolvidas por meio da guerra. Esta era a única forma de estabelecer o equilíbrio biótico: a manutenção dos nichos já ocupados ou conquistando novos espaços.

> Entretanto, é preciso que se assinale o seguinte: segundo esta interpretação, o sistema guerreiro dos tupinambá não preenchia, por si mesmo, a função ecológica indicada. Ela emergia, por assim dizer, espontaneamente, das relações adaptativas dos seres humanos, resultantes da forma assumida pela competição dos grupos locais tupinambá entre si e com os grupos locais integrados a unidades tribais inimigas (Fernandes, 2006, p. 76).

Certamente, o sucesso alcançado na competição no plano do grupo biótico entre as comunidades ameríndias era diferente em cada grupo. Ao menos em teoria, todas unidades tribais tinham a chance de ser bem-sucedidas tanto nas incursões a partir de um território fixo, quanto nas invasões que implicavam mudança. Quanto aos tupinambás, podem ser ditas duas coisas: a) o testemunho daqueles que entraram em contato com eles mostra que habitavam área sempre próxima a tribos inimigas e sempre em guerra

permanente. Além disso, b) em face de colonização portuguesa do Brasil, estavam em plena dispersão, invadindo e se fixando em áreas ocupadas por outros grupos indígenas. É importante reparar que foi o contato com os brancos que desequilibrou a relação simbiótica entre as aldeias que habitavam próximas em áreas contíguas, intensificando muito a mobilidade diaspórica dos tupis, originalmente concentrados na costa brasileira: "Isso quer dizer que, na realidade, algum fator se introduzia na determinação do equilíbrio biótico; os resultados da competição nem sempre eram os mesmos para todas as unidades tribais em presença, pois os tupinambá ilustram concretamente o contrário". Os tupinambás estavam *no topo da cadeia alimentar*, por assim dizer. Alcançaram total supremacia na relação com os demais grupos indígenas. Não pode ser dito que isso se deva a estratégias de guerra, pois seu sistema guerreiro era comum, o mesmo dos demais povos. A única saída é localizar e isolar o fator determinante na adaptação tupinambá ao meio natural que, de alguma maneira, dava a eles vantagem no emprego de seu sistema guerreiro (Fernandes, 2006, p. 78).

Nas palavras de Florestan Fernandes:

> A análise do padrão ecológico de organização e de distribuição espacial das comunidades aborígenes em competição mostra que tal fator era a dominância. Devido à economia de subsistência e por causa da predação do meio, a competição tendia à simbiose nos relacionamentos entre as unidades ecológicas, ou seja, os grupos locais. É certo que havia também a competição destes entre eles mesmos no interior das unidades tribais, não apenas com aldeias inimigas: Mas a segregação deles em nichos próprios, dentro dos quais deviam ser extraídos os recursos necessários à subsistência das populações correspondentes, dava origem a um padrão ecológico de ocupação do meio em que a interdependência das partes repousava no interesse básico comum de conquistar ou de manter o domínio sobre determinada porção de territórios. Ao contrário do que acontece em outras organizações ecológicas, a interdependência das unidades solidárias não nascia, portanto, do cruzamento e da convergência das atividades econômicas globais. Cada grupo local, deste ponto de vista, constituía uma unidade autônoma: no entanto, articulava-se e dependia das demais unidades ecológicas solidárias, para a conquista ou na preservação do próprio nicho. A dominância difundia-se, pois, pelas unidades ecológicas; cada uma desempenhava um papel ativo na conservação ou na apropriação de territórios. Isto não significa, porém, condensação da vida "na periferia" ou no "limite externo" da organização ecológica. Se as incursões guerreiras dos inimigos visavam de preferência aquelas unidades isoladamente, tal coisa ocorria em virtude da própria difusão da dominância pelas unidades do sistema: para solapar a posição da "constelação ecológica" era indispensável atingir vigorosamente as suas partes. Doutro lado, dois exemplos mostram como os tupinambá reagiam, quando tais incursões ameaçavam destruir o seu domínio territorial sobre certas áreas geográficas: as forças dos grupos locais

> solidários eram reunidas e atiradas contra os perturbadores do equilíbrio biótico (Fernandes, 2006, pp. 78, 79).

Como resultado daquilo que tem sido disposto descortinam-se três situações concretas. A primeira delas é a) o movimento diaspórico que alcança pleno sucesso. O exemplo desse tipo ocorre quando os tapuias foram desalojados pelos tupinás na Bahia, para serem posteriormente expulsos pelos tupinambás. Depois de desterrarem os tapuias, os tupinás se fixaram. Após alguns anos de luta contra os antigos habitantes da terra, finalmente conseguiram o pleno domínio. Foram os senhores inquestionáveis da área por muitos anos. No entanto, como era de se esperar, para manter o domínio da terra, foi necessária a guerra constante contra os tapuias, que haviam se deslocado para o sertão. O equilíbrio biótico estabelecido com a prevalência dos tupinás só foi quebrado com a chegada dos tupinambás. Souberam da fartura da terra e desceram das áreas d'além do São Francisco, em direção à Bahia, conquistando e simultaneamente expulsando os tupinás, saqueando e destruindo aldeias e roças, matando todos os que podiam. Foi assim que os tupinás se viram literalmente forçados a abandonar a região e se interiorizar no sertão. Depois destes, se defrontaram com os tapuias, que haviam se fixado na hinterlândia, fronteiriços ao antigo território usurpado. Foram compelidos ainda mais para o interior. Nisso temos uma mostra de toda reorganização ecológica e a alteração da supremacia depois da invasão tupinambá. A área foi redistribuída sob um novo padrão de dominância (Fernandes, 2006, pp. 79, 80).

A segunda situação, a saber: b) movimentos diaspóricos bem-sucedidos parcialmente, repousa no exemplo dos amoipiras em área continental do São Francisco. Os índios chamados por esse designativo compunham o contingente tupinambá que invadiram a área habitada pelos tupinás. Eles tiveram que combater grupos locais tapuias, rastreando-os até a região do São Francisco. Simultaneamente, outros grupos dos tupinambás atacavam os tupinás na região litorânea da Bahia. Quando conseguiram desterrar os tupinás, os tupinambás que lutavam na região do São Francisco viram-se cercados de inimigos: os tapuias e os tupinás. Percebendo o insucesso iminente do enfrentamento, contentaram-se em atravessar o São Francisco e se estabelecer por ali. Claramente, não houve triunfo completo da empreitada tupinambá. No entanto, resultou lograrem dominância em área suficiente para sua sobrevivência, ocupando uma posição ecológico vista como satisfatória (Fernandes, 2006, p. 80).

A terceira situação, c) estabelecimento da competição depois da fixação em nova área, pode ser notada primeiro com os tupinás, quando tomaram a terra dos tapuias, como

também com os tupinambás, devido às escaramuças com ambas as tribos. Nos dois casos, a permanência do território conquistado teve a exata duração da capacidade de revidar com êxito aos ataques. Portanto, "a conservação da posição ecológica conquistada dependia da preservação do padrão de dominância estabelecido na competição com as demais 'constelações ecológicas' no período da invasão". Tal se dará "através das incursões guerreiras, feitas de modo permanente e recíproco por bandos armados pertencentes aos grupos locais inimigos em competição" (Fernandes, 2006, p. 81).

Baseando-se em relatos especialmente de Hans Staden, Florestan mostra como as rotas guerreiras dos tupinambás, interrompidas apenas temporariamente por causa dos brancos, foram restabelecidas para preservar a supremacia contra seus inimigos, os tupiniquins, aliados dos portugueses. Assim:

> Verifica-se, portanto, que as incursões guerreiras, contribuindo para preservar o padrão de dominância criado nas relações adaptativas dos tupinambá com o meio (inclusive os demais ocupantes humanos): 1) ligavam-se à necessidade de conservar posições ecológicas conquistadas; 2) prendiam-se à necessidade de garantir a autonomia de movimentos, não só dentro dos territórios dominados, mas num sentido mais amplo, de modo a assegurar-lhes a iniciativa na escolha seja da época propícia ao abandono de posições ecológicas esgotadas, seja da direção das "rotas guerreiras" (Fernandes, 2006, p. 81).

Dessa forma, diz Florestan Fernandes, podemos olhar para as conclusões anteriores por um novo prisma. Conquanto seja inegável que a guerra interferia diretamente no equilíbrio ecológico das tribos, não se tratava apenas de técnica de adaptação ao meio, mas está ligada às próprias relações humanas: "ou, para ser mais preciso, como função das relações humanas na forma que elas assumiam em consequência das condições dinâmicas de ocupação do meio físico pelas sociedades aborígenes". No entanto, isso suscita a questão: "que fatores determinavam o padrão de dominância estabelecido nas relações dos tupinambá com os grupos tribais inimigos?" É indubitável que a guerra em si mesma, compondo o sistema tecnológico tribal, influía em sua determinação, especialmente, em virtude da formação e funcionamento das sociedades ameríndias, como foi exemplificado. Levanta-se como grande desafio descobrir os elementos que estão ainda obscuros, apenas subentendidos até aqui (Fernandes, 2006, p. 82).

Uma hipótese é que a dominação seja resultado da competição causada pelo aumento do contingente populacional. Se isso é verdade, estaria a dominância dos tupinambás associada ao seu "predomínio numérico"? As fontes quinhentistas e

seiscentistas corroboram a ideia de que as guerras serviam para o controle do crescimento populacional, especialmente no que tange ao equilíbrio biótico. Era comum haver muitas crianças. Abbeville, citado por Florestan Fernandes, afirma que era grande o número de crianças até oito anos, e que, se não existissem as guerras, seria um povo gigantesco. Outro citado pelo mesmo estudioso é Acuña, quem assegura que as guerras era uma espécie de "sumidouro" de enorme multidão e, se não fosse isso, não haveria suporte na terra. Mais um, elencado como testemunha, é Knivet que visitou uma aldeia tapuia com pouquíssimos homens: teve como explicação que foram dizimados em combates com os tupinambás. Certamente, tais informações deixam claro que a guerra era um grande fator de mortalidade. No entanto, não lança luz sobre a comparação dos tupinambás com os grupos tribais competidores. Dados colhidos daqueles autores sugerem que havia alguma correlação entre a dominância e o contingente populacional. A adaptação bem-sucedida dos tupinambás a um novo habitat estimulou o crescimento de sua gente o que, consequentemente, aumentou o espaço submetido à sua dominação tribal (Fernandes, 2006, p. 83).

## X.7 Uma Questão Cultural

Mas há algo fundamental ainda a ser considerado:

> É possível, no entanto, que o fator principal fosse de ordem cultural. Duas fontes fazem referência ao motivo que presidia as grandes migrações dos tupinambá, levando-os a abandonar um habitat em busca de outro. Era a crença na existência da *terra sem males*, ou do *Paraíso Terreal*, como escrevia Heriarte, e na possibilidade de ela ser alcançada pelos seres humanos. O reconhecimento das condições insatisfatórias de vida e a escolha da direção do movimento migratório se processavam, culturalmente, por meios religiosos. Um pajé (ou mais que um; o texto de Abbeville, em que fundamentei a análise, trata apenas de um) assumia os papéis de líder carismático da migração coletiva, que adquiria por sua vez o caráter de movimento messiânico (Fernandes, 2006, p. 83).

A conclusão de Florestan Fernandes sobre esse assunto específico vai na seguinte direção:

> Penso que ainda se pode aprofundar esta análise, situando os fatores religiosos e as sanções morais, correspondentes como fonte de uma forma específica de controle do comportamento. Recebendo um caráter religioso, o movimento comunicava aos indivíduos um estado de tensão emocional permanente e dava-lhes uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio de cerimônias mágico-religiosas. A aplicação das forças daí resultantes e a direção coletiva

> que esta aplicação devia receber dependiam em parte do líder carismático. É fácil compreender que tais movimentos, do ponto de vista da ação coletiva e da consecução dos fins visados, adquiriam uma força especial. Transformavam-se em irresistíveis aludes humanos capazes de destruir ou neutralizar os obstáculos mais sérios, colocados entre eles e os objetivos comuns, pela natureza ou grupos tribais inimigos. Isso talvez explique a formidável força de expansão dos tupinambá, ainda durante os princípios dos quinhentos, admirada com espanto até os nossos dias (Apud Fernandes, 2006, pp. 83, 84).

Uma vez que se aceite esta interpretação como verossímil, constituir-se-á como hipótese capaz de esclarecer totalmente a questão. Tal é a opinião de Florestan Fernandes. Vimos que o expediente ordinário utilizado pelos ameríndios contra aldeias circunvizinhas inimigas era a retaliação. Havia um fator de origem religiosa: a necessidade do derramamento de sangue com êxito fatal para vingar familiares e conhecidos, mortos de igual forma pelos inimigos. Isso exigia a implementação de mecanismos sociais que regulamentassem e suportassem as atividades guerreiras nas áreas habitadas e dominadas pelos tupinambás: "Por isso, acredito ser possível ligar os dois aspectos conhecidos da função social da guerra da sociedade tupinambá e verificar quais são as suas implicações na esfera do sistema de adaptações e controles tribais do meio natural circundante". Uma vez que sigamos esse caminho, fica patente que o modelo de dominação imposto pelos tupinambás em seu contato com os demais agrupamentos competidores seria eminentemente de cunho cultural. No entanto, de natureza religiosa, não meramente tecnológica. Tanto aquilo que diz respeito à demografia, a saber: a mobilidade natural da população e a "vitalidade da população", como também, aquilo que é relativo à ordem tecnológica, neste caso, especialmente a estrutura "militar" cuja atividade é facilmente reconhecível, mostram-se sujeitos ao padrão de dominação tupinambá (Fernandes, 2006, p. 84). A descrição deste modelo seria a "função dos valores religiosos, que penetravam completamente a teia de relações intra e intertribais, abrangendo assim inclusive as relações de caráter adaptativo". A guerra, percebida como estratégia de adaptação, estava em relação de interdependência com o padrão de dominações perpetrado: "ao mesmo tempo que contribuía para configurá-lo, como instrumento de ação humana e das relações sociais, era por ele condicionada. O alcance desta conclusão é muito grande, especialmente em se tratando de populações tão dependentes do meio natural, como os tupinambás". Sem dúvida, vai ao encontro da teoria defendida por vários estudiosos da etnologia e da sociologia, que preconizam que "não é o meio físico que determina de modo imediato a estrutura dos agrupamentos

sociais, mas, ao contrário, são o nível de civilização e a organização social das sociedades humanas que determinam as condições de ocupação do meio físico e o tipo correspondente de "domesticação" do mesmo (Fernandes, 2006, p. 85).

X.8 A Sociedade Contra o Estado

Possibilidade que vemos não exatamente como alternativa, mas como complementar, é vista na argumentação de Pierre Clastres, para quem as sociedades indígenas são sociedades contra o Estado. O citado antropólogo percebe a figura e a liderança dos chefes indígenas não como lugar de poder, mas de prestígio. Era pelo acúmulo de prestígio que os líderes ameríndios granjeavam influência sobre o povo. Certamente, tal era conseguido, geralmente, por meio de trocas assimétricas, quando algum "sacrifício" na forma de privação ou doação era feito pelo chefe. No entanto, as palavras de Clastres sugerem que, conquanto fossem realmente "sem Estado", as sociedades indígenas viviam sob a pressão constante de alguma forma de estatização, uma organização padronizante, aquilo que o autor reconhece como sendo o Uno propalado na filosofia grega clássica: "o pensamento dos profetas selvagens e aquele dos gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz que o Um é mal, ao passo que Heráclito diz que ele é bom" (Clastres, 2003, p. 233). À medida que o povo aumentava e se inclinava a cerca prosperidade, leis e estrutura seriam a única forma de sobrevivência. No entanto, havia recusa imanente na alma selvagem de tal *estado* de coisas. Daí os profetas dos povos tupis-guaranis identificarem o mundo presente como o mal, rechaçando-o completamente e relegando-o à destruição, necessária em seus vaticínios, em favor da Terra sem Males. Esta é, na compreensão de Pierre Clastres, a negação do Uno, da normatização, do Estado, por parte do ameríndio, o que o impulsionava, então, às suas migrações (Clastres, 2003, pp. 231ss). Dessa forma, a marcha dos tupis e guaranis seria causada pela recusa da estatização.

Quando comparamos a proposta de Pierre Clastres com a de Florestan Fernandes percebemos que elas são perfeitamente complementares. Fernandes arremata sua argumentação sobre a motivação das migrações afirmando que, para que aconteçam, é condição *sine qua non* que encontrem respaldo na própria cultura. Entende que não eram resultantes apenas das guerras e de necessidade ecológicas, mas basicamente por ser um elemento cultural fundante das sociedades tupis-guaranis. Ora, tal compreensão abarca também o pensamento de Pierre Clastres. Conquanto, para este, as migrações fossem

causadas devido à rejeição do Estado, claramente se mostram como elemento cultural. Aparentemente, o é ainda mais para Clastres, devido à aversão visceral, inata e essencial do ameríndio à padronização do Uno na figura na organização estatal. Dessa forma, apontamos como a causa maior das migrações a própria cultura das sociedades ameríndias, estimuladas ou não por acontecimentos sociais, políticos ou ecológicos.

Depois de todo esse arrazoado, fica claro que a mobilidade tupi só foi possível por ser culturalmente viável. É certo que questões ambientais/ecológicas são influentes. Os recursos naturais são indispensáveis para a sobrevivência, especialmente considerando outros grupos humanos nas proximidades. Quando tais meios se esgotam, a marcha se impões como necessária. A guerra estava arraigada como elemento fundante na cultura ameríndia, o que já justificava as constantes escaramuças, a vingança e o canibalismo. Todavia, como vimos na comparação com os Nuer, embora fossem guerreiros igualmente ferozes, os Nuer não abandonavam a região maior em que habitavam, culturalmente fixados por serem povos pastoris. Além disso, no caso tupi, havia a busca da Terra sem Males, que podia ser acessada pelos vivos, um paraíso de abundância e vitória perene, que só seria alcançado sob a liderança de um profeta que lhes guiaria em caminhada. Por fim, ainda que nenhum desses fatores impulsionasse os ameríndios à marcha, a simples afirmação: "nossos ancestrais trilharam a terra", já seria reconhecida como suficiente para nova jornada. Portanto, como Florestan Fernandes alega, é verdade que os autores quinhentistas e seiscentistas indicam a guerra como fator fundamental para a mobilidade. No entanto, a vontade combativa, por si só, não é suficiente para tornar móbeis os ameríndios, apenas se a cultura deles for predisposta naturalmente a isso. Assim sendo, quaisquer dos elementos supra elencados poderá coloca-los em marcha. A *trans*-formação do Brasil, teve início com os móbeis tupis, quase onipresentes no território brasileiro no século XVI. Eles deram início à construção do país que vivemos hoje, espalhando sua cultura de Norte a Sul.

# CAPÍTULO 3

# A VIA PORTUGUESA

## I. PRELIMINARES

No caminho da *trans*-formação do Brasil está a *trans*-formação de Portugal. País eminentemente intercultural por construção, foi produto de várias migrações e invasões, sendo as principais a romana, a germânica e a mulçumana. As diversas culturas que visitaram a Península Ibérica concederam-lhe uma rica herança, perceptíveis desde a agricultura e língua, até usos e costumes. Destaca-se a mobilidade dos portugueses que se deu quase que exclusivamente "sobre as ondas". Acostumados a uma pequena faixa de terra litorânea que traduz o próprio território português, em todos os lugares em que aportavam na Ásia, na África e na América, não se afastavam do mar. Povo "anfíbio", parece que olhava para o mar como rota segura, certamente o caminho para casa. A escolha da faixa costeira no Tratado de Tordesilhas parece confirmar isso. Espremidos assim em tão diminuto território, os portugueses foram quase que literalmente empurrados para dentro d'água. Assim, desenvolveram formidável tecnologia náutica e de construção naval e abriram o mundo às conquistas por meio de suas embarcações.

A interculturalidade portuguesa também se deu acrescida das várias culturas com as quais teve contato na era dos descobrimentos. Naquele tempo, o mundo desembarcou em Portugal. Essa matriz cultural "portuguesa com certeza" foi uma das "pernas" do tripé cultural que desenvolveu o que podemos chamar de núcleo principal da cultura brasileira.

## II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A mobilidade que construiu o Brasil começa em Portugal, uma nação relativamente jovem para os padrões europeus, já fruto de muitas mobilidades. Quando se pensa em uma nação determinada, temos que especificar seu significado, algo como "fotografá-la" em seu movimento histórico, recurso indispensável para podermos considera-la material de análise. No entanto, a progressão da história é, para a rápida passagem do viver humano, "corrida de tartaruga". Do ponto de vista histórico, o intervalo de cinquenta anos, embora possa representar a totalidade do tempo de vida de um indivíduo, às vezes é apenas um "arredondamento" para estipular datas aproximadas de alguns imprecisos acontecimentos ou períodos. É certo que tanta história há em

cinquenta anos, mas impossível de ser retida e registrada exaustivamente. Mesmo uma autobiografia jamais será completa. Destarte, considerando o inegável e "lento" mover histórico, focaremos os principais fatos que contribuíram para a formação de Portugal e, por tabela, do próprio Brasil, por ser a cultura brasileira filha de Portugal. Por isso, por assim dizer, a história e a cultura brasileiras começam na Europa. Nossos colonizadores eram de uma nação *sui generis*, multicultural em "multissentidos", não apenas devido ao legado de culturas que foram tão significativas para a formação do mundo tal qual conhecemos hoje, como romanos, germânicos, árabes e judeus, todos eles residentes em épocas diferentes no que hoje é o território português, mas também porque, como resultado das grandes navegações lusitanas, o mundo foi despejado em Portugal. Todas as influências culturais portuguesas foram acomodadas em uma moldura epistemológica cristã, e foi exatamente essa cultura que desembarcou no Brasil na mente e no coração dos portugueses.

## III ASPECTOS HISTÓRICOS

Trataremos aqui dos elementos históricos mais relevantes da história portuguesa, sempre focando a mobilidade como o grande agente de construção da nação que se originou da antiga Porto Cali. Assim como o Brasil, Portugal foi resultado da movimentação de inúmeros povos.

### III.1 A História Portuguesa Antes de Cristo

É possível dizer que o berço da Europa Ocidental foi a grande e acidentada planície localizada entre o Rio Elba ao Norte e os Montes Pirineus ao Sul. Pode-se considerar também as Ilhas Britânicas, por ter terreno e clima semelhantes. Tratam-se de terras férteis e chuvas abundantes, que completam os requisitos para a fartura. Em tempos remotos, abrigava densa vegetação florestal e abundante fauna, própria para a caça, fazendo com que as mais antigas culturas que floresceram ali fossem eminentemente de povos florestais (Savelle, 1971, p. 112).

A Península Ibérica está ao Sul dos Pirineus. Sua maior parte é constituída de planalto elevado, de clima semiárido. Notável exceção fica a Noroeste, onde o solo e o clima mostram-se similares àqueles encontrados no Norte da África e nos países do mundo mediterrâneo, guardando pouca semelhança com os encontrados na Planície Europeia do Noroeste. No entanto, apesar de tais diferenças geográficas e climáticas, os

povos da Península, e suas culturas, se irmanaram àqueles da Planície Europeia do Noroeste, exatamente devido à mobilidade causada pelas sucessivas ondas de migrações que se espalhavam por toda a Europa Ocidental, alcançando também o Sul, para além dos Pirineus (Savelle, 1971, p. 113). Assim, por volta de 1000 a.C., durante a Idade do Ferro, a Ibéria foi enriquecida culturalmente com a chegada à península de outros povos oriundos da própria Europa, mas também do mundo Mediterrâneo e África. A humanidade estava em marcha. Dentre esses estavam os celtas, povo ligado aos bretões e gauleses pelo mesmo tronco linguístico. Migraram por terra e, depois de fixarem-se, fundaram suas aldeias e dedicaram-se à agricultura. Era povo já afeito à siderurgia. A gaita de foles, seu instrumento típico, foi posteriormente agregado às tradições portuguesas. A interação cultural ibero-celta no atual território português originou o que alguns estudiosos chamam de povos celtiberos. Ainda, como os gauleses, a cultura encontrada na Península Ibérica na época era pré-letrada, mostrando complexidade e algum avanço, tanto "que, por volta de 500 a.C., parece ter estado a ponto de realizar a plenitude da civilização. O último passo dessa transição foi dado – primeiro na Espanha e depois da Gália – quando comerciantes e colonos do Mediterrâneo Oriental apareceram nessas terras" (Savelle, 1971, p. 114). Também fenícios e gregos se estabeleceram na região, fundando povoados no litoral leste e sul da península. Influenciaram os habitantes locais no incremento da exploração das riquezas minerais (Scott, 2014, pp. 189, 190).

É certo que a mais antiga migração de que se tem notícia data realmente de cerca de 1000 a.C. Foi quanto os celtas, povo indo-europeu, chegaram e se miscigenaram com uma raça que já havia se estabelecido na Planície da Europa Ocidental e na própria Península Ibérica. Aparentemente, foram os celtas que inauguraram o uso do ferro na região, pois os que ali estavam antes deles só conheciam o bronze. Outro costume trazido por eles foi o uso de criptas de pedra para sepultar os mortos, geralmente cobertas por túmulos ou montes de terra. A partir de tais evidências, é possível constatar sua presença com boa margem de certeza em área bastante abrangente, pois vestígios deles têm sido encontrados em Portugal, bem como, na Escócia e Irlanda: "Assim, entre 1000 e 500 a.C., uma cultura altamente complexa e em geral sedentária apareceu por toda parte da Península Ibérica e na região que os romanos mais tarde chamaram Gália, isto é, a área entre o Rio Reno e os Pirineus (Savelle, 1971, p. 113).

Na passagem da Idade do Bronze para a Idade de Ferro, desenvolveu-se na Ibéria um tipo de construção que ficou conhecida como *castros*. O nome advém do latim

*castrum*, tendo como significado básico "fortificação". Eram povoados isolados e fortificados, edificados geralmente em lugares elevados, tais como o alto de colinas, serras e montes. Comumente encontravam-se entre duzentos e quinhentos metros acimam do sopé da elevação onde fora construído. O motivo óbvio era poder avistar com clareza qualquer aproximação, ainda à distância. Escolhiam lugar onde predominassem o substrato granítico, material utilizado para a edificação das muralhas e das próprias casas, feitas de blocos cortados em tamanhos irregulares. As moradias eram geometricamente circulares, com cerca de cinco metros de diâmetro, tendo as pedras simplesmente assentadas umas sobre as outras, acomodadas sobre cascalho. O piso era de saibro compactado. Havia lareira, indispensável para lidar com as estações frias e, bem ao centro, um poste que sustentava o telhado (Scott, 2014, p. 190).

Certamente, os "ajuntamentos" que formavam pequenas vilas eram uma exigência para ajuda mútua e proteção. Assim era criada uma sociedade que se tornava mais e mais sólida à medida que a identidade e o pertencimento iam sendo fortalecidos, motivados por laços familiares, pois as trocas matrimoniais eram uma necessidade, bem como, aqueles de substância mística, resultantes de religião. Nesse aspecto, o processo de construção social é sempre estruturalmente o mesmo, semelhantemente ao que ocorre nas aldeias indígenas e nos bairros rurais brasileiros. Na península Ibérica, a cultura castreja atingiu seu ápice entre os séculos III e I a.C. Chama a atenção a preocupação latente com a segurança. Tudo indica que pairava alguma ameaça que ensejava determinada sensação de medo, talvez por escaramuças com outros castros ou motivada por potenciais invasores que viessem de lugares distantes. Por isso, as vilas eram marcadas por dispositivos de defesa visíveis, tais como, além das próprias muralhas, fossos que circundavam a vegetação que crescia ao redor das casas. Ana Scott explica:

> A cultura castreja – que atingiu seu auge entre os séculos III a.e.c. e I e.c. – era de grande originalidade, tanto por conta de suas estruturas de moradia, como por seus complexos sistemas defensivos, compostos por muralhas de pedra e fossos que circundavam, em função da topografia, a mancha de habitação. Tudo indica que havia um clima de beligerância permanente entre os castros vizinhos ou entre eles e os invasores que porventura entrassem no território. O surgimento dos castros no Norte teria sido uma reação de defesa diante dos movimentos migratórios vindos da área indo-europeia da *meseta* (planalto) e das regiões meridionais. (Em Portugal existe quem afirme que esses antiquíssimos castros em território português "podem ser situação numa longa tradição cultural de resistência local [ibérica] ao invasor". É, entretanto, evidente o conteúdo ideológico dessa afirmação.) (Scott, 2014, p. 190).

É interessante notar que a mobilidade que construiu o Brasil, edificou, antes, Portugal. Os Castros ao Norte são reações a possíveis invasores que se supunha moverem-se naquela direção. Percebe-se, assim, claramente, que a mobilidade não transforma ou interfere apenas nos "móveis", mas também nos "fixos". Algo ainda mais fascinante se destaca na mobilidade: mesmo que não ponha culturas em contato físico e direto, a simples ameaça nela implícita, já causa transformações mesmo naqueles que ainda se encontram distantes. Os esforços atuais para a preservação da cultura castreja, a fim de que seja considerada Patrimônio Europeu da Cultura, atesta a sua importância como elemento fundante dos primórdios da cultura ibérica. Algumas áreas do atual Portugal guardam ainda alguns castros, como a região situada entre os rios Douro e Minho. São conhecidos como *citânias*, isto é, "pequenas cidades". As mais famosas são a citânia de Briteiros, na região de Guimarães, e a de Sanfins, nas proximidades da cidade de Paços de Ferreira, nas cercanias da cidade do Porto (Scott, 2014, pp. 190, 191).

## IV. NOTÁVEIS RELACIONADOS A PORTUGAL

Portugal está impressionantemente ligado a notáveis personagens históricos e seus feitos, dentre os mais conhecidos na história da humanidade. Deve-se notar que a mobilidade foi característica marcante da vida de tais homens e suas realizações.

### IV.1 O Profeta Jonas

A lista de ocorrências famosas retrocede à narrativa do Jonas bíblico e sua fuga de Deus para a cidade de Társis. O motivo da rejeição do profeta à ordem divina é que Nínive, cidade para onde deveria ir, era a capital do Império Assírio, potência bélica que assolava seu povo. Decide, assim, evadir-se o mais longe possível na direção oposta. Descendo ao porto, encontra um navio que ia para Társis, na Península Ibérica, como veremos. Para fazer cumprir sua vontade, Deus envia uma tempestade que faria soçobrar a embarcação se Jonas não fosse atirado ao mar. Assim narra o profeta:

> Veio a palavra do SENHOR a Jonas, filho de Amitai, dizendo: Dispõe-te, vai à grande cidade de Nínive e clama contra ela, porque a sua malícia subiu até mim. Jonas se dispôs, mas para fugir da presença do SENHOR, para Társis; e, tendo descido a Jope, achou um navio que ia para Társis; pagou, pois, a sua passagem e embarcou nele, para ir com

> eles para Társis, para longe da presença do SENHOR. Mas o SENHOR lançou sobre o mar um forte vento, e fez-se no mar uma grande tempestade, e o navio estava a ponto de se despedaçar. Então os marinheiros, cheios de medo, clamavam cada um ao seu deus e lançavam ao mar a carga que estava no navio, para o aliviarem do peso dela. Jonas, porém, havia descido ao porão e se deitado; e dormia profundamente. Chagou-se a ele o mestre do navio e lhe disse: Que se passa contigo? Agarrado no sono? Levanta-te, invoca o teu deus; talvez, assim, esse deus se lembre de nós, para que não pereçamos. E diziam uns aos outros: Vinde, e lancemos sortes, para que saibamos por causa de quem nos sobreveio este mal. E lançaram sortes, e a sorte caiu sobre Jonas (...) E levantaram Jonas e o lançaram ao mar; e cessou o mar da sua fúria (Jonas 1.1-7, 15 – Escrituras Cristãs).

Feito isso, foi engolido por um grande peixe até que, depois de três dias, foi "vomitado" nas proximidades de Nínive. O objetivo da ordem de Deus era ensinar ao seu próprio povo a obediência. A religião judaica nunca foi "de missão", ou seja, não recebeu nenhuma ordem para pregar sua crença a outros povos. Ao invés dos missionários moverem-se em direção aos outros povos, seriam os povos que iriam a Jerusalém, enquanto durasse a monarquia, motivados por conhecer o motivo da prosperidade deles: o Deus da Aliança. O deslocamento às nações buscando a formação de um povo inter e multinacional seria tarefa componente essencialmente do cristianismo em tempos de Novo Testamento. O judaísmo ou a religião do Antigo Testamente seria, no máximo, "de imigração". Conquanto o povo não devesse sair da Terra Prometida como legado de Deus para Abraão e sua descendência, praticaram no estrangeiro apenas aquilo que era possível à sua religião, pois estava centrada no Templo de Jerusalém. No entanto, viram-se premidos no estrangeiro contra a vontade, quando foram desterrados e conduzidos a outros países. Portanto, a mobilidade do profeta Jonas é única no Antigo Testamento e tem por finalidade registrar a experiência que teve e assim transmiti-la aos moradores de Judá. O objetivo era mostrar que até uma nação pagã se arrependia diante das ameaças de Deus, ao contrário do povo eleito, que se mantinha obstinado em desobediência diante da palavra dos profetas. O estado imobilizado e estacionado dos hebreus contrasta-se com a mobilidade cristã, do chamado imperativo missionário do "fazei discípulos de todas as nações", dito pelo Cristo bíblico no momento de sua ascensão, algo que o mundo realmente haveria de testemunhar. A história de Portugal e do Brasil retrocedem a tal fato.

## IV.2 Hércules em Portugal

A hercúlea mobilidade portuguesa encontra respaldo na visita mitológica do ilustre olimpiano. Várias lendas gregas, argumenta Martin Page, mostram Hércules chegando a Társis. Lá, o semideus roubou os touros vermelhos do rei Gades, voltando depois seus olhos para as maçãs douradas de Hespérides. Devido à descrição, alguns acreditam que seriam laranjas. Ocorre que, em nossos dias, o vocábulo para denotar laranja é nada menos que "Portugal" em várias línguas do Mediterrâneo oriental. Társis era a cidade além dos Pilares de Hércules, o estreito que indica os limites do mundo da época (Page, 2015, p. 36):

> Durante pelo menos 1000 anos, os Pilares de Hércules, no apertado estreito que separa o Mediterrâneo do alteroso Atlântico, foram considerados como a fronteira da Europa (que se calculava ocupar metade da superfície do mundo), ou seja, o local onde a civilização terminava. Társis era a terra que estava para além; constituída pelo território que, hoje em dia, é o Oeste da Andaluzia e o Portugal a sul de Lisboa. (Actualmente, Társis sobrevive como nome de uma pequena cidade espanhola, a seis quilômetros da fronteira portuguesa, onde existe um marisco ao largo da costa oeste de Portugal (Page, 2015, p. 36).

## IV.3 Aníbal em Portugal

Outro ilustre a visitar Portugal foi Aníbal. Depois de derrotado pelos romanos em uma guerra que durou vinte e três anos, Amílcar, o rei de Cartago, a grande potência comercial do Norte da África, sujeitou-se às condições de rendição imposta pela nova superpotência do mundo civilizado. Destarte, viu-se humilhado e forçado a exilar-se em Társis. Na opinião do historiador romano Tito Lívio, esse foi "o maior e mais caro erro cometido pelo império acabado de se erguer". Quando seu filho Aníbal tinha seis anos de idade, implorou para ir com o pai para o exílio, o que foi concordado, apenas depois de comparecerem ao Templo de Melcarte, a principal divindade do panteão cartaginês, onde foi exigido perante o seu altar que o filho jurasse tornar-se inimigo do povo romano (Page, 2015, pp. 36, 37).

Os romanos construíram Mérida às margens do rio Guadiana, uma das cidades mais belas de todo império, capital da Lusitânia, província que viria a se tornar Portugal (Page, 2015, p. 37). Muito antes da chegada de Aníbal a Társis, escavações arqueológicas dão conta que a cidade já era conhecida por várias civilizações do mundo antigo, tais como judeus, fenícios, cipriotas e gregos. A mobilidade desses povos é ratificada por vestígios de colônias que se fixaram na região. Além disso, o pórtico da Universidade de

Évora é composto pelo que restou de um templo construído por colonos cartagineses. Os romanos não haviam percebido enormes reservas de prata na serra Morena, suficientes para treinar, equipar e assalariar um grande exército. Os olhos dos cartagineses foram mais argutos. Estabeleceram lá grande exploração, a ponto de utilizarem mais de vinte mil homens. De igual modo, onde hoje é Alentejo, havia enorme depósitos de cobre, estanho, zinco e fósforo, os elementos necessários para a fabricação do bronze, a liga metálica básica para a manufatura das armas da época e seus escudos. Era esse material também utilizado para prensar a madeira para a construção das embarcações, segundo o conhecimento tecnológico da época (Page, 2015, p. 38).

No terceiro século antes de Cristo não se tem notícia de qualquer nação a Sudoeste da Ibéria, pelo menos não no sentido que conhecemos em nossos dias. Ali habitavam tribos que tinham como mito fundante terem sido criadas pelo deus-rei Abis. É sabido que não houve nenhum povo que enfrentou e resistiu com tanto afinco às investidas de Amílcar como os lusitanos, por quem, aliás, acabou morto em 230 a.C. Quando Aníbal foi feito governador da Ibéria, entre seus dezessete e vinte e seis anos, passou boa parte desse tempo a estudar em Cades com sábios gregos e cartagineses. Seu cunhado Asdrúbal, que ficou como interino, conseguiu a paz com os lusitanos e outras tribos, o que foi essencial para o desenvolvimento da prosperidade dos cartagineses, soberanos ao Sul da Ibéria (Page, 2015, p. 38).

Martin Page, citando Tito Lívio, diz que a chegada de Aníbal causou entusiasmo relativo entre os soldados. Os mais velhos pareciam ver nele o próprio pai reencarnado, possivelmente devido à sua aparência. Os pensamentos daquele jovem governante eram constantemente preenchidos por seu ódio contra os romanos. Sua sede de vingança só seria aplacada com sangue:

> As tropas receberam Aníbal apenas com algum entusiasmo (...). Nas feições e na expressão do rosto do filho, descobriam idêntico vigor e, nos olhos, o mesmo brilho. Rapidamente, no entanto, ele percebeu que já não precisava da memória do pai para se fazer amar e obedecer. Bastavam as suas qualidades. Sob a sua liderança, os homens mostravam sempre notável arrojo. Aníbal era temerário e, quando tinha de enfrentar o perigo, revelava uma brilhante capacidade táctica (...). Desde o primeiro dia de seu comando, que Aníbal agia dominado pela ideia de ocupar a Itália, de fazer guerra a Roma. A urgência era a essência de seu plano. A morte violenta do pai lembrava-lhe permanentemente que não estava imune a um fim prematuro, que não lhe sobejava tempo (Apud Page, 2015, p. 39).

Aníbal muniu-se dos melhores equipamentos militares. Mandou vir duas dúzias de elefantes, os tanques da época, via marítima, do Norte da África. Foram desembarcados no Algarve, onde depois os romanos chamaram de *Portus Hannibalis*, atualmente Portimão. Da mesma região africana chegaram mil cavaleiros berberes com suas lanças. Depois de entrar no templo de Hércules e rogar forças, reuniu grande contingente de guerreiros ibéricos e entusiasmou-os com a oportunidade de "iniciarem uma guerra contra Roma que, com a ajuda de Deus, lhes encheria os bolsos de ouro e espalharia a sua fama pelo mundo inteiro" (Page, 2015, p. 39). Certamente, naquela época, tão ou mais importante que as riquezas era o tornar célebre o próprio nome. Ao juntar ambas as coisas, Aníbal habilmente conquistou a atenção e o prestígio da tropa. Aníbal partiu e acumulou vitórias, a ponto de chegar a dez quilômetros de Roma.

## V. SOB O DOMÍNIO DE ROMA

Os "tentáculos" do Império estenderam-se até a Península Ibérica, na esteira de Aníbal.

### V.1 A Presença Romana em Portugal

Indubitavelmente, a mobilidade era uma exigência crucial da guerra. Aníbal já havia atravessado os Apeninos na primavera de 218 a.C. e vencido uma batalha decisiva com a ajuda de um novo contingente de ibéricos recém-chegados – marchava para tomar a capital romana. A estratégia dos romanos para deter o exército cartaginês era cortar sua fonte de suprimentos e reforços. Para tanto, o senado enviou à Ibéria uma força militar bem aparelhada, liderada pelo general Caio Cornélio Cipião. Na parte oriental da Ibéria, os romanos não encontraram resistência significativa, pois as tribos locais estavam acostumadas com a sucessão de dominação estrangeira. No entanto, quando Cipião se dirigiu ao interior, em 197 a.C., onde hoje fica Portugal, encontraram os lusitanos. Seguiram-se quinze anos de guerra. Os lusitanos, desprovidos de armaduras, vestidos de roupas leves e geralmente a cavalo, empunhavam espadas e valiam-se de dardos envenenados e fundas. Usaram tática de guerrilha. Abrigavam-se nas colinas e nas montanhas da serra Estrela, de onde partiam e desferiam ataques súbitos e fulminantes, negando aos romanos a batalha campal. Segundo os próprios romanos, tinham sempre consigo uma bolinha de veneno para se suicidarem, em caso de captura. Por outro lado,

os que eram aprisionados, resistiam às piores torturas, negando-se até à morte dar qualquer informação aos romanos (Page, 2015, p. 40). De fato, a conquista da Ibéria pelos romanos não foi algo fácil:

> Não obstante, é preciso sublinhar que as populações ibéricas não se submeteram pacificamente desde o início à dominação romana. É lembrada até hoje a resistência encarniçada que os chamados lusitanos impuseram à conquista dos romanos, simbolizada pela figura do líder Viriato, que ao final acabou derrotado. Em outra leitura de marcado viés ideológico e que faz uso do passado para justificar questões posteriores, Viriato é "o precursor da vontade de independência dos lusos, especialmente no que respeita aos seus vizinhos castelhanos (Scott, 2014, p. 196).

Viriato é celebrado pelos portugueses como um de seus maiores heróis nacionais. É provável que o responsável pela divulgação de suas histórias tenha sido Posidônio, um grego (ou sírio) que viveu de 135 a.C. a 50 a.C. Além da exaltação da bravura de Viriato e dos lusitanos na luta contra os romanos, é notável a descrição que faz do caráter do líder, apresentando-o como um guerreiro e verdadeiro herói, puro e justo. Tal descrição ensejou retransmissões românticas que tendiam a criar um mito na exacerbação de sua pessoa e de seus feitos. Com o passar do tempo, os historiadores o transformaram em herói nacionalista, noção que atualmente tem-se evitado (Scott, 2014, pp. 196, 197). As dimensões dos esforços envidados por Roma para fazer capitular os lusos foram sem precedentes:

> Para imporem uma paz que nunca foi bem aceite pela Lusitânia, foram necessários 150 000 soldados, o que obrigou os romanos a estabelecerem, pela primeira vez, o serviço militar profissional e permanente. Foi, então, que surgiu, entre os lusitanos, um novo líder, um pastor de nome Viriato, que apelou ao povo para se rebelar contra os romanos. Durante oito anos, chefiou os seus seguidores em incursões-relâmpago contra as forças estrangeiras. Os generais romanos foram obrigados a negociar uma paz em termos de tal forma humilhantes que ela foi rejeitada pelo Senado. Sob o pretexto de que pretendiam prosseguir as negociações, os romanos contrataram agentes que, fazendo-se passar por intermediários, conseguiram dar acesso a Viriato e envenená-lo (Page, 2015, p. 40).

Assim, praticando o conhecido método de dividir e conquistar, cindiram a Ibéria em duas províncias: a Hispânia Citerior, pacífica, cujos limites praticamente coincidem com a atual Espanha; e a Hispânia Ulterior, rebelde, à oeste, que corresponde a grande

parte do território do hodierno Portugal. Aparentemente, aquele método não se mostrou eficaz no caso da Ibéria. Mas, em 61 a.C., os oficiais romanos de alta patente lançaram sortes para ver quem teria a responsabilidade, não ambicionada, de ser governador da Hispânia Ulterior. Foi indicado Júlio César, fato que, segundo Martin Page, alteraria profundamente os rumos de toda história da Europa Ocidental (Page, 2015, pp. 40, 41).

Com cerca de quarenta anos, Júlio César tinha sido, havia pouco, sumo-sacerdote em Roma. Detentor de enorme dívida financeira, mesmo antes do Senado confirmar sua ida à Ibéria, partiu rumo à Cádis. Tendo consigo vinte mil soldados, acrescentou ao seu contingente mais dez mil e marchou à Lusitânia atravessando o rio Tejo. No entanto, seu método foi, certamente, influenciado por sua condição financeira, pois não veio para colonizar ou meramente subjugar, mas para saquear e pilhar. A misericórdia só era obtida mediante pagamento. Toda Lusitânia, bem como, a região ao norte, tinham o solo impregnado de ouro e prata. Os povos locais praticavam o refino e, por isso, acumularam grande quantidade de joias e moedas, que foram roubadas pelos romanos. Além disso, César ordenou que sua frota navegasse para o norte do rio Douro, cujo nome foi dado devido ao brilho do metal precioso depositado em grandes quantidades nas suas margens. Havia nelas minas a céu aberto que exploravam veios de ouro que alcançavam duzentos metros de largura e um quilômetro de comprimento, comportando mais de mil mineradores. Assim, os navios romanos voltaram abarrotados de lingotes. Depois de dois anos, César retorna à Roma em grande *triunfo*, pois não apenas conseguira pagar sua enorme dívida, como fazer riqueza suficiente para comprar votos e ser eleito cônsul. Revestido de poder, invadiu e ocupou a Gália, os Países Baixos e a Inglaterra (Page, 2015, pp. 41, 42). Não haveria conquista se não ao custo de longos deslocamentos.

### *V.1.1 A Contribuição Romana*

Os romanos tinham por hábito nomear os povos que estavam sob seu domínio. Assim, por ordem do imperador Augusto, na Península Ibérica foi fundada uma de suas colônias, a Lusitânia, cuja capital era Mérida. Os que habitavam a região centro-norte da península ibérica, que corresponde hoje a quase totalidade do território português, chamaram de lusitanos, pois denominaram aquela área de província da Lusitânia. Já os que habitam ao sul foram simplesmente chamados de celtas, porque eram constituídos por uma miscelânea de línguas e culturas distintas entre si (Scott, 2014, p. 193).

A. Nova Paisagem e Forma de Governo

No século III a.C., como resultado direto, como vimos, da campanha romana contra os cartagineses pela soberania do mar Mediterrâneo, os romanos iniciaram a colonização da Ibéria. Os cartagineses, embora tenham tentado submeter a Ibéria ao seu governo, o máximo que conseguiram foi um pequeno, temporário e efêmero domínio. Por volta do ano 25 a.C. a dominação romana se concretizou, na época do imperador Augusto. Uma providência tomada pelos romanos foi a desocupação dos castros. Era necessário que o povo descesse dos altos e se fixasse nos vales e planícies, nas novas cidades romanas, a fim de facilitar a expansão econômica da região, bem como, o processo de aculturação. Uma mudança que logo se percebeu foi a da língua. Os povos autóctones abandonaram sua fala original e aderiram ao latim. No campo religioso, embora continuassem a cultuar os deuses celtas, tal acontecia em paralelo à crescente assimilação da religião romana. No entanto, foram preservadas intactas a disposição guerreira e algumas atividades econômicas e artísticas comuns dos castros (Scott, 2014, pp. 191, 192).

Ana Scott explica que a romanização da península Ibérica se deu de forma progressiva e disforme. Como clara influência, predominou a organização urbana na forma de municípios, bem como, a assimilação do Direito romano, elementos que foram fundamentais para o Império português que se constituiria mais tarde. A importância disso é transnacional, pois a influência romana tornou-se modelo global quando os portugueses, por fim, embarcaram em suas naus e caravelas. A forma do Império Ultramarino administrar suas colônias foi por meio de Câmaras municipais, perpetrado nos séculos XV e XVI. A tecnologia de aquedutos, que transportava água a grandes distâncias foi utilizada em Elvas, Tomar, Coimbra e Lisboa. No campo das artes, herdeira de influência grega tão pictórica, a influência romana na região ainda pode ser vista por sobrevivências de esculturas em mármore, mosaicos e entalhes em sepulcros (Scott, 2014, pp. 195, 196).

A romanização da península Ibérica foi o elemento que faltava para amalgamar as populações e as culturas que já vinham interagindo em trocas culturais havia algum tempo, causando profunda e irreversível mudança no espaço que hoje é território português, especialmente na paisagem social e nos modos de vida. Passando a habitar as terras baixas, a economia que tinha como peculiaridade o cultivo episódico de cereais nas

encostas e a coleta nos bosques, foi substituída por uma que se fundava na preparação do solo com o uso de algumas técnicas agrícolas, tais como, o solo "virado" com o uso de arados de madeira. A área cultivada também foi organizada em unidades, cujas dimensões eram fixadas de acordo com a necessidade de tributação (Scott, 2014, p. 192).

B. Indústria, Arquitetura e Infraestrutura

O fato do Império Romano ter se deslocado e se estendido até a Península Ibérica resultou também algum desenvolvimento. A presença romana trouxe algumas exigências para a região, como a necessidade da exploração de pedras e blocos para a construção, mineração do ouro e de chumbo, estes especialmente na região norte, enquanto o cobre e o ferro eram explorados ao sul. A conserva de peixe foi produzida no entorno do estuário do rio Sado. Receita dos fenícios que habitaram a região, a pasta de atum era iguaria muito apreciada, que se tornaria o mais conhecido produto de exportação do Algarve romano. A conserva do peixe exigia grande quantidade de sal, que era retirado das regiões litorâneas. Outras atividades, tais como a secagem do peixe, indústria têxtil e a cerâmica, foram práticas de destaque que permaneceram como pilares da economia portuguesa até recentemente (Scott, 2014, p. 196).

O Império Romano também deixou notável legado ao povo português em arquitetura e infraestrutura. Achados arqueológicos em terras portuguesas incluem mosaicos, mansões, templos, teatro, dentre outros. Os romanos eram também notáveis quanto à infraestrutura viária e de transportes. Edificaram pontes e abriram estradas pavimentadas, cujos vestígios podem ser encontrados ainda hoje. Dessa forma, Roma praticava uma cultura de integração, estabelecendo comunicação entre as cidades por via terrestre e marítima.

> Os caminhos calçados (estradas romanas e "caminhos velhos", cujos vestígios prevalecem em nossos dias) passaram a interligar as principais cidades existentes e também outras, que se iam construindo no ocidente do Império Romano. Com a romanização, houve uma maior interligação entre as regiões. Por exemplo, uma estrada estratégica entre o porto de Lisboa e as terras mais férteis do Norte foi construída para escoar produtos e transportar pessoas. Essa estratégia de propiciar a comunicação completava-se com a construção de pontes de pedra que atravessavam os grandes rios (algumas delas também chegaram aos nossos dias). Os modos de vida se diversificaram, e muitos foram enriquecidos com o comércio e a circulação de produtos (Scott, 2014, p. 192).

Destarte, os romanos foram muito importantes para a formação da cultura portuguesa, somando-se majoritariamente à herança cultural dos antepassados celtas. Isso pode ser notado na formação e especificação da Língua Portuguesa: "A língua portuguesa, tal como o galego, do qual evoluiu, e com que ainda mantém muitas afinidades, permanece mais fiel ao latim do que propriamente às línguas românicas" (Page, 2015, pp. 45, 46).

C. O Cristianismo

Comumente, não se associa a religião católica à presença do Estado Romano, muito menos, como um de seus legados culturais. Certamente, isso se dá por ser ele mais conhecido por sua cultura grega, característica de sua fase mais esplendorosa. No âmbito do Império Romano, Portugal foi um dos primeiros países ocidentais onde o cristianismo foi implantado, permanecendo até os nossos dias como a segunda nação mais católica da Europa Ocidental, atrás apenas da Irlanda. Essa realidade produziu também belíssimos templos cristãos de arquitetura romana, figurando entre os mais bonitos do país (Page, 2015, p. 47).

> Tal como ser-se cidadão romano, ser-se português é um estado de espírito, é a aceitação, em sentido amplo, da cultura nacional, é uma maneira de ser. Algumas das mais importantes figuras romanas não eram de origem italiana. Séneca, *o Ancião*, e Adriano, que nunca esteve na capital imperial, eram iberos do Sul. A maioria dos portugueses há muito que se orgulha da relativa ausência de discriminação racial na sociedade e da sua longa tradição de casamentos inter-raciais, com indianos, africanos, chineses, bem como com ingleses e alemães. É geralmente o cônjuge estrangeiro, independentemente do sexo, que se integra na sociedade portuguesa, e não o contrário (Page, 2015, p. 48).

Tais casamentos evidenciam que Portugal sempre atraiu a mobilidade de indivíduos de vários povos.

Quintiliano, um historiado ibérico que viveu no início do século II, afirma que por essa época, o cristianismo já havia alcançado o Atlântico. No entanto, não teve ampla aceitação logo que chegou por ser apenas mais uma dentre várias religiões originárias do Mediterrâneo Oriental. Quando da chegada dos primeiros missionários cristãos, conceitos que são considerados basilares ao cristianismo não eram novidade para os lusitanos, pois algumas outras religiões conhecidas por eles apresentavam ideias muito semelhantes.

Segundo Martin Page, o culto da deusa egípcia Isis já havia trazido a eles em conceito a teologia da morte e ressurreição do Filho de Deus e, de igual forma, o batismo e a refeição sagrada da eucaristia já haviam sido antecipados no culto ao deus persa Mitras. Além disso, alguns padres conduziam tanto o culto mitraísta como o cristão, em templos diferentes. O culto a Cristo em paralelo a Mitras persistiu por pelo menos dois séculos na Lusitânia. Mas o cristianismo acabou por prevalecer. Na opinião de Martin Page, o motivo do crescimento acentuado e célere do cristianismo em Portugal foi o fato de ser uma divindade vinda ao mundo recentemente e que foi martirizado pelo mesmo Império Romano que os oprimia, mas que, por fim, triunfou sobre eles pela ressurreição como intervenção direta de Deus (Page, 2015, p. 55).

Havia a crença de que Santiago, um dos dois discípulos de Jesus chamados de Boanerges, foi quem havia levado o evangelho até a península ibérica, no intervalo de tempo entre a crucificação do Cristo e a decapitação do próprio Tiago cerca de dez anos depois, quando já havia regressado à Judeia. A mesma lenda afirma que o seu corpo se encontra sepultado embaixo da Catedral de Santiago de Compostela[40] na Galiza, além da fronteira norte de Portugal. Sua cabeça teria sido preservada em Braga, a mais antiga cidade portuguesa com direito à catedral. Seu corpo, vestido com roupas pontificais e cercado de estrelas, teria voado até aquele local da Galiza, depois de sua execução na Judeia (Page, 2015, p. 56).

## VI. A DOMINAÇÃO GERMÂNICA

A mobilidade que construiu Portugal também contou com “alemães”. Falando-se da Ibéria de forma geral, ela também foi alvo de incursões germânicas na esteira da dominação romana. Na opinião de Ana Scott, não trouxeram modificações salientes ou acréscimos notáveis àquilo que haviam feito os romanos. Continuaram, inclusive, a utilizar a mesma moeda. Todavia, “a supremacia das cidades foi esmorecendo gradativamente e, com ela, a estrutura administrativa centralizada”. Era o ano 411 da era cristã quando os alanos, oriundos das regiões do Cáucaso, chegaram ao atual território português, ladeados por vândalos escandinavos e suevos, estes migrantes depois de serem expulsos de seus territórios pelos hunos. Por fim, em 416 d.C. chegaram os visigodos, também de origem germânica, já romanizados, aliados dos romanos, incumbidos da tarefa

[40] “Compostela” quer dizer “campo das estrelas”

de expulsar os outros que recém haviam chegado (Scott, 2014, p. 197). Eis aí mais um exemplo que mostra Portugal sendo "colonizado" por povos em marcha. A motivação incluía necessidades ecológicas e climáticas, mas, acima de tudo, questões políticas – guerras de dominação que impulsionavam à marcha os vencedores, para a ocupação, e os vencidos, para a fuga.

Dessa forma, os suevos, chegados por terra e mar, empreenderam a conquista da região norte da península, habitando ao lado de lusitanos já romanizados. Expulsaram alanos e vândalos e fundaram um forte reino, cujo apogeu deu-se por volta da metade do século V. Foram senhores do território que se estendia desde a Galiza, na época chamada *Calecia* em direção ao sul, parte da Lusitânia. A capital do reino era Braga, e a segunda maior cidade, Lugo. A religião ocupava papel central na colonização dos suevos:

> A evolução do reino suevo baseou-se, entre outras coisas, na difusão da religião católica e na importância da organização eclesiástica que conseguiram impor. Embora o cristianismo tenha sido introduzido na península ibérica durante os séculos II e III, a conversão dos monarcas suevos ao catolicismo, em 550, foi o passo decisivo para a implementação da nova religião. Seu reino agrupou sob a mesma autoridade eclesiástica as dioceses meridionais, localizadas na Lusitânia, com a cidade de Braga convertendo-se no primeiro bispado de Portugal (Toledo se tornou a Sé eclesiástica da Espanha). (Com tal organização, o cristianismo sobreviveria na Ibéria, apesar dos quinhentos anos de domínio islâmico) (Scott, 2014, p. 197).

Conquanto os suevos fossem um povo guerreiro, foram finalmente vencidos pelos visigodos, que foram hegemônicos desde meados do século V até o início do século VIII. Aparentemente, falando-se de forma geral, não inovaram coisa alguma, apropriando-se basicamente das estruturas já implantadas pelos romanos. Consequentemente, são raras, até mesmo, reminiscências de sua permanência em solo português. De igual forma, no campo linguístico, pouca foi a influência do vocabulário germânico, bem como, a influência da língua não produziu transformação da estrutura linguística latina. Tendo como características a guerra e as armas, os povos germânicos não produziram impacto econômico ou cultural, permanecendo, praticamente, a contribuição romana. Geralmente, a presença dos povos germânicos na península ibérica é vista como uma espécie de interlúdio entre as duas contribuições majoritárias: o meio século da cultura romana e o meio século da cultura islâmica. A contribuição massiva dessas duas vertentes culturais sufoca quase por completo a influência cultural dos povos germânicos, conhecidos também como bárbaros, na cultura portuguesa. No entanto, tal generalização deve ser

cautelosa. Permanecem como legado da época deles a organização eclesiástica empreendida pelos suevos, que fortaleceu em muito o catolicismo na região e a conversão do rei visigodo ao cristianismo, bem como, dos seus principais nobres. Outra contribuição foi o Código Visigótico, uma espécie de lei geral elaborada para ser aplicada em toda a península, responsável por dar os primeiros contornos de uma sociedade medieval a Portugal, uma sociedade estamental formada de clero, nobreza e povo: "Um clero rico e poderoso, uma nobreza proprietária e militar, um povo comandado pelos nobres e pela Igreja" (Scott, 2014, p. 198).

## VII. A LUA SE TORNA "CRESCENTE"

A máxima da conquista, muito praticada pelos romanos, "dividir e conquistar", não precisou ser utilizada pelos mulçumanos quando invadiram a península ibérica entre os anos 710 e 732 d.C., uma vez que as nações cristãs já se encontravam divididas. A facilidade e a pouca resistência fizeram com que não apenas atravessassem a Ibéria, mas alcançassem também a própria França. Já em 715 quase toda a península havia sido subjugada, permanecendo apenas a região das Astúrias, ao norte, fora do domínio do islã. Essa região tornou-se o lugar de refúgio de alguns chefes visigodos. Seria um dentre eles que lideraria a vitória na Batalha de Cavadonga, reconhecida como o início da Reconquista, a retomada da Europa pelos cristãos e a expulsão dos mulçumanos. Foi Pelágio que em 718 venceu um exército mouro em Cavadonga (Scott, 2014, p. 198). Embora todo o processo de expulsão tenha demandado oito séculos até que, finalmente, foi tomada Granada em 1492, Portugal já havia sido liberto do domínio mulçumano muito tempo antes. Além disso, é importante considerar que a presença árabe não foi igual em todas as regiões, produzindo diferentes níveis de influência.

> No caso do atual território português, a região de Braga e do Porto foram reconquistadas em 868; Coimbra, definitivamente, só em 1064, Lisboa foi tomada pelos cristãos em 1147, mas Faro (na região do Algarve) só em meados do século XIII. Por isso mesmo, a influência árabe sobre as populações ibéricas variou de intensidade, sendo mínima nas regiões que ficam no norte do rio Douro e nas regiões montanhosas do interior (por lá, a influência germânica continuou forte, com os chefes locais defendendo-se dos "invasores"), mais intensa nas terras entre a Estremadura e a Beira Litoral, enquanto no sul, sobretudo no Algarve, o grau de influência foi o mais elevado e a estrutura da sociedade sinalizada no Código Visigótico foi inteiramente desmantelada (Scott, 2014, pp.199).

## VII.1 Contribuição Árabe

A mobilidade árabe levou sua religião, pensamentos e costumes, ao solo português, resultando "sinergia cultural". Nesse sentido, é notável a vocação multicultural portuguesa também no que diz respeito à convivência pacífica e à cooperação entre as três religiões mais influentes da época, no período imediatamente anterior aos descobrimentos. Na verdade, estes foram resultado direto de tal interação. Falando da contribuição árabe, Martin Page explica:

> É importante fazer-se aqui a distinção entre "arábica" e "árabe" visto que muitas das conquistas – por exemplo, no campo da medicina, da filosofia e do ensino – foram obra de judeus e cristãos de língua arábica, que trabalhavam com muçulmanos ou sob a sua orientação. De referir que, na Ibéria Setentrional, no tempo da dinastia real de Abd-al-Rahman, seguidores das três religiões colaboraram entre si, tendo contribuído para a criação da sociedade mais avançada que, do ponto de vista artístico e científico, alguma vez existira no mundo acidental (Page, 2015, p. 72).

A sinergia e o dinamismo intelectual que havia entre judeus, cristãos e mulçumanos produziu espantosos avanços. Foi em Córdova onde se concordou, pela primeira vez, com a existência do zero, o que foi fundamental para a origem da matemática tal como conhecemos hoje. Como resultado, a arquitetura foi impulsionada, elevando a altura dos prédios e permitindo o uso de abóbadas. Tais técnicas sobreviveram à expulsão dos árabes devido ao fato de as terem ensinado aos cristãos. Esses traços arquitetônicos são visíveis ainda hoje nas formas do Palácio Nacional de Sintra ou no excêntrico Mosteiro da Batalha. Também a medicina obteve enorme salto. Foi criada uma espécie de pediatria, a necessidade de assistir, com cuidados específicos, a criança desde o ventre materno até a adolescência. Um manual de ginecologia, embriologia e pediatria foi criado por Arib bin Said, ainda no século X, algo que se tornou marco da literatura médica mundial. A grande distinção desse manual é que se baseava na observação e acompanhamento dos enfermos, ao invés de se constituir meras teorias gregas. Estudos empíricos sobre a interação do meio-ambiente com os seres humanos, bem como, os efeitos dos alimentos, também foram realizados. Técnicas e instrumentos cirúrgicos foram igualmente desenvolvidos (Page, 2015, pp. 72, 73).

A medicina foi pensada também em relação aos pobres:

> Muito depois da expulsão dos árabes de Portugal, Pedro Hispano, filho de um médico judeu de Lisboa, traduziu para o latim súmulas de textos médicos arábicos que haviam sobrevivido (alguns deles assinados por

> médicos judeus e cristãos), tendo-os publicado sob o título de *Thesaurus Pauperum* (*O Tesouro dos Pobres*), que toda a gente podia consultar, designadamente quando não tinham posses para pagar os honorários médicos (Page, 2015, p. 73).

Esse mesmo Pedro, em 1726, veio a se tornar o único papa Português da história. Escolheu como seu nome de pontificado João XXI. Morreu tragicamente alguns meses depois, quando o teto de uma biblioteca, cuja construção havia ordenado no palácio papal de Viterbo, em Roma, desabou sobre ele. Tal ocorreu em meio a querelas com o rei de Portugal quanto à subordinação do Estado à Igreja, o que suscitou alguma desconfiança quanto ao estranho acidente. De qualquer forma, sua tradução *Thesaurus Pauperum* permaneceu como grande legado. Traduzido em todas as principais línguas europeias, foi a principal obra médica durante dois séculos. A invenção da tipografia contribuiu em muito para a sua popularização. O papa português ainda escreveu um tratado onde explicita que a loucura é doença, não possessão demoníaca. Também, o português São João de Deus, que viveu na primeira metade do século XVI, escreveu um trabalho pioneiro onde considerava a necessidade da psiquiatria como especialidade médica. É lembrado hoje como o seu primeiro praticante (Page, 2015, pp. 73, 74).

Grande contribuição dos árabes foi também os escritos da cultura clássica grega, trazidos do Oriente Médio em sua língua. Os filósofos gregos eram, até aquele momento, praticamente desconhecidos da Europa Ocidental. Foram recebidos e traduzidos para o latim. Antes de se tornar papa, outra enorme contribuição de Pedro de Lisboa foi a explicação da teoria da lógica aristotélica, até então inédita, obra que se tornou referência sobre o assunto, extrapolando a era medieval: "Aliás, as rimas gnómicas que compôs, para ajudar a memorizar os passos da lógica aristotélica, ainda hoje são ensinadas nas aulas de filosofia, obrigatórias nas escolas secundárias portuguesas" (Page, 2015, p. 74).

Tendo sido expulsos de Portugal pelo menos duzentos e cinquenta anos antes que na Espanha, é necessário dizer que os árabes permaneceram no Algarve por mais um século, depois de sua retirada das outras partes do país (Page, 2015, p. 74).

## VIII. PORTUGAL E A REVOLUÇÃO DOS MARES

Ao contrário do que supõem os discípulos de Darwin, a evolução em Portugal os fez "seres marítimos" – deu-lhes a habilidade de moverem-se milhares de quilômetros mar a dentro. O oceano era temido, pois desconhecido e uma espécie de portal entre

homens e deuses. Assim era crido, de forma geral, pelas culturas ameríndias e africanas. Na tradição judaico-cristã, o mar era eminentemente mal, o lar do Leviatã e do Beemote, imensos monstros marinhos. No Apocalipse bíblico, a mais terrível das bestas é a que emerge do mar, descrita como tendo dez chifres e sete cabeças, mesma descrição do diabo no livro, chamado de "dragão" grande e vermelho. Acredita-se que a referência à besta marítima se ligue ao Leviatã do Antigo Testamento das Escrituras Cristãs. A serpente, o escorpião e a figura mitológica do dragão estão associados ao maligno no imaginário bíblico. Uma das referências paradisíacas do mundo restaurado inaugurado pelo retorno final do Cristo é visto exatamente na referência apocalíptica de que "o mar já não existe" (Apocalipse 21.1 – Escrituras Cristãs), denotando não apenas a figura do mal, mas da separação e distanciamento que o mar sempre impôs. De forma inédita e definitiva, o povo português desmistificou a primeira ideia, encontrou o paraíso do outro lado do mar e transformou a distância em "terreno" por onde abriu seus caminhos para sua própria mobilidade.

## VIII.1 – O Medo dos Mares[41]

Os avanços tecnológicos foram o único remédio para a eliminação dos muitos medos marítimos. No entanto, o tratamento teria que se prolongar, pois o medo arraigado por séculos de mitologia não haveria de ser extirpado nas primeiras doses da medicação da modernidade. Jean Delumeau reconhece a experiência de intenso medo como característica da Idade Média. Temia-se o mar. Certamente evocando o pano-de-fundo do catolicismo medieval, o autor relata a noção que tinham as sociedades europeias que percebiam o oceano como lugar do domínio de Satanás e, por isso, ícone do maligno. Recorrendo à citação de Rabelais como exemplar do pensamento medieval, Delumeau explica que se notava a premente necessidade de "exorcizar o mar". Em meio à tempestade, Rabelais faz seu personagem dizer:

> 'Creio que todos os diabos estão enfurecidos hoje ou que Prosérpina está em trabalho de parto. Todos os diabos dançam com sinetas' (cap. XIX. E ainda: 'Creio que hoje é a infesta festa de todos os milhões de diabos' (cap. XX). Panurgo lhe dá a réplica: 'Creio que todos os milhões de diabos têm aqui seu capítulo provincial, ou brigam pela eleição de novo reitor' (cap. XX)" (Rabelais, apud Delumeau, 2011, p.

[41] Segue, com algumas inclusões, o que está exposto em: ALMEIDA JR., Jair. *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo*, op. cit., p. 72ss.

67).

Em Portugal, a tradição dos navegantes exigia a recitação do prólogo do Evangelho de João, texto típico do ritual de exorcismo medieval, para garantir uma boa viagem. Os espanhóis, a fim de alcançar mares tranquilos, mergulhavam relíquias de santos nas águas. Delumeau explica que se acreditava que a tempestade não passaria por si mesma como fenômeno natural. Era imprescindível a ação sobrenatural da virgem ou de um dos santos, com predileção por São Nicolau, para deter o mal. O poder que atribuíam aos santos para vencer o maligno mar acreditavam tê-lo recebido daquele que andou por sobre as águas e pacificou a tempestade, uma clara referência ao episódio da vida de Jesus Cristo no Mar de Tiberíades (Delumeau, 2011, p. 67). É sabido que no Livro de Apocalipse, o mar é o lugar de onde vem a mais furiosa besta, *imagem e semelhança* do dragão. Já no Antigo Testamento, é o lar do "leviatã", a fera maligna que foi derrotada por Deus (Almeida Jr., 2016, pp. 72, 73).

## VIII.2 Dificuldade de um Império Marítimo

Os portugueses foram os primeiros a moverem-se mar a dentro. Toda a navegação, até então, limitava-se às regiões costeiras das terras conhecidas. Tal fato fez com que a iniciativa de Portugal não fosse apenas inédita, mas solitária, singrando os mares tendo como únicas companheiras a fé e a fortuna. Por causa desta, não tardou a inveja por parte de outras nações. Certamente, as potências da época, de modo especial, começaram a sentir grande incômodo ao observar a pequena e recém-estabelecida nação continental dar passos, ou melhor, "braçadas" tão largas. Criou um conceito de mobilidade naval até então desconhecido, incluindo a descoberta de rotas que ligavam todo o mundo à Europa. Os portugueses se moveram e se espalharam pelo mundo.

### *VIII.2.1 Sob Constantes Ameaças*

As poderosas nações europeias não se limitariam à passividade como que meramente balançadas pelas marolas provocadas pelo deslocamento das naus portuguesas. É certo que, além da fortuna, todo ineditismo e vanguarda atraem, por eles mesmos, a curiosidade e a inveja. Hoje, pouco se discute o fato de que Portugal construiu um verdadeiro império marítimo a partir, especialmente, do século XV, e que continuou

inevitavelmente no século seguinte. Seus limites eram determinados diretamente pela rota e o alcance de suas embarcações, tendo como pontos de apoio as várias ilhas e portos na costa africana e asiática, mesmo na América. Conquanto tenham "desbravado o mundo", entrando os anos seiscentos grande parte dessas posições já não pertenciam mais aos portugueses. No entanto, isso não significa que o Império estava ruindo. Antes, adaptava-se, mostrando toda a incrível plasticidade de Portugal ao tirar o melhor proveito das ocasiões que o afetava. Podemos dizer que, se tratando de portugueses, se a vida lhes dava um limão, ao invés de limonada faziam logo uma bacalhoada, deixando o limão apenas para tempero. Colocando isso de outra forma, fugiam do trivial e pensavam logo naquilo que estava mais afeito ao que queriam e lhes era mais vantajoso. Para tanto, geralmente não lutavam por todas as batatas, ou melhor, não lutavam todas as batalhas, mas apenas aquelas de seu interesse e que podiam ser efetivamente vencidas. Deixaram de lado a presença insipiente e sazonal, dedicando-se à presença territorial (Costa, 2002, p. 87).

Quando a estratégia portuguesa se metamorfoseou por completo em épocas de D. João III, terminou assim o processo que se arrastava por longo tempo de mudança, que havia se iniciado em meados do século XVI e que pretendia rearranjar as dinâmicas estruturais da Expansão. O período em que aquele monarca ocupou o trono foi de grandes desafios para Portugal e para a Europa. No mundo mediterrâneo, a cristandade, que era "a cultura das culturas" do continente europeu, enfrentava a crescente sombra do império otomano. Soleimão, conhecido pela superlativa alcunha de "o Magnífico" (1520-1566), estava em seu auge. Partindo da Anatólia, território que já havia se assenhorado, apossou-se do então Império Mameluco, empreendimento levado a cabo por Selim I em 1517, em apenas um ano de batalhas (Costa, 2002, p. 88).

> O seu herdeiro, Soleimão, prosseguira a expansão em várias direcções: avançara pelo vale do Danúbio, conquistara a ilha de Rodes e ganhara influência no norte da África, dominara o Mar Vermelho e a Mesopotâmia, e, finalmente, conquistara Bagdade, em 1534, e Baçorá, em 1546. Deste modo, a ameaça otomana atingia Portugal quer pelo Mediterrâneo quer pelo Índico, onde era, aliás, o maior adversário do Estado da Índia (Costa, 2002, p. 88).

A. Depois da Tempestade vem... a Enchente

Como se não bastasse a sombra de constantes ameaças advindas dos próprios países cristãos ávidos pelas riquezas, os mulçumanos eram outra fonte de constante preocupação. Uma vez que "ser português é ser católico" especialmente nessa época, país que deve sua existência a uma ordem católica, a ameaça maometana significava risco real

não apenas à religião, mas principalmente a todo Estado Português. Em Marrocos, o país unificado pelos Saadidas encontrava a solidez resultante de toda coesão. Era, na verdade, uma dinastia que tinha grande predileção na guerra contra Portugal. Em 1549 conquistaram Fez, restabelecendo a unidade política do noroeste da África, fragilidade que havia sido eficazmente aproveitada pelos portugueses, oportunizando o domínio de toda região costeira. Assim: "Por meados de Quinhentos, o Islão representava uma grande ameaça geoestratégica à Cristandade que afetava diretamente Portugal" (Costa, 2002, pp. 88, 89). Podemos dizer que foi um dos "anticristianismos" que surgiram no mundo. É possível reconhecer o anticristianismo não apenas no combate às ideias cristãs, mas também na recusa do cristianismo como religião e sistema de crenças ou cosmovisão, em favor de outras propostas religiosas. É nesse sentido que o islamismo foi, de fato, um tipo de anticristianismo.

Historicamente, o sétimo século marcou o surgimento do Islã. O ambiente geopolítico do Oriente Médio havia se definido. O centro da península arábica, marcado por certa acomodação e insegurança, contrastava com a abertura dos que se estabeleceram mais próximo das fronteiras, fato percebido especialmente ao norte. No entanto, essas disposições aparentemente irreconciliáveis foram amalgamadas como em um turbilhão, verdadeiro liquidificador social, gerando nova ordem política coesa que dominou toda a península. As fronteiras antigas foram redefinidas, acomodando a plena extensão do império Sassânida, todas as províncias sírias e egípcias que compunham o Império Bizantino. A centralização do poder não se deu pelos povos oriundos dos impérios, mas pelos árabes que habitavam a Arábia Ocidental, mormente vindos de Meca. Não é por acaso que o maior dos profetas do Islã era originário exatamente dessa cidade.

Na segunda metade do século VII o grupo que dominava a nova ordem política que se estabeleceu passou a legitimar seu poder pela via religiosa, isto é, calcando a sua autoridade em revelação divina. Na verdade, não se tratava meramente de nova ordem política, mas também religiosa. Com a nova organização de poder veio religião "nova em folha", criada nos moldes árabes, distinta do judaísmo e do cristianismo, embora derivada especialmente daquele. Afirmava que Deus havia revelado a Maomé conteúdo adicional à revelação dos profetas (Hourani, 2007, pp. 33, 34). Jerusalém era literalmente o centro do mundo medieval, pois assim era desenhada nos mapas dos pergaminhos da época. A expansão do islamismo para a chamada Terra Santa motivou o estabelecimento das cruzadas, expedições militares cristãs que pretendiam libertá-la dos "pagãos"

mulçumanos. Mais de uma dezena delas foi enviada entre os séculos XI e XII. Uma vez expulsos os islâmicos, foram criadas ordens de monges militares: “Os Templários” ou simplesmente “O Templo”, e “Os Cavaleiros do Hospital de São João”, “O Hospital” ou “Os Hospitalários” (Read, 2001, pp. 101, 118). O objetivo delas era manter a “posse” da Terra Santa. Depois de algum período de sucesso, as ordens foram extintas (Almeida Jr, 2016 [b], pp. 261, 262).

B. O Cisma Cristão

Além da ameaça mulçumana devida ao rápido crescimento de seu poderio, a Europa era sacudida de norte a sul pela Reforma Protestante, em meio a grande instabilidade política. Ora, esse verdadeiro cisma na cristandade não foi apenas algo relativo a convicções religiosas, mas uma verdadeira disputa de poderes que extravasava em muito os limites da igreja. Realmente, ela já estava enfrentando problemas de questionamentos internos oriundos das sociedades que estavam sob a pesada tutela da igreja. Foi com a Renascença que o anticristianismo surgiu como uma reação interna à própria sociedade cristã ocidental. É descrita como movimento de um humanismo e de um imanentismo práticos, expressos por individualismo e esteticismo no desejo incontido de conquistar um mundo recém-redescoberto. Objetiva-se gozá-lo e controla-lo exclusivamente por meios e capacidades humanos. Daí a necessidade do desenvolvimento de conhecimento próprio para tal. Fitando tão-somente o mundo dos homens, enfatiza-se o naturalismo e a centralização (divinização) do humano no lugar que até então era ocupado pela divindade. O Humanismo, que nasce concomitantemente ao Naturalismo, preconizará exatamente tais conceitos, já abraçados outrora pelo paganismo anterior ao cristianismo (Padovani; Castagnola, 1984, p. 261). Retrocedeu aos clássicos, reconhecidos como fonte do saber mais elevado, na sua busca por conhecimento.

Os renascentistas e humanistas rechaçaram as lentes medievais como critério para a ciência, pois acreditavam-se aptos a acessar com propriedade e profundidade os escritos de Platão (427-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Cícero (106-43 a.C.), Quintiliano (c. 30-c. 100), dentre outros (Costa, 2009, pp. 37-39). Como um retorno aos clássicos, especialmente ao grego e ao latim, mas também ao hebraico, o Humanismo buscou a centralidade do humano no saber. Mesmo a Reforma Protestante foi um de seus frutos. Lutero, Calvino e os demais reformadores, embora obviamente não fossem resistentes ao

cristianismo, foram todos humanistas. Temos então o anticristianismo dentro do próprio cristianismo quando, com a polarização das posições, houve mútua acusação de anticristianismo: para os católicos, os protestantes eram anticristãos e vice-versa. Tal compreensão é corroborada pela reação oficial do catolicismo às igrejas da Reforma, um movimento contrário e de oposição aos protestantes que ficou conhecido como "Contrarreforma", isto é, o "contrário" da Reforma, de forma análoga àquilo que fizeram as igrejas da Reforma em seu "protesto" contra Roma (Tillich, 2000, p. 212). Dessa forma, a cosmovisão do europeu começou a sofrer drástica mudança (Almeida Jr., 2016 [b], pp. 263, 264)

*VIII.2.2 Turbulências portuguesas*

A consolidação do Império Português enfrentou muitas dificuldades, algumas referentes ao próprio ambiente "doméstico".

A. Problemas dentro de casa

Portugal pouco se envolveu e, consequentemente, pouco sofreu com as turbulências sociais iniciadas com as noventa e cinco teses de Martinho Lutero. Manteve-se à distância, favorecido pela sua condição periférica distante do "olho do furacão" protestante. Todavia, enfrentava dificuldades de afirmação diplomática fora do contexto ibérico. Dois fatos contribuíram para essa realidade. Primeiramente, D. João III perdeu seus dez filhos e seis irmãos ao longo de sua vida. Certamente, a época de maior sofrimento deu-se entre 1 de janeiro de 1537 e 20 de setembro de 1540, período em que morreram quatro de seus filhos e quatro irmãos. A perda de parentes diretos não impunha apenas a dor da ausência, mas também impedia o arranjo de casamentos com outras cortes europeias. Para piorar ainda mais a situação, a Reforma Protestante fez escassear, quase à extinção, as escolhas, uma vez que reinos tradicionais com os quais se buscava estreitar alianças por meio de casamentos, agora eram protestantes. Por isso, a política portuguesa de trocas matrimoniais confinou-se quase que exclusivamente à Casa de Áustria. Uma alternativa possível seria praticar casamentos intramuros, buscando uniões matrimoniais no interior do país, como se deu no caso dos infantes D. Fernando e D. Duarte (Costa, 2002, p. 89). Este quadro foi perpetrado porque as tentativas feitas com a França fracassaram:

> No campo católico a principal alternativa, apesar das graves convulsões internas, era a França, mas Portugal nunca se ligara antes à monarquia gaulesa, e mais tarde, quando tentou negociar aí o casamento de D. Sebastião, o processo fracassou. Além disso, no reinado joanino, a França era, na verdade, o grande rival de Portugal no Atlântico. Embora nunca tivessem afrontado formalmente os direitos de exclusividade reclamados por Portugal por via das bulas papais, Francisco I estimulara as acções predatórias dos seus súbditos no Atlântico, e Henrique II, rei desde 1547, apoiava os prejectos de expansão francesa no Brasil (Costa, 2002, p. 90).

No século XVI a situação política de Portugal mostrava-se por demais complexa, muito mais ameaçadora do que quando D. João herdou repentinamente o trono em 1521. Sofria-se com a crise dinástica: Considere-se a morte dos filhos e irmãos do rei, como já vimos: "além do infante D. Luís, que morreria sem deixar descendência legítima em 1555, e do cardeal D. Henrique, só restavam dois descendentes varões de D. Manoel I por via varonil legítima, o bisneto, D. Sebastião (1554-1578), herdeiro da Coroa, e o neto D. Duarte, 5º duque de Guimarães (1541-1576)". Existia um agravante: "do outro lado da fronteira vivia o outro neto de D. João III, o príncipe D. Carlos (1545-1568)" (Costa, 2002, p. 91).

Aparentemente, predominou o descuido quanto a essa séria questão política, verdadeira desorientação, pois o infante D. Luís e, depois dele, o 5º duque de Guimarães, não contraíram matrimônio que lhes conferisse, principalmente ao reino, uma descendência real. Quando o reinado de D. João III chegou ao seu final não havia testamento que especificasse instruções para a regência em caso de seu falecimento, nem mesmo as cortes foram reunidas para jurar D. Sebastião como herdeiro da coroa. Tais ocorrências geraram o quase inteiro colapso de duas gerações de príncipes e um inegável enfraquecimento do trono, o que motivou o fortalecimento de uma antiga fidalguia ao redor da Coroa, desalinhada com as necessidades geoestratégicas e à dinâmica social vitais ao projeto expansionista (Costa, 2002, p. 91).

B. Inquisição, Piratas e Invasores

Vários outros problemas impuseram um "mar bravio" à navegação portuguesa. O engessamento social vivido por Portugal foi ainda exacerbado com a introdução da Inquisição por D. João III. O impacto foi enorme, resultando a saída de mercadores de grande expressão do país, radicalismo cultural e imobilidade social. Além disso, a

intolerância foi estimulada, bem como, aumentada a sensação de insegurança, o que reforçou, em muito, o sentimento de decadência do reino. Externamente, o Império era assolado por vários inimigos em suas possessões globais. Nos anos quinhentos, Portugal tinha que combater o corso europeu no continente e nos Açores. Soma-se a pirataria praticada por mulçumanos, a ação de aventureiros no litoral africano, a invasão francesa do Brasil e a ameaça otomana no Índico. Ao invés de expansão, o que efetivamente havia acontecido até então, Portugal viu-se premido pela necessidade de defesa, para o que empenhou formidável meio naval, mobilização de recursos tal qual jamais se havia visto na nação. Desde o século XV, o país não tinha enfrentado qualquer séria ameaça, o que já não era a realidade, especialmente a partir da terceira década quinhentista (Costa, 2002, p. 92).

> A pirataria nas águas dos Açores levou a coroa a criar a Armada das Ilhas, constituída em regra por seis a oito navios e uma tripulação com cerca de 500 homens, que tinha por missão escoltar os navios da Carreira da Índia, na torna-viagem, desde o arquipélago até à Península. Ao longo do reinado joanino, a pressão sobre as naus do comércio transoceânico nunca diminuiria, pelo que o rei teve sempre que empregar meios de defesa consideráveis no exercício da soberania sobre as águas dos Açores; além disso, estes meios militares apoiaram também, muitas vezes, as armadas das Índias de Castela, no percurso da torna-viagem (Costa, 2002, p. 92).

Era virtualmente impossível eliminar a presença de elementos independentes no Atlântico tropical. Atacavam não apenas as embarcações portuguesas, mas também os entrepostos criados para apoiar a navegação. Agora detentor de vasto território, o Império Português enfrentava intensa concorrência, especialmente na costa africana, por ser de acesso mais fácil aos aventureiros europeus. Para garantir os seus interesses, D. João III ordenou a construção de uma nova fortaleza na Costa de Malagueta em 1532 e 1540, ambas tentativas malfadadas. Contudo, desde 1529 havia adotado a estratégia de utilizar a esquadra portuguesa com o propósito de negar a navegação na área pelo concurso de intenso patrulhamento naval. De qualquer forma, por causa de toda a concorrência e oposição, percebeu-se queda no comércio luso tanto em Mina como no arquipélago de Cabo Verde. A única prática comercial que prosperava era a venda de escravos (Costa, 2002, p. 93).

Os portugueses mostraram-se incapazes de bloquear o estreito de Ormuz, que se tornou, assim, um canal aberto de escoamento de especiarias diretamente do Golfo Pérsico para a Europa: “A rota do Cabo sofria uma forte concorrência, e a Coroa decidiu

encerrar a feitoria da Flandres, em 1549". No entanto, tantas dificuldades não causaram o colapso do sistema mercantil português, antes provocou sua nova adaptação. O monopólio da coroa impetrado por D. Pedro e continuado por D. Afonso V e seus sucessores foi enfraquecido, cedendo lugar paulatinamente à inciativa privada, fato que, ao invés de recuar, causou o avanço do comércio no Atlântico e no Índico (Costa, 2002, pp. 93, 94). O poder estatal português viu-se diminuído também pela crescente fragilidade de sua máquina militar:

> De facto, a situação em Marrocos tornara-se insustentável; após a queda de Santa Cruz do Cabo de Gué (1541), o rei ordenou a evacuação de quatro praças, Safim e Azamor, logo em 1541, e Alcácer-Ceguer e Arzila, em 1550. A esta incapacidade para suster a investida dos Mouros, acrescentavam-se as grandes dificuldades por que passavam os Portugueses no Brasil. O sistema das capitanias-donatárias, ensaiado pelo monarca por meados da década de 30, fracassara na maior parte dos casos, embora tivesse mostrado as potencialidades do território para a produção açucareira. Aquando da criação do governo-geral, em 1549, a presença lusa no território tinha de facto caráter assaz precário (Costa, 2002, pp. 94, 95).

Aos vários problemas que Portugal enfrentava, somou-se a questão da própria limitação territorial. As florestas começavam a ser esgotadas, devoradas pela produção naval, ensejando, até mesmo, a emissão de alvarás impondo limites à derrubada de árvores na bacia do Tejo em 1546 e em 1576 (Costa, 2002, p. 95).

C. Ascenção popular

Embora a ascensão popular tenha sido mais um problema enfrentado pelo coroa portuguesa, resultou benefício imediato e a longo prazo. A Europa atravessava um período de grande agitação e revoltas. Na Inglaterra, França e Itália, levantes populares eram sufocados com violência pelos poderosos. Em Portugal, o inverso é que se perpetrou depois do descrédito da nobreza e da igreja, bem como, da formação de uma nova aristocracia:

> A nobreza antiga, que tinha apoiado a rainha D. Leonor ou os castelhanos, caiu em desgraça, juntamente com a Igreja Pró-Avinhão. A nova aristocracia era composta pelos mercadores e artífices das corporações de Lisboa. Foi convocada uma reunião das Cortes para Coimbra, em que os plebeus gozavam de um estatuto superior ao dos aristocratas e bispos. Foi lida uma carta do Papa, em Roma, recusando a legitimação ou até mesmo apoio a qualquer pretendente ao trono que não fosse o mestre de Avis. Independentemente das dúvidas sobre a

> veracidade da carta, o certo é que D. João foi proclamado rei (Page, 2014, p. 99).

Muito interessante é o que escreve sobre isso Fernão Lopes, o cronista real:

> Acaba de nascer um novo mundo. Filhos de homens de tão baixa condição que não cumpre de dizer, por seu bom serviço e trabalho neste tempo foram feitos cavaleiros. Outros apegaram-se às velhas fidalguias de que já não havia memória, de modo que os seus descendentes hoje em dia se intitulam de nobres e são tratados como tal. Muitos daqueles que o Mestre de Avis tinha tornado grandes, prosperaram tanto que se faziam acompanhar de 20 ou 30 escoltas a cavalo. Nas guerras subsequentes, eram seguidos por subordinados da antiga aristocracia (Apud Page, 2014, p. 100).

É impressionante a vanguarda portuguesa na assunção do povo ao poder. Certamente, não estamos falando exatamente de uma democracia, mas da mera substituição de antigos aristocratas por novos, oriundos do povo. Todavia, não deixa de ser "as dores de parto" de uma transformação social quando, finalmente, pelo menos na aparência,[42] os líderes governarão pensando no povo, como seus representantes. Veremos que a formação da aristocracia em Sorocaba, cidade fundada por bandeirantes, deu-se nos mesmos moldes.

### *VIII.2.3 A crise com os castelhanos*

Os Castelhanos não aceitaram a emancipação portuguesa de bom grado. Marcharam contra Lisboa e a tomaram, construindo ali um acampamento fortificado. Outras tropas foram enviadas por via marítima, incrementando sensivelmente a presença militar espanhola. No entanto, diferente do que aconteceu com os israelitas no Egito, ao invés de dez, uma só grande praga, verdadeira peste, foi necessária para dizimar o acampamento invasor, impondo a morte aos soldados à taxa de duzentos ao dia. Vestidos de negro, foram se retirando, puxando "mulas-rabecão" que transportavam em seus lombos caixões improvisados com os corpos dos companheiros vitimados.

---

[42] No Brasil, triste ironia. Deputados e senadores, presidentes e governadores, receberam o direito de representar cada cidadão com o objetivo de fazer o melhor pela sociedade em seu nome. O resultado foi a criação de uma nova aristocracia. Não são chamados de condes e barões, mas agem como se fossem proprietários da nação, tirando sempre o melhor proveito pessoal de tudo, usando a corrupção quase como norma. O povo foi escravizado ao voto. A grande "maldição" da pátria é ser governada por uma das piores e mais mal-intencionadas classes políticas do planeta. Esse é o retrato do que é chamado de "democracia" no Brasil.

A. Os ingleses estão chegando

Rumores de um ataque de muito maior envergadura por parte de D. João de Castela obrigou os portugueses, naturalmente em menor número e já tão combalidos pela peste, a pensar rapidamente em uma forma de incrementar seu efetivo militar. Aqui cabe destacar a agilidade com que Portugal agia, se adaptando às realidades que enfrentava. Aparentemente, essa qualidade foi repassada ao povo brasileiro. Em 1385, D. João, mestre de Avis, rei de Portugal, envia à corte de Ricardo II da Inglaterra, o lisbonense Thomas Daniel e o judeu português Lourenço Martins. Os ingleses enfrentavam sérias dificuldades militares, especialmente na arte da navegação, ainda dependentes de bojudos e pesados navios, muito defasados em termos de construção naval. O que parecia ser um problema foi visto como oportunidade. Os lusos enviaram para ajudar os ingleses uma esquadra de galés portuguesas, o que havia de melhor em tecnologia naval e de ponta, extremamente manobráveis, rápidas e ágeis, contando cada uma com a força de cento e sessenta remadores, um pelotão de arqueiros e fundibulários (Page, 2014, pp. 100, 101).

Diante de tal agrado, o rei da Inglaterra autorizou que Portugal contratasse mercenários em seu país, que chegaram à terra dos portugueses exatamente quando os castelhanos iniciavam uma campanha para tomar a cidade de Viseu, considerada estratégica. Depararam-se com as tropas portuguesas em Trancoso. Mais uma vez, os lusos surpreendem: deixaram de usar sua estratégia tradicional de combate, fortemente baseada no avanço da cavalaria, passando a lutar à moda inglesa, desmontados, sob a proteção de trincheiras que escavavam em conjunto com outras linhas de defesa. Assim: "Quando os castelhanos, já exaustos, pareciam incapazes de abrir qualquer brecha, os arqueiros ergueram-se inesperadamente e, lançando sobre eles uma saraivada de setas, forçavam-nos a debandar". Por fim, D. João de Castela fez nova tentativa, que mal orientada e liderada por jovens e inexperientes fidalgos, mostrou-se fragoso fracasso. No dia 14 de agosto de 1385, capitularam os espanhóis diante de portugueses e ingleses. Alguns "souvenires" da batalha são encontrados ainda hoje, celebrando a esmagadora vitória de Portugal, o que lhe rendeu cerca de dois séculos de paz com seus beligerantes vizinhos (Page, 2014, p. 101).

Três acordos de grande importância política foram firmados entre Portugal e Inglaterra. O primeiro, dizia respeito ao compromisso inalienável dos ingleses em socorrer Portugal diante de qualquer ameaça militar, em troca de privilégios comerciais no Porto de Lisboa. O segundo expressava o apoio português a John of Gaunt, duque de

Lencastre, tio do rei inglês, que logo empreenderia campanha para assumir o trono de Castela. O terceiro aludia ao casamento entre a filha mais velha do citado duque, Filipa, e o Mestre de Avis. Certamente, havia um problema a ser superado para que o casamento se concretizasse, uma vez que era Grão-Mestre da Ordem dos Cavaleiros de Avis, João, tinha feito o voto de castidade. Contudo, é fato que jamais o observou seriamente, o que o comprova seu relacionamento anterior com Inês Pires. Para que tudo fosse oficializado como devido, o Mestre de Avis enviou à Roma emissários com uma petição ao papa para que o dispensasse da obrigação para fins de aliança. O casamento com D. Filipa, a filha mais velha de John of Gaunt, deu-se na cidade do Porto em 1387, sem a dispensa papal requerida, devido à pressa do Duque de Lancaster em empreender sua campanha militar para tomar o reino de Castela (Ure, 1985, p. 15). Para a guerra contra Castela, além de sua formidável fortuna e influência, John Gaunt recebeu o aporte de três mil libras aprovado pelo parlamento. No dia marcado para o início da expedição, o próprio rei Ricardo II foi despedir-se dele e de sua esposa, a duquesa de Plimouth. Tão certo era tido o sucesso do empreendimento, que presenteou o casal com uma coroa para reinar sobre Castela. No entanto, não foi isso que aconteceu realmente. A conquista de Santiago de Compostela foi fácil, sem resistência significativa, onde a corte foi imediatamente estabelecida. As tropas portuguesas, aliadas dos ingleses, estacionaram do outro lado do rio Minho. Contudo, a conquista que parecia certa do ponto de vista militar, jamais se concretizou. Portugueses e ingleses foram derrotados pelas intempéries, pela falta de planejamento logístico e pela peste (Page, 2014, pp. 102, 103).

B. A Dama de Ferro

D. João se casou com D. Filipa na cidade do Porto. Depois da missa nupcial, o casal foi despido por seus auxiliares e, colocados marido e mulher no leito nupcial, foram abençoados pelo bispo e seu séquito, que orou pelo casal. Então, toda gente se retirou do quarto. A atuação de D. Filipa como rainha é vista como exagerada especialmente no que tangia aos padrões morais.

> Os cronistas portugueses acusam-na de ter trazido para a corte um estilo de moralidade pouco condizente com a tradição local. Um deles escreveu mesmo que nada disto o surpreendia, a língua inglesa era a única que tinha, no seu vocabulário, uma palavra para *cant*. Nunca, antes do Mestre de Avis, um rei português tinha reconhecido os filhos bastardos. A rainha fazia questão de que a monogamia fosse praticada por toda corte, de tal modo que qualquer membro, homem ou mulher,

> encontrado em situação comprometedora recebia ordem por escrito para casar imediatamente. Só a rainha emitiu mais de 100. Diz-se que, quando descobriu o marido a acariciar uma dama de companhia, no Palácio de Verão, em Sintra, o alertou para o facto. Quando o apanhou, pela segunda vez, mandou queimar vivo um dos pajens do rei, no pátio do palácio. Ao longo de 16 anos, concebeu nove vezes, tendo sobrevivido seis dos seus filhos. O primogénito, D. Duarte, sucedeu ao pai no trono, em 1433. O segundo, D. Pedro, frequentou as cortes e universidades europeias, trazendo consigo para Portugal um grande volume de conhecimento, incluindo o primeiro manual de anatomia veneziano e um exemplar das *Viagens de Marco Polo*. O terceiro filho, D. Henrique, foi feito grão-mestre da Ordem de Cristo (Page, 2014, pp. 103, 104).

Fica claro que a rainha não assimilou nada da imoralidade de seu pai John of Gaunt, que chegou mesmo a instalar sua amante no mesmo palácio que residia sua esposa e explicitar sua preferência pela primeira. De igual modo, percebe-se que D. Filipa concebia o comportamento cavaleiro como extensão de sua disciplina religiosa, opondo-se ferozmente à tradição das amantes. Dessa forma, esforçou-se por modelar a corte portuguesa à sua própria imagem (Ure, 1985, p. 22).

## IX. NASCE PORTUGAL E O MUNDO MODERNO

O mundo moderno e transnacional deve seu desenvolvimento ao nascimento de Portugal, a única nação-estado ibérica que se tornou independente da Espanha, bem como, a sua incrível mobilidade: “A nova nação descobriu, então, a África, a Ásia e a metade da América Latina que não tinha cedido aos espanhóis, tendo aí, de Bíblia e espada em punho, exercido o poder em nome de Cristo e do comércio”. É preciso compreender que: “O grande papel dos portugueses não foi, pois, o de conquistadores, muito menos o de conquistados, mas antes o de um povo pivô, uma espécie de conduta através da qual as ideias, o conhecimento e as tecnologias se transmitiram à Europa e ao mundo” (Page, 2015, p. 33). Como veremos, no Concílio de Troyes presidido por Bernardo de Clairvaux, tendo também a presença do papa e dos reis da França e da Alemanha, foi aprovada a criação da Ordem do Templo, que ficou conhecida como “Templários”. A tarefa específica dessa ordem era fundar uma nova nação europeia, um Estado católico, que viria a ser Portugal (Page, 2015, p. 32).

## IX.1 Portugal e os Templários

Segundo Antonio Paim, os principais fatos apontados pelos historiadores que resultaram a construção de Portugal foram o "período da revolta de Afonso Henriques contra Castela em 1128, o reconhecimento da nova monarquia pela Santa Sé em 1179, o início da dinastia de Avis em 1385 e a conquista de Ceuta, no Norte da África, em 1415" (Paim, 1984, pp. 199, 200). No entanto, deve-se somar a esses fatores a centralidade do papel dos Templários. Sobre esta direta ligação com a origem de Portugal, diz Martin Page:

> Desconhece-se quem pela primeira vez teve a ideia de fundar Portugal e desviar os templários para essa tarefa. Com base nas crónicas monásticas de Borgonha e na abalizada biografia de São Bernardo, da autoria do Irmão Irénée Vallery-Radot, não se sabe ao certo se a intenção original era a de criar uma nova nação modelar cristã no flanco ocidental do Islão, que se estenderia do Rio Minho, a norte da Ibéria, até ao Sul, que é agora Agadir, em Marrocos setentrional, imediatamente acima do deserto do Sara. Três séculos mais tarde, quando Portugal se tornou na nação mais rica da Europa, foi o desejo persistente de cumprir o plano de São Bernardo – a conquista de Marrocos –, que conduziu o país à maior derrocada da sua história, incluindo duas gerações de domínio espanhol (Page, 2015, p. 80).

Portugal teve ligação visceral com a Ordem dos Cavaleiros do Templo. No ano de 1126, Hughes de Paynes, nascido em Champanha, estava de retorno à Europa depois de uma viagem a Jerusalém. Sua intenção era encontrar homens de recursos financeiros suficientes e que desfrutassem do favor papal para o pretendido apoio na fundação de uma nova ordem militar. Juntamente com Godofredo de Saint-Aumer, que também era um cavaleiro cristão, propuseram-se a criar a Ordem do Templo cuja responsabilidade primordial deveria ser guardar a igreja de Jerusalém, construída no exato local que se supunha ter existido o Templo de Salomão e assim também dar guarida aos peregrinos cristãos que para lá concorriam. Isso teve papel importantíssimo na organização do país que viria a ser Portugal. Segundo Martin Page:

> Só uma geração mais tarde é que os templários se começaram a empenhar nestes objetivos. Durante os primeiros anos da existência da ordem, os seus cavaleiros dedicaram-se, antes, à criação de um novo protótipo de estado cristão, que viria a ser Portugal. De tal maneira que, muito tempo depois de a ordem ter sido perseguida e extinta, não apenas em França mas em todo o mundo, ela prosperou aqui, ainda que dissimuladamente, até o século XIX. As histórias dos templários e de Portugal estão, de facto, intimamente ligadas e são interdependentes (Page, 2015, p. 78).

A importância dos Templários para Portugal não está apenas na consolidação do reino, mas também na riqueza e na determinação católica que trouxeram ao país, anunciadas já nas velas das embarcações, que traziam estampada a cruz daquela Ordem. Eles se transformaram na fraternidade mais rica do mundo ocidental, mais abastada do que as monarquias e, até mesmo, que a própria Igreja, a quem estava sujeita. Todavia, foi antes a pobreza que marcou seu modesto início, a ponto de seu emblema ser dois cavaleiros montados em um único cavalo. Hugues foi até Borgonha objetivando conquistar o apoio de Bernardo, abade de Claraval. Era homem de enorme influência, a ponto de interferir na eleição de papas, de saúde precária e primo dos duques de Borgonha. Seu poder de convencimento era de tal monta que, aos vinte e cinco anos, já havia convencido quatro de seus cinco irmãos a renunciarem suas grandes riquezas e assumir voto de pobreza, algo já fora de moda à época. Quando solicitava doação de terras, costumava dizer que "nada é demais para Deus" (Page, 2015, p. 79).

## IX.2 Contribuição dos Bernardos

Dentre as várias contribuições dos cistercienses, podemos citar:

### *IX.2.1 Novas Técnicas Agrícolas*

Os monges cistercienses, também conhecidos como bernardos, trouxeram consigo técnicas avançadas de agronomia e expuseram uma grande variedade de plantas até então desconhecidas na Europa. O rei D. Dinis, considerado um dos maiores monarcas portugueses de todos os tempos, ascendeu ainda jovem ao trono em 1729, sendo bastante favorável aos irmãos agrônomos de Alcobaça, chegando, por isso mesmo, a receber a alcunha de *Rei Lavrador*. Isentou os trabalhadores da terra da cobrança de impostos sobre as colheitas e terras eram concedidas àqueles que seguiam os conselhos dos monges, incrementando a produção. Os cistercienses também implantaram a fundição de ferro e desenvolveram a indústria da construção naval, da pesca e da extração do sal, tudo isso na região litorânea, o que oportunizou, ainda, a indústria do bacalhau seco. O preparo de compotas e conservas também foi bastante desenvolvido, a ponto de sobreviver até hoje. Hodiernamente, em Leiria, por ocasião da festa de São Bernardo, há uma feira que comercializa esses produtos, acrescidos de vários tipos de embutidos, tais como presuntos e salsichas caseiras. Além disso, os monges desenvolveram a arte em vidro. O cristal

Atlantis é, atualmente, o produto mais conhecido, acumulando até fama internacional (Page, 2016, pp. 92, 93, 94).

*IX.2.2 Construção naval e esquadra*

D. Isabel teve a ideia de desenvolver a plantação dos pinhais que os monges haviam iniciado na região litorânea, para a construção de navios. Dessa forma, a construção naval empreendida pelos frades recebeu enorme impulso. Com a expansão da navegação, pela primeira vez na história, Portugal iniciou comércio com Flandres e a Inglaterra, e mesmo com lugares distantes como Tessalônica. Percebendo a importância de conquistar os mares, foram importados de Gênova projetistas navais e ainda trinta capitães de marinha, uma verdadeira transferência tecnológica do Mediterrâneo para o Atlântico que daria, literalmente, com o passar do tempo, nova dimensão ao mundo conhecido (Page, 2015, pp. 94, 95).

O primeiro almirante do país foi justamente um genovês chamado Manuel Pessagna, que aportuguesou seu nome para "Pessanha". Foi incumbido de repelir os piratas das águas portuguesas e garantir, deste modo, o comércio. Obteve incrível sucesso pessoal, a tal ponto, que criou para si e sua família um banco que tinha como ilustre cliente ninguém menos que Eduardo II da Inglaterra. Assim: "Quando o rei não conseguia liquidar o montante em dívida, os agentes de Pessanha assumiam a dívida em troca da cobrança dos direitos aduaneiros ingleses". Foi nesta época que Portugal também se tornou uma nação inovadora no campo dos seguros marítimos. Criou-se uma taxa que poderia ser paga à Bolsa de Lisboa que garantia, em caso de ataque de piratas ou naufrágio, o ressarcimento do valor da carga. Também foi no reinado de D. Dinis que o ensino superior foi estabelecido em Portugal, pela contratação e transferência de professores diretamente de Paris. Devido à libertinagem que se estabeleceu entre os estudantes, o rei resolveu transferir a universidade de Lisboa para um lugar mais espartano, Coimbra. Por sua atuação no estímulo do saber lusófono, tendo sido ele próprio escritor, o rei também é conhecido como o pai da literatura portuguesa. Até então, quase tudo era escrito em latim ou borgonhês: "D. Dinis determinou que a língua do povo seria o galaico, tendo procedido adaptações que a transformaram numa língua distintamente portuguesa. Nela escreveu um grande número de poemas e prosas" (Page, 2014, pp. 94, 95).

# X. DOM HENRIQUE: UM CAPÍTULO À PARTE

D. Henrique foi personagem envolto em questões fundamentais no período do estabelecimento de Portugal, o principal personagem a originar e impulsionar o que ficou conhecido na História como "expansão" portuguesa.

É notável que foi D. Henrique quem efetuou mudanças consideráveis na corte de sua época. Até então, não havia ênfase em cavaleiros, mas prevalecia o comportamento rude e uma moralidade confusa, semelhante a um acampamento militar. Todavia, quando ainda era adolescente, a corte assumiu novos contornos, tornando-se um séquito de cavaleiros, assimilando "toda a complexa parafernália de atitudes mentais e modos de comportamento que haviam inspirado a sociedade aristocrática dos países mais sofisticados da Europa do século quatorze (Ure, 1985, p. 19).

## X.1 O Controverso D. Henrique

D. Henrique foi considerado o "sábio de Sagres" por Richard Major, autor de uma biografia sua em 1868 intitulada *A Vida de D. Henrique, o Navegador*. Para tal autor, o príncipe foi "um nobre do Renascimento, alto, belo, disciplinado, decidido, muito erudito e arrojado". Fala-se do infante a examinar cuidadosamente as plantas de navios e mapas na Escola de Navegação cuja fundação foi ordenada por ele mesmo, em Sagres. Outras "cenas" do livro mostram D. Henrique debatendo várias questões importantes com algumas das mentes mais brilhantes da Europa da época ou contemplando o mar pelos telescópios colocados nas ameias. Além disso, conta-se de sua aventura magna, enfrentando o mar até os liminares do mundo, a fim de descobrir que o mundo é esférico. Martin Page fala da premente necessidade de os historiadores hodiernos darem o devido e correto contorno ao personagem, extraindo do mito que foi criado a possível realidade (Page, 2014, p. 105).

Desde os árabes, já era sabido que o mundo era redondo. No século décimo foi até mesmo calculado que seu diâmetro era menor que vinte quilômetros. Qualquer um que olhar atentamente para o mar, estando na costa portuguesa, perceberá nitidamente a curvatura da terra. Como terceiro filho do casal real D. João I e D. Filipa, era reputado como o menos culto. Diferentemente de seus dois irmãos D. Duarte e D. Pedro, que se afadigavam no conhecimento e nos assuntos de estado, D. Henrique, conquanto não desprezasse o conhecimento, regalava-se também em sua dedicação à pesca e à prática

de esportes. Nesse sentido, seus irmãos contribuíram para o desenvolvimento do cavaleirismo medieval na corte. D. Duarte, seu irmão mais velho, escreveu um volumoso tratado a respeito do comportamento cortesão intitulado *O Leal Conselheiro*. O outro irmão, o infante D. Pedro, viajou boa parte de sua juventude visitando as cortes da Europa, assimilando muito da atitude da cavalaria de sua época (Ure, 1985, p. 23).

Não há registro de que tenha realizado nenhuma ousada expedição para lugares distantes. Ao contrário, mesmo gozando de boa saúde até os sessenta e seis anos, aparentemente só deixou Portugal a bordo de alguma embarcação em duas viagens à costa norte do Marrocos. Na segunda viagem a esse país, D. Henrique fez permanecer com o califa de Tânger, como prova de suas boas intenções, seu irmão mais novo, o jovem D. Fernando. Como tais desígnios não se concretizaram, este morreu sob o domínio dos mulçumanos em Fez, sendo o seu corpo exposto nos muros da cidade, suspenso pelos tornozelos. D. Henrique é lembrado na História Moderna como o primeiro a promover o comércio de escravos africanos negros (Page, 2014, pp. 106, 107). Fato digno de nota foi incumbência específica que recebeu de sua mãe, quando ela já estava no leito de morte. Pretendia, em seus últimos suspiros, garantir o que acreditava ser o destino de Portugal. Chamou o filho à cabeceira, beijou sua espada reverentemente, e pediu que lavasse suas mãos no sangue dos infiéis. Dito isso, morreu. Ambicionava que o filho conquistasse o Marrocos, anexando-o definitivamente à nação portuguesa (Page, 2014, p. 104).

### *X.1.1 A conquista de Ceuta*

Depois de muitos se moverem para a Península Ibérica, chegou a vez de Portugal mostrar sua mobilidade. Foi a primeira nação europeia que tentou uma invasão à África. Isso se deu no ano 1415, em uma incursão ao Norte do continente, resultando a tomada de Ceuta. Dentre as motivações para a empresa, destacam-se: a) a dominação militar; b) pressionar o islamismo já presente em Granada; c) estabelecer uma base segura de onde podiam atacar os navios mouros; d) pressões internas sobre a coroa portuguesa; e) expectativa de dominar as rotas e mesmo se apossar do ouro africano; f) o desejo de pilhar os mouros, de se apossarem de sua agricultura e terras férteis para expandir as receitas advindas da agricultura. Uma vez que os portugueses dominaram Ceuta, passaram a conhecer plenamente aquilo que ouviam apenas como rumores sobre o comércio transaariano de ouro, instigando grandemente a cobiça dos lusitanos. Destarte,

perceberam a importância estratégica da região de Tombuctu, estabelecendo como uma prioridade a sua conquista. Queriam conquistar a África Ocidental, o que se daria tão-somente, por campanha marítima. Essa era a forma de anularem o domínio mulçumano no Norte da África (Russel-Wood, 2014, p. 28). Assim, Portugal foi navegando e expandindo suas conquistas:

> Com um histórico instável no Marrocos, notadamente a desastrosa expedição contra Tânger (1437) e o posterior êxito em Alcácer-Ceguer (1458), Portugal seguiu uma política de exploração, colonização e comércio. Entre a descoberta, ou redescoberta, do arquipélago da Madeira (1419) e o ano de 1492, os portugueses viajaram intensamente pelo Atlântico africano, tirando proveito dos sistemas de correntes e ventos. Ao final da década de 1420, eles haviam chegado às Ilhas Canárias e aos Açores. A década seguinte assistiu às colonizações portuguesas da Madeira e dos Açores. Crucial foi a passagem de Gil Eanes (1434) pelo Cabo Bojador. Caravelas chegaram a Senegal e a Cabo Verde em 1445 e à Serra Leoa em 1460; exploraram o golfo da Guiné e suas ilhas (em especial, São Tomé e Príncipe) na década de 1470; e cruzaram o Equador em 1474-1475. Diogo Cão (1482-1484) alcançou o Congo e Walvis Bay, no extremo sul da Namíbia moderna. Com exceção à viagem de Diogo Cão, as outras foram financiadas pela iniciativa privada, ainda que sob a égide da Coroa ou de concessionárias reais. Em 1488, Bartolomeu Dias circundou o Cabo da Boa Esperança; com isso, abria-se a rota marítima para o Oceano Índico. Embora a África, ao contrário do continente americano antes de 1492, não existisse em mútuo isolamento da Europa ou Ásia, o fato de a África Central tornar-se mais conhecida fora do continente africano deveu-se sobretudo aos portugueses (Russel-Wood, 2014, pp. 28, 29).

Falando-se especificamente da conquista de Ceuta, tal fato está relacionado à ligação de D. Henrique com a ordem que criara. O cargo mais destacado que ocupou foi o de grão-mestre da Ordem de Cristo, isto é, a Ordem dos Cavaleiros do Templo sob novo nome. O papel principal dessa ordem era a proteção de Portugal especialmente contra os espanhóis. Para manter-se, geralmente pilhavam em território espanhol, mas também exigiam pagamento das localidades para que fossem protegidas. Quando, por fim, um tratado de paz entre os dois reinos foi assinado, isso significou quase a bancarrota dos cavaleiros de Cristo. Em 1413, de regresso de uma viagem à Sicília onde havia ido negociar um casamento real sem importância, um prior da Ordem dos Hospitalários conheceu Ceuta, um importante burgo mulçumano dedicado ao comércio ao sul do estreito de Gibraltar. Aparentemente, isso era parte de um aplano secreto, arquitetado pelo rei D. João, para sondar e fazer completo reconhecimento do porto de Ceuta e de suas defesas. O Prior da Ordem dos Cavaleiros Hospitalários teria sido enviado com esse exato

fim, pelo rei de Portugal, aportando em Ceuta na ida e na volta, encoberto por seu objetivo "oficial" de viajar à Sicília para discutir a possibilidade de casamento de um dos príncipes portugueses (Ure, 1985, p. 33). Teve tempo suficiente para explorar a cidade e os campos do entorno. Envolvida em uma guerra civil com os vizinhos, havia pouca preocupação em investir na defesa da cidade contra invasores externos. Residência de vinte mil mercadores, sua atuação comercial abarcava ampla gama de produtos, que incluía especiarias, tecidos, raros tapetes vindos do oriente, pedras preciosas importadas do Japão e ouro vindo do Sul do Saara (Page, 2014, p. 108).

Portugal e toda a Europa sorviam cheiro de ouro à distância. Ceuta, por isso, capturou logo o olfato dos portugueses:

> Não só Portugal, mas toda a Europa, estava dominado pela fome do ouro. O conhecimento das técnicas de exploração mineira, que, desenvolvidas pelos romanos, haviam contribuído para o seu enriquecimento durante a colonização da Ibéria, tinha-se perdido com o caos que se seguiu à queda do império. As técnicas de engenharia, sobretudo a extração de água e a introdução de ar em poços de minas profundos por meio de bombagem, apenas foram reinventadas em finais do século XIX. O ouro era o produto que os mercadores árabes, incluindo os de Ceuta, exigiam aos europeus em troca das especiarias orientais. Com o hábito de comer carne, alargado à altura a toda Europa, aumentou enormemente a procura de condimentos asiáticos utilizados na sua confecção. À medida que o ouro se ia deslocando para leste, os tesouros nacionais começaram a confrontar-se com um enorme depauperamento das suas reservas. A desvalorização das moedas, entretanto levada a efeito, pouco mais conseguiu do que criar uma crise de confiança nas diferentes divisas (Page, 2014, p. 108).

Depois de preciso relato do cavaleiro hospitalário, foram ainda necessários cerca de dois anos para preparar devidamente a tropa para o assalto e a pilhagem (Ure, 1985, p. 33). Certamente isso não foi nenhum exagero, quando compreendemos as reais dimensões do empreendimento. Foram necessários dezenove mil soldados e mil e setecentos marinheiros, a construção de duzentos e quarenta navios para transporte da tropa. Os infantes D. Pedro e D. Henrique foram despachados para o Alentejo e para o Norte, respectivamente, com o objetivo de alistar, treinar e armar um contingente para a expedição (Ure, 1985, p. 33). Para a segurança do comboio, escoltavam-no cinquenta e nove galés de guerra. Completava a imensa frota, sessenta embarcações de carga vazias. Para o auxílio dos portugueses, vieram alguns cavaleiros da Normandia e da Alemanha. Por fim, também foram enviados besteiros pelo conde inglês de Arundel, casado com a meia-irmã ilegítima de D. Henrique. Fique claro que toda campanha foi iniciativa privada.

Não houve qualquer ingerência oficial do Estado português, sendo inteiramente financiada pela Ordem de Cristo, tendo como único objetivo o seu próprio enriquecimento. Fato digno de nota é que as velas das embarcações não ostentavam a flâmula portuguesa, mas, tão-somente, a cruz dos templários, símbolo que foi mantido na Ordem de Cristo. O papa logo mandou mensagem de incentivo ao empreendimento, uma vez que tudo o que feria os mulçumanos pensava-se agradar ao Deus cristão. Quando o precioso dia da partida chegou, morre a rainha-mãe. D. Henrique, conquanto descrito como filho cuidadoso, não adiou a expedição devido ao falecimento, uma vez que D. Filipa, no leito de morte, havia feito com que assumisse o compromisso de implementar a conquista. Por expressa ordem da falecida, nem mesmo sua morte deveria atrasar a empreitada. Ao desembarcarem não encontraram qualquer resistência, pois quando o califa e seus conselheiros perceberam as dimensões da força que se aproximava, calcularam corretamente que o enfrentamento seria um desperdício de vidas e se retiraram (Page, 2014, pp, 109, 110).

*X.1.2 Belonaves do futuro*

Foi assim que a mobilidade portuguesa se tornou eminentemente marítima. Mesmo depois de desembarcar no Brasil, os portugueses praticamente "não tiraram o pé da areia". Estabeleceram-se próximos ao litoral. Tal preferência parece estar já estampada no mapa que especificava suas possessões no Tratado de Tordesilhas. É no reinado de D. Henrique que a arte da construção naval portuguesa alcança o seu ápice. A necessidade da realização de outras empresas semelhantes à tomada de Ceuta foi determinante para o notável desenvolvimento de novas tecnologias na construção naval em curto período de tempo. Levando em conta o desconhecimento do misterioso e temível mar e a notável ampliação do saber tecnológico que ensejou os grandes descobrimentos, talvez não seja exagerada a afirmação de que a "NASA" da época ficava em Portugal. Quando D. Henrique havia conduzido a conquista de Ceuta, sua esquadra era formada de galés cujas velas só eram içadas quando os ventos estavam em feição. No entanto, transcorridos apenas vinte anos, foram desenvolvidas as caravelas sob patrocínio da Ordem de Cristo. Porém, foram necessários apenas oito anos para tais navios já serem considerados obsoletos e ultrapassados, sendo substituídos e suplantados pelos galeões, bem maiores e com novo nível de sofisticação. Todavia, os progressos alcançados com as caravelas já foram suficientes para que grandes coisas fossem feitas por meio delas, como a navegação

transoceânica, acabando definitivamente com o isolamento da Europa em relação ao resto do mundo. Por causa do potencial alcançado pela caravela e suas enormes aplicações comerciais, a Ordem de Cristo protegia cuidadosamente da espionagem, as tecnologias que a produzira. É provável que esse seja o real motivo de ter surgido "a lenda de que Sagres era o centro desta actividade, quando de facto, o mais provável é que o verdadeiro centro tenha sido em Castro Marim, no rio Guadiana". Os documentos originais das plantas de construção dos navios foram roubados durante a invasão napoleônica, desde então, em posse dos franceses e jamais devolvidos (Page, 2014, p. 113).

> Estas novas naus eram mais esguias e ligeiras do que as galés, pesando cerca de 50 toneladas. Em vez dos 12 remadores, necessários à manobra do navio, havia um único leme à ré. Velas triangulares à popa e à ré conseguiam propulsionar o navio para a frente, permitindo que ele velejasse à bolina, contra o vento. Conseguia atingir uma velocidade de dez nós por hora.
> A substituição dos remos pelas velas reduziu o número de tripulantes em, pelo menos, três quartos, ou seja, de 80 para 20. Tal facto permitiu também diminuir enormemente o volume de água, alimentos (carne e peixe secos, lentilhas, azeitonas, alho, queijo, amêndoas, passas, biscoitos e mel) e outros mantimentos considerados necessários, tendo assim aumentado o tempo que o navio podia permanecer no mar sem necessidade de reabastecimento (Page, 2014, p. 113).

Não apenas a tecnologia naval foi inovada, mas também os equipamentos e instrumentos que permitiam a navegação, tais como a bússola, os portulanos (antigas cartas náuticas) e o astrolábio. Nada adiantaria ter a capacidade de mover-se a grandes distâncias por via marítima se não houvesse como definir um percurso e ter meios para alcançar o destino. Falando-se do astrolábio, era instrumento que já existia havia muito, possivelmente trazido para a Ibéria pelos árabes. No entanto, inicialmente era considerado um aparelho sem aplicações diretas, uma espécie de divertimento científico apreciado por monges, rabinos e astrólogos. Mas: "Adaptado à prática, o astrolábio permitia ao navegador saber, não apenas a latitude em que se encontrava a partir da Estrela Polar, mas também a hora, de acordo com a altura do Sol" (Page, 2014, p. 114).

Darcy Ribeiro segue a mesma rota. Argumenta que o esforço português de conquista, bem como, toda a sua capacidade de mobilidade, eram consequentes de uma revolução mercantil ocorrida nas décadas que antecederam as conquistas, bem como, das novas tecnologias empregadas na construção naval. Portugal criou e projetou a nau oceânica, redesenhando novas velas próprias para o mar grosso, herança romana. Outra inovação foi o leme fixo e, para a orientação transoceânica, assimilaram o uso da bússola

e do astrolábio. Mas, seu maior trunfo, foi a colocação de impressionantes conjuntos de canhões de guerra. Somando-se a isso boa tecnologia siderúrgica, não faltava o ferro fundido. Por fim, a invenção da tipografia por Gutemberg deu a Portugal a possibilidade de publicar tais conhecimentos, facilitando sua aprendizagem local (Ribeiro, 2010, pp. 34, 35). Assim, equipado suficientemente bem com navio adequado e instrumentos de navegação, Gil Eanes foi o primeiro europeu a se afastar da costa e romper o cabo Bojador, em 1435, desembarco pouco depois ao sul. Repetiu a façanha um ano depois, agora acompanhado do comandante Afonso Gonçalves Baldaia e seguiu mais para o sul. Ao desembarcar em uma praia, encontrou pegadas de pessoas e camelos. Em 1437, Baldaia recebeu a missão de retornar à África e trazer, ao menos, um africano capturado. Chegaram à foz do rio Senegal, mas a expedição fracassou. Para amenizar os prejuízos, esfolaram grande número de focas para vender-lhes as peles (Page, 2014, pp. 114, 115).

### *X.1.3 A Tragédia de Tânger*

Em 1437 D. Henrique resolveu empreender assalto semelhante a Tânger. Procurou apoiadores, mas sem sucesso. Inglaterra, Flanders e Alemanha recusaram o convite. Mesmo em Portugal não houve boa aceitação da ideia. Ainda que possuísse contingente militar insuficiente e contrariando o entendimento da maioria, D. Henrique resolve assumir os ricos sozinho. Desde o início do planejamento, foi estimada a necessidade de uma força de quatorze mil homens para que tanger capitulasse, “mas apesar de enérgicos esforços para o recrutamento, que incluíam garantia de perdões qualificados para uma ampla gama de criminosos (...) os números ficaram muito abaixo do esperado”. A logística também era bastante complexa, agravada pelo fato de terem fracassado as tentativas de se contratar transporte marítimo na Inglaterra, Alemanha e em Flandres. Nem mesmo o sigilo da expedição foi garantido, como havia ocorrido na campanha bem-sucedida contra Ceuta, resultando em tempo suficiente para o fortalecimento das defesas da cidade, incluindo celebração de alianças com outros reinos mouros do Magreb (Ure, 1985, p. 67). Destarte, em 23 de agosto de 1437 partiu para sua pretendida conquista. Quando chegaram diante dos muros da cidade, repararam que as escadas que haviam levado eram pequenas. O infante ordenou a construção de um acampamento fortificado. Os portugueses tinham pela frente contingente muito maior e logo perceberam que passaram da condição de sitiantes para sitiados. Muitos morreram dentre os invasores e, inexplicavelmente, D. Henrique nada sofreu e escapou à captura. Em meados de outubro,

o rei propõe uma trégua. Esta rezava que os portugueses tinham que deixar armas e cavalos, bem como, devolverem Ceuta aos mouros. Como garantia de tal devolução, como já vimos, o irmão mais novo do rei, D. Fernando, ficaria como refém e penhor, até que o trato fosse concluído. O califa, para mostrar sua boa-fé, entregou um de seus filhos a D. Henrique. Como se não bastasse todas as perdas, de retorno o exército combalido e desequipado foi atacado por ladrões. Isso foi suficiente para que o rei considerasse o ocorrido uma quebra do acordo com os árabes e justificativa para não devolver Ceuta (Page, 2014, p. 111).

## XI. PORTUGAL E A ESCRAVIDÃO

O impulso à navegação portuguesa se deu concomitantemente à sujeição e aniquilamento de incontáveis povos, em proporções jamais vistas na história da humanidade. Em 1992, os estados nacionais do Peru e da China organizaram simpósios e exposições relativas aos quinhentos anos do episódio que ficou conhecido como "descobrimento" da América. Segundo John Russel-Wood, para muitos, certamente, especialmente europeus, havia muito o que comemorar: a travessia transoceânica de um notável navegador que retornou para contar a história, bem como, a ligação com um continente em grande parte desconhecido, dando início a todo um processo migratório e de colonização. O mundo ocidental pôs-se em marcha. Os descobrimentos também ensejaram a exploração mineral e agrícola da nova terra. Todavia, os nativos americanos não tinham nada a comemorar, apenas a lamentar. A colonização americana vista pelas lentes dos naturais da terra significou algo inteiramente diferente. O exato momento do descobrimento inaugurou para eles o início da dizimação de sua população pelas doenças e pela violência, expropriação de suas terras e trabalhos forçados. Além disso, o etnocídio (Russel-Wood, 2014, p. 27).

Por causa disso, Russel-Wood enxerga o descobrimento da América não como um início, mas como o fim de uma era. O meio século anterior a 1492 foi testemunha do início do tráfico de escravos africanos capturados na África subsaariana e transportados à Europa. Quando é acrescida a demanda americana pelo trabalho escravo, tal situação ocasionou e exigiu mudanças significativas em tudo o que havia sido institucionalizado até então quanto à captação de tal mão-de-obra. Em Portugal, por essa época, viram-se obrigados a iniciar debates sobre raça e escravidão que envolveriam teólogos, juristas e estadistas, embates que invadiriam o século XVI. Tamanha foi a intensidade dos debates,

que atraíram, até mesmo, a preocupação dos iluministas. Tal situação alcançou o século XIX, especialmente quanto aos temas da abolição de escravos e do comércio escravagista, envolvendo e afetando mesmo questões nacionalistas. Para que essa era escravagista seja conhecida é necessário entender o papel de Portugal, que se mostra central nesse assunto (Russel-Wood, 2014, p. 28).

Embora os árabes já tivessem sido expulsos do Algarve havia muito, tal área não foi anexada ao território português, permanecendo independente até o século XX. A dificuldade de comunicação contribuiu em muito para essa situação, pois os dois reinos eram geograficamente separados por uma cadeia de montanhas, exigindo que o contato fosse principalmente indireto, via correio. Na época de D. Henrique, a população do Algarve era constituída basicamente de feirantes, pescadores e artesãos. Os camponeses, outrora a maior parte dos habitantes, deslocaram-se, fugidos para o norte da África à procura de trabalho, quando os templários confiscaram suas terras. O Algarve, rico em recursos hídricos, possuía terras das mais férteis ao sul da Europa, único lugar, por exemplo, que a laranja trazida do sul da China pôde ser cultivada. No entanto, havia grave problema de mão-de-obra: "O problema do infante era a falta de trabalhadores para cultivar as terras. Era inútil tentar recrutar mão-de-obra em Portugal propriamente dito, que, na altura, também se encontrava subpovoado. Além de que, sendo a agricultura considerada uma profissão menor, muito da terra foi ficando abandonado" (Page, 2014, p. 112). Este fato está diretamente relacionado a Portugal voltar seus olhos para a África, ao perceber o intenso comércio de escravos que já era praticado lá. É certo que poderia ser uma resposta à necessidade portuguesa de trabalhar o Algarve. Contudo, nenhum europeu havia ousado tal empreitada. O motivo era o cabo Bojador que se projeta da costa ocidental africana mil e quinhentos quilômetros ao sul de Tânger. A única expedição que arriscou enfrentar suas correntes, até então, foi constituída por genoveses, e desapareceu. Provavelmente soçobrou despedaçada nas rochas, depois de arrastada pelas fortes correntes. No entanto, a "fé" na fortuna levou D. Henrique a considerar a expedição como empreendimento viável e a assumir o desafio, pois dizia: "não haver perigo tão grande capaz de superar a esperança do lucro" (Page, 2014, pp. 112, 113).

## XI.1 Olhar do português para o negro

Para ser escravista, é condição *sine qua non* a uma sociedade ter, em suas estruturas fundamentais, elementos culturais que permitam a acomodação de tal prática.

A atitude dos portugueses para com os negros refletia, em parte, ideias do início da Era Cristã, bem como, estava em harmonia com conceitos sobreviventes da Idade Média. Por isso, todo o espaço entre a Mauritânica e o Egito era conhecido como Etiópia, pois, havia muito, "etíopes" se designavam os de pele escura que habitavam mais ao sul. Outro conceito que deve ser considerado era a noção comum de que a África simbolizava um continente inferior, situado em um hemisfério meridional, que contrastava com a superioridade da Europa por estar ao norte. Por isso, tudo o que dizia respeito à África estava imageticamente ligado a regiões infernais e a lugar de habitação de monstros. Tais concepções interferiram diretamente na noção que o povo português tinha do negro, formatando assim suas atitudes para com os que procediam da África Ocidental e Central (Russel-Wood, 2014, p. 52).

É preciso saber que a escravidão já era um estatuto muito bem estabelecido em Portugal e em toda a Europa, muito antes do contato com o negro. Já vimos que em pleno século XV, o braço escravo dos nativos das Ilhas Canárias, considerados gentios, e dos mouros, considerados infiéis, era uma das principais forças motrizes como mão-de-obra em Portugal. A noção de infiel extrapolava o árabe, sendo aplicada na lei civil e canônica a todo não cristão. Era o verdadeiro inimigo do cristianismo e da cristandade geral. No contexto da "guerra justa", infiel abarcava tanto os mulçumanos, como também judeus e gentios. Portanto, a visão que se tinha do escravo não era muito positiva. Destarte: "a resistência à captura pelos cristãos justificava a escravidão". Os mouros, em Portugal, eram conhecidos como *escravos brancos*, o que estava ligado ao dito popular "trabalhar como um mouro" (Russel-Wood, 2014, p. 52). No que tange à África, os portugueses distinguiam seus naturais por "cores":

> Quanto à África, fazia-se uma distinção entre a Terra dos Mouros e a Terra dos Negros. No primeiro caso, a mão-de-obra escrava abrangia *mouros* e *negros*. Mesmo antes de escravos negros chegarem ao solo português na década de 1440, a condição de escravidão havia sido associada a uma falta de ortodoxia religiosa, ou a um desvio daquilo que os portugueses consideravam como tal, ou paganismo. O trabalho físico passara a ser considerado depreciativo. Somente os "outros" – a saber, aqueles que não eram católicos nem portugueses – dedicavam-se ao esforço físico. Ao fazer isso, eles se rebaixavam ainda mais da já vilificada posição à qual sua filiação religiosa, ou a falta dela, os condenara. Diferentemente de regiões como a Catalunha, Aragão e Baleares, onde os escravos negros estavam presentes desde o século XIII, somente na década de 1440 os portugueses tiveram contato com negros transportados da Mauritânia e África Ocidental especificamente

> para se tornarem escravos. À geografia da "alteridade" baseada nas diferenças religiosas e sociais, acrescentou-se um componente racial (Russel-Wood, 2014, p. 53).

Na segunda metade do século XV, quando já eram percebidas a presença do negro, sua escravidão e comércio insipientes, a discussão sobre tais temas ainda estava assentada nos mesmos pilares das tradições remotamente recebidas, aquelas das cruzadas e da guerra justa. Os nomes usados pelo povo em geral para se referir aos escravos apresentam elementos tanto religiosos quanto raciais. Conquanto ainda fosse aplicado ao escravo, o termo *mouro* não era mais visto como sinônimo. A referência a um mouro *livre* era feita por meio de um adjetivo para qualificar e enfatizar sua condição, ou seja, um *mouro forro*. Curioso que quando houve os primeiros contatos entre portugueses e escravos negros, o termo *mouro* era utilizado como equivalente de escravo, mas tinham que acrescentar o *negro* para especificar a pigmentação, daí *mouro negro*.[43] No entanto, tal designação apresentou um sério problema. Os *mouros* mulçumanos eram infiéis e inelegíveis à salvação cristã, mas os negros, na condição de *gentios*, eram neutros e, por isso, poderiam ser convertidos ao cristianismo e experimentar a redenção. É possível que alguns negros levados a Portugal no século XV fossem mulçumanos que tenham recusado o batismo. Se fosse esse o caso, tinham que usar o crescente vermelho bem visível na roupa, à altura do ombro, exatamente como faziam os mulçumanos brancos. Uma solução foi encontrada em 1459, quando passaram a usar simplesmente a palavra *escravo* para denotar a servidão. Assim, se fosse o caso de distinguir a cor da pele, *preto* ou *negro* seria acrescentado. Se a questão fosse a distinção religiosa, usariam *mouro* ou *branco* junto a escravo. *Cativo* poderia substituir *escravo*, mas apenas no caso onde estava em pauta o contraste entre o escravo completamente sujeito ao seu dono (o "cativo") e aquele que já havia comprado parte de sua liberdade (o "escravo"), isto é, o *escravo forro*. A liberdade de um escravo só se dava mediante *carta de alforria*. Era chamado *forro*, não importando como havia obtido a liberdade. Tal designação não distinguia um negro nascido livre em terras portuguesas daquele que houvesse obtido sua alforria por compra, por concessão ou por serviços prestados (Russel-Wood, 2014, pp. 54, 55).

---

[43] Curioso que, mais tarde, para se referir ao índio escravizado no Brasil, foi utilizada a expressão "negro da terra", onde o negro assimilara claramente o sentido de "escravo".

## XI.2 Escravidão e Capitalismo

Como dizia D. Henrique, o lucro os impulsionava. Assim, em 1441 Nuno Tristão inicia nova jornada, agora se valendo de um intérprete árabe a bordo. Quando chegou à foz do rio Senegal, encontraram outro navio português comandado por um tal Antão Gonçalves, que estava ali a abater focas. No entanto, percebeu que havia um tuaregue e uma mulher negra a observá-los ao longe. Ordenou sua imediata captura, mas logo os soltou por não conseguir comunicação com eles. Determinado, acobertado pelo manto da noite, o próprio Tristão interiorizou-se na mata, chefiando um grupo de caçadores. Quando o sol inaugurava mais um dia, chegaram a um acampamento, ordenando ataque imediato: "Mataram quatro tuaregues e capturaram dez, incluindo o líder, que falava fluentemente o árabe. Chamava-se Adahu. Ironicamente, tratava-se de um comerciante de escravos. Tristão libertou seis dos homens e, enquanto ele próprio prosseguia viagem para o sul, Antão Gonçalves conduziu Adahu e três dos seus companheiros até o Algarve" (Page, 2014, p. 115).

Em Lagos, Adahu e os que com ele estavam foram recebidos por D. Henrique com fidalguia, a recepção formal que deveria ser oferecida a um cavaleiro e seus escudeiros. Assim, receberam aposentos dignos e roupas europeias. Aproveitando a "estadia" dos prisioneiros, o rei tratou de extrair todas as informações possíveis do exuberante e verde país dos negros ao sul do Saara. A conversa, por fim, incluiu o preço da liberdade deles: quatro escravos negros para cada um que estava ali. Levados de volta ao Senegal por Afonso Baldaia, sumiram na mata logo que sentiram a areia nos pés. Depois de oito dias, dez escravos negros foram enviados por eles aos portugueses, por meio de um mouro montando um camelo branco. Como o preço acordado não havia sido atingido, compensou-lhes com um escudo de couro, ovos de avestruz e ouro em pó. O fato trágico a ser registrado é que aqui começa o lucrativo negócio do tráfico de escravos:

> Rapidamente a prática da captura e resgate se espalhou a toda a costa. Para quê ter trabalho e a despesa de levar um cativo até à Europa, para o negociar, quando ele podia ser vendido ali e pelo mesmo montante. Pouco depois, um grupo de portugueses assaltou, em cabo. Não, o entreposto árabe de escravos, capturando 18 mercadores mouros, pelos quais conseguiram um resgate de 51 escravos negros guineenses e um leão. Este foi o primeiro leão africano a chegar a terras da Europa. O infante D. Henrique mandou metê-lo num barco e enviou-o como presente para o seu preceptor de infância, que se encontrava a viver em Galway, na Irlanda (Page, 2014, p. 116).

Os portugueses mudaram seu método de adquirir escravos, passando do apresamento direto por meio de ataques à aquisição por meio de comércio com mulçumanos e fornecedores negros. Foi assim que a ideia de se beneficiar de uma "guerra santa" ou de "cruzada" cedeu lugar ao comércio frenético. Depois de estabelecer um entreposto comercial na ilha de Arguim, foi firmado um contrato entre D. Henrique e um grupo de comerciantes locais que garantia aos portugueses o monopólio mercantil de dez anos. Para fincar ainda mais o pé na África, em 1461 o entreposto deu lugar a um forte e o contrato comercial se tornou um monopólio real, marcando o início da relação bilateral Afro-portuguesa, substituindo o modelo de invasão (Russel- Wood, 2014, pp. 36, 37).

Portugal, longe demais para se inserir no mercado do Mar Negro, da Criméia ou do Cáucaso, estava privado de escravos para suas necessidades de trabalho. Por isso, estava sempre atento ao aparecimento de qualquer fonte alternativa de mão-de-obra. Por isso, praticava ataques a navios em trânsito entre Marrocos e Gibraltar e no estreito Gibraltar. Também aprisionava o povo das ilhas canárias com finalidade de escraviza-los. Pirataria era praticada sob a égide de ser ofensiva contra não cristãos, o que colocou os portugueses em contato direto com os negros da África subsaariana que navegavam entre o Magrebe e Granada. Os guanches, moradores das Ilhas Canárias, eram considerados alvos lícitos para o aprisionamento, por serem considerados pagãos. Destarte, portugueses, catalães e andaluzes continuaram a escraviza-los, mesmo quando algumas ilhas do arquipélago já haviam aderido ao cristianismo. Possivelmente, cerca de dois terços da população, aproximadamente cinquenta mil pessoas, foram transferidos para a Península Ibérica e para a Ilha da Madeira até 1450. Quando foi iniciada a invasão portuguesa da África Ocidental, simultaneamente invadiram as Ilhas Canárias visando escravizar os guanches. Meio adicional para adquirir escravos era realizar ataques à região costeira do Magrebe, visando as vilas ali instaladas, tendo como ponto de partida as bases portuguesas no Marrocos e Algarve. Também foram atacadas as vilas de azenegues no litoral saariano em 1441, quando Antão Gonçalves e Nuno Tristão capturaram doze indivíduos de cútis escura da costa da Mauritânia e os conduziram a Portugal. Foram levados 235 negros e azenegues em 1444: "Entre 1444 e 1446, as capturas foram feitas em Rio de Oro, Arguim e ilhas ao sul de Arguim" (Russel-Wood, 2014, p. 36).

Em 1443, Tristão navegou mais ao sul, alcançando a ilha de Arguim, onde conseguiu a captura de vinte e nove negros. Como grão-mestre da Ordem de Cristo, D. Henrique envia ao papa pedido para a concessão de monopólio no comércio desde o cabo

Bojador até à Índia, o que foi prontamente atendido. Ficando com vinte por cento dos lucros, repassou a concessão a Lançarote de Freitas, que era chefe da alfandega de Lagos, e a mercadores locais. Poucos meses depois, chega a Cabo Verde, um "país de negros", uma esquadra de seis caravelas liderada por Bartolomeu Dias, que regressou a Lagos com 235 escravos. D. Henrique foi pessoalmente receber sua parte, o que se deu em 8 de agosto de 1444. Azurara, o cronista do rei e testemunha ocular dos fatos, relata a agonia dos escravos:

> Antes do alvorecer do dia 8 de agosto de 1444, por causa do calor, os marinheiros desembarcaram os prisioneiros e conduziram-nos até um descampado no exterior da cidade. Alguns deles tinham uma pele relativamente clara, mais clara do que a dos mulatos. Se uns eram bem-parecidos e proporcionados, outros tinham feições e figuras tão medonhas que pareciam chegados do Inferno. Mas quem, de entre nós, seria tão insensível que não se deixasse dominar pela compaixão? Estavam cabisbaixos, com os rostos cobertos de lágrimas. Alguns deles olharam para o céu, aparentemente em oração dirigida a quem quer que fosse o seu deus. Vi alguns esbofetearem-se e, depois, estatelarem-se no chão.
> Lamentavam-se e, embora não entendêssemos as suas palavras, manifestavam claramente a sua mágoa.
> A sua angústia atingiu o auge quando chegou à altura da distribuição. Para que ela fosse equitativa, foi preciso separar pais e filhos, maridos de mulheres, e irmãos. Era impossível fazer a partilha sem lhes causar uma dor extrema. Os pais e os filhos, alinhados em lados opostos, rompiam fileiras e precipitavam-se em direcção uns aos outros. As mães apertavam as crianças nos braços e atiravam-se ao chão para os cobrirem com seus corpos, na tentativa de impedir que fossem separados (Apud Page, 2014, pp. 116, 117).

A novidade, aliada à grande comoção gerada pela divisão dos escravos, atraiu verdadeira multidão de curiosos. O primeiro a receber sua porcentagem de escravos foi D. Henrique, ficando com quarenta e seis escravos, os quais imediatamente passou aos cuidados de sua comitiva. No entanto, ali se cumpria um de seus maiores desejos: "a satisfação de contribuir para a salvação cristã das almas destes selvagens, que, não fora ele, se teriam perdido para sempre". Os negros tinham índole mais maleável do que os mouros e logo aceitaram a nova expressão religiosa cristã. Logo o comércio de escravos assumiu escala gigantesca. Os chefes que habitavam a região costeira africana perceberam que podiam fazer fortuna com a escravidão e passaram a capturar negros no interior para vendê-los aos europeus. A enorme oferta foi mais que suficiente à demanda, reduzindo significativamente o preço de um escravo: "Já por volta de 1447, havia tal abundância de escravos a preços tão reduzidos que, pelo menos, um capitão, levando a

bordo um número de escravos superior aos mantimentos de que dispunha para fazerem a viagem até Lagos, decidiu atirar alguns ao mar". Qualquer tentativa estrangeira de desrespeitar o monopólio português era ferozmente combatida. Um espanhol flagrado trocando cavalos por escravos teve seus ossos quebrados e foi lançado na fornalha, possivelmente ainda vivo (Page, 2014, p. 117, 118).

## XI.3 A presença africana em Portugal

Infelizmente, quantificar a mobilidade de africanos capturados e trasladados para Portugal é mero trabalho de estimativa. O terremoto que houve na capital do Império em 1755 destruiu a Casa dos Escravos de Lisboa, que havia sido fundada em 1486, perdendo-se todo o acervo de documentos. Ela armazenava também os registros documentais da Casa de Guiné, responsável por toda administração do comércio de escravos da África Ocidental e Central, bem como, do recolhimento de tributos e de arrendamentos de contratos da coroa. Falando-se de evidência, aparentemente, apenas da Alta Guiné foram transportados para Portugal entre mil e dois mil escravos entre 1441 e 1448, oriundos da Mauritânia e do Sahel. No entanto, com o incremento comercial, o estabelecimento de *feitoria* em Arguim e o aquecimento de negócios com mercadores sudaneses e depois, com senegaleses e cabo-verdianos, o número se elevou substancialmente, alcançando aproximadamente mil exportações anuais na década entre 1450 e 1460, sempre via Arguim: "Para o período de 1450-1505, essas mesmas exportações certamente não foram inferiores a 24 mil e possivelmente chegaram a 40 mil". O número de escravos comercializados crescia à medida que os europeus desciam mais ao sul. Entre os anos de 1450 e 1460, aparentemente, cerca de cinco mil escravos foram exportados entre Senegal e Serra Leoa, sendo duplicado na década seguinte. Na década de 1480, cerca de três mil e quinhentos escravos foram exportados anualmente dessa mesma região, entrando em declínio na década seguinte. Não se sabe ao certo quantos escravos chegaram a Elmina e exportados de lá, mas acredita-se que seu número não deva ter ultrapassado o de duzentos por ano (Russel-Wood, 2014, p. 49).

> Uma estimativa aproximada de exportações de escravos da África antes de 1492 poderia ser de 1500 para a região costeira do Saara; 25 mil via Arguim; 55 mil para Senegal-Serra Leoa (Guiné de Cabo Verde); e 2 mil para Elmina. Isso totaliza cerca de 80 mil pessoas exportadas como escravos da área entre o litoral saariano e o Congo no meio do século que precedeu à chegada de Colombo às Américas. Seus destinos incluíam ilhas no Golfo de Guiné e no Atlântico (em especial, Madeira) e Europa. Desses, provavelmente menos de um terço, ou cerce de 25

> mil, tinha destino europeu, e a maioria originava-se em Alta Guiné (Russel-Wood, 2014, p. 49).

Portugal assumiu o posto de maior receptor europeu de escravos, tanto como destino final como também como lugar de reexportação para Castela, Andaluzia, Valência e Barcelona. Hostes de cativos foram arrastadas para o país dos lusos para revenda. No século XVII, os portugueses passaram a exportar também para as Antilhas. Duzentos e cinquenta escravos foram adquiridos em Lisboa e enviados às Índias Ocidentais espanholas em 1510. Foram necessários aproximadamente vinte anos para que D. João III permitisse a venda direta de São Tomé e Cabo Verde para a América. No entanto, mesmo depois disso, escravos negros continuaram a ser enviados para a Europa, para então seguirem para a América. O Barão da Boêmia, Leo de Rozmital, comentou que em 1466 havia um extraordinário número de "etíopes" em Portugal, especialmente na cidade do Porto. Pode ser que o comentário seja exagerado, exatamente porque se tratava de pessoa que não tinha tido contato anterior com negros ou escravos. No entanto, é certo que em fins do século XV havia notável quantidade de negros em Portugal, mas foi necessário ainda longo tempo para que sobrepujasse em número aos mouros escravizados. Analogamente ao Brasil, onde a mão-de-obra escrava autóctone foi gradativamente substituída por escravos negros, também em Portugal os mouros acabaram cedendo lugar àqueles africanos de cútis escura (Russel-Wood, 2014, p. 50).

## XI.4 A Presença Africana no Biótipo Português

Gilberto Freyre tece boa argumentação sobre os motivos da certa facilidade que os portugueses encontraram para colonizar o Brasil. Segundo ele, havia uma predisposição inata, uma inclinação natural, no português à hibridação nos trópicos e, até mesmo, à escravidão, devido ao seu passado étnico e cultural, um "povo indefinido entre a Europa e a África". Assim:

> A influência africana fervendo sob a europeia e dado um acre requeime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje[44] de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao

[44] Início do século XX.

> feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África (Freyre, 2006, p. 66).

Freyre cita Mendes Correia, cujas pesquisas atestam que, na região de Portugal conhecida como Beira Baixa, são fartas "as localizações da raça pequena, dolicocéfala, do tipo de Mugem". Já no Alentejo predominam "altas estaturas talvez pela influência de uma raça árabe, mesaticéfala", e no Algarve como em outros pontos do litoral português, encontram-se representantes numerosos de um "tipo semito-fenício de estatura mediana. No Concelho de Alcácer do Sal são numerosas as famílias mulatas, segundo informa Leite de Vasconcelos (cit. Por Mendes Correia, *Os povos primitivos da Lusitânia*, Porto, 1924) (Freyre, 2006, p. 66 – nota 2).

Contrapondo-se, paradoxalmente, à tendência de proximidade entre as culturas portuguesa e as africanas, estava o beligerante contato que se desenvolveu historicamente entre a Europa e a África, embora não tenha sido suficiente para barrar a miscigenação ou a atração sexual entre as raças, bem como, não foi capaz de impedir as trocas culturais. A argúcia guerreira do português e todo o esforço de guerra eram depois compensados com a vitória e os "despojos", especialmente na mão-de-obra agrícola e industrial dos inimigos feitos escravos. A população autóctone portuguesa é chamada por Gilberto Freyre de "movediça", traspassada por uma permanente massa de dólicos morenos, conforme pesquisa craniométrica e osteométrica de Paula e Oliveira, citada por ele. Na verdade, eram pardos e pretos, resultado da presença importante da África árabe na Península Ibérica. O olhar do português para os negros africanos era como se os possuíssem, por vínculos íntimos de sentimos, desde um passado remoto de afinidades e aproximações, apenas um pouco desbotadas pelo tempo. Tal inclinação inata labutava contrariamente à tendência de uma plena europeização pela constante sobreposição e influência de suas culturas (Freyre, 2006, pp. 66, 67).

Gilberto Freyre alude às pesquisas dois antropólogos portugueses, Silva Bastos e Fonseca Cardoso, os quais encontraram nas áreas montanhosas de Beira Alta, Trás-os-Montes, Beira Baixa, "em estado de relativa pureza os representantes da raça dolicocéfala de Mugen", tipo que, no entendimento de Mendes Correia, constitui-se como base antropológica do povo português (Freyre, 2006, p. 118 – nota): "Toda invasão dos celtas, germanos, romanos, normandos – anglo-escandinavo, o *H. Europaeus L.*, o feudalismo, o cristianismo, o direito romano, a monogamia. Que tudo isso sofreu restrição ou refração

em um Portugal influenciado pela África, condicionado pelo clima africano, solapado pela mística sensual do islamismo" (Freyre, 2006, p. 67).

É impossível procurar um tipo físico padrão, como que unificado, em Portugal. Citando o conde Hermann de Keyserling, Gilberto Freyre mostra que há a confluência de elementos diametralmente opostos, como, nas palavras do conde, "figuras com ar escandinavo e negroides", vivendo quase em simbiose. A conclusão do autor citado pelo estudioso brasileiro é que a raça não tem qualquer papel determinante nessa questão. Valendo-se, agora, dos estudos de Alexandre Herculano sobre os moçárabes, são caracterizados pela indecisão entre dois grupos, especificamente, cristãos e maometanos, sendo meio cristãos e meio sarracenos, tendo família e amigos em ambos os lados, dividindo crenças e costumes (Freyre, 2008, p. 67). Gilberto Freyre admite que a descrição de Herculano possa ser aplicada também ao pré e pró-histórico: "o qual vai nos sendo revelado pela arqueologia e pela antropologia tão dúbio e indeciso quanto o histórico. Antes dos árabes e berberes: capsienses, libifenícios, elementos africanos mais remotos. O *H. Taganus*. Ondas semitas e negras, ou negroides, batendo-se com as do norte" (Freyre, 2008, p. 67). Assim diz Mendes Corrêa:

> Dadas as migrações de origem africana para a Península nos tempos pré-históricos e históricos, é interessante apurar se existem entre nós vestígios de influência negroides. Cremos que os elementos inferiores de Muge (H. taganus) terão evoluído ou legado algumas influências ou mesmos seus representantes a populações de hoje. Não podemos excluir também da etnogenia do país, outros capsienses, alguns povos pré-históricos do SE espanhol, originários de África, os Libifenicios, os Berberes, os negros das colônias africanas. Mas muitos, como os Berberes e outras populações norte-africanas, não são negroides, e, quanto às influências nigríticas nítidas ou atenuadas, é de supor que em geral se tenham desvanecido neutralizadas pela massa dominante cuacasóide (Corrêa, 1924, p. 329).

Contrariando a afirmação de Waldo Frank, que escreveu: "*El português es mas europeo que el español: posse um linaje semítico más débil, um linaje gótico más fuerte*" (La seva", em *Sur*, Buenos Aires, nº 1, 1931), diz Gilberto Freyre:

> Pensamos exatamente o contrário: que o português sendo mais cosmopolita que o espanhol, é entretanto dos dois talvez o menos gótico e o mais semita, o menos europeu e o mais africano: em todo o caso ao menos definidamente uma coisa ou outra. O mais vago e impreciso, como expressão de caráter continental europeu. O mais extra-europeu. O mais atlântico (Freyre, 2006, pp. 120, 121 – nota).

Gilberto Freyre recorre a Fonseca Cardoso, estudioso que comprovou antropologicamente a existência do elemento semítico-fenício em populações atuais de Portugal. Também para o professor e antropólogo Mendes Correia, destaca-se a função etnogênica dos judeus na própria formação portuguesa, mostrando que já na era visigótica tal presença era importante. A impressionante disposição psíquica e de adaptação biológica ao clima tropical ajuda a entender a razão de o negro ter se transformado no mais importante e "plástico" cooperador do branco na tarefa de colonização agrária da América portuguesa. Segundo Roquette Pinto, diz Freyre, há indícios em populações do Brasil Central, de que os negros causaram, até mesmo, algum efeito europeizante entre os índios mesmo antes do missionário branco, quando lhes ensinava a língua portuguesa e a religião católica no ambiente quilombola (Freyre, 2008, p. 372).

> Aquilombados na serra dos Pareci, os negros fugidos cruzaram com mulheres roubadas aos indígenas. Uma bandeira que os foi dispersar no século XVIII encontrou ex-escravos dirigindo populações aquilombadas de cafuzos. Encontrou grandes plantações. Criação de galinhas. Cultura de algodão. Fabrico de panos grossos. E todos os caborés de maior idade verificaram os bandeirantes que "sabiam alguma doutrina cristã que aprenderam com os negros [...] todos falavam português com a mesma Inteligência dos pretos, de quem aprenderam" (Freyre, 2008, pp. 372, 373).

É curioso que se destaque, exatamente, a influência da cultura portuguesa através dos negros.

## XI.5 Colombo aprendeu com os Portugueses

Fato que poucos têm notícia é que a mobilidade naval portuguesa também ensejou o "descobrimento" da América, pois, realmente, Cristóvão Colombo se tornou uma espécie de "discípulo" dos portugueses. Em 1492, marinheiros de Portugal já haviam mapeado toda a costa africana até Angola. Mas, certamente, eles não eram os únicos europeus a se interessarem pelas rotas de navegação. Pode-se dizer que o "ovo de Colombo" foi chocado em terras portuguesas. No final da década de 1470, o provavelmente genovês Cristóvão Colombo naufragou ao sul de Portugal. Fixou-se no país ibérico, contraiu núpcias e dedicou-se ao negócio de cartografia e livros, em Lisboa, tendo como sócio o irmão Bartolomeu. Foi quando deu suas "primeiras braçadas" no

conhecimento náutico, mormente na área que cercava o arquipélago da Madeira. Ali teve também a oportunidade de estudar as cartas náuticas e livros sobre navegação. Percebeu a enorme importância das Ilhas Canárias para qualquer tentativa de travessia transoceânica e concluiu a provável existência de outros arquipélagos. Logo no inaugurar da década de 1480, Colombo embarcou em uma caravela portuguesa e navegou até o Golfo de Guiné. Foi quando descobriu alguns dos segredos da navegação transoceânica. Para que as embarcações pudessem retornar à Europa, era necessário rumar um pouco mais ao sul a fim de acessar as correntes equatoriais capazes de levar o navio a noroeste e, então, tomar a corrente do Golfo que, juntamente com os ventos do oeste do Atlântico, finalmente os conduziriam de volta para casa. Foi exatamente esse aprendizado que permitiu que ele rumasse diretamente ao oeste em 1492, crendo piamente em um retorno seguro. De volta a Portugal em 1474, Colombo teve acesso a uma carta escrita por Paollo dal Pozzo Toscanelli, onde informava a existência de uma rota oeste até as Ilhas Molucas (Russel-Wood, 2014, p. 30).[45]

## XI.6 O Chamado Africano

A mobilidade portuguesa transformou-se em "mobilidade africana", pois percorreram boa parte daquele continente. A África exercia grande fascínio sobre os europeus, encantados especialmente com seus mitos de conquista e riqueza. Ligações comerciais entre a África Subsaariana e as regiões marginais do Mediterrâneo, eram feitas por terra. No entanto, era região dominada pelos árabes, que impediam a travessia para o sul. Bloqueavam o acesso da Europa às áreas meridionais do continente africano, onde mercadores judeus diziam haver excelente potencial de comércio. Rumores sobre grandes rios comparados ao Nilo, sobre ouro, sobre um reino de negros chamado de Bilad Ghana e sobre um entreposto chamado Tombuctu. Outros relatos intrigavam os portugueses, como a existência de um reino cristão localizado "nas Índias", governado por um tal de Prester John, posteriormente identificado como sendo a Etiópia. Acreditando que a África Ocidental possuía uma ligação com o Leste, pois entendiam que alguns dos seus principais rios afluíam ao Nilo, também concluíram erradamente que a costa oeste estava mais próxima da Etiópia do que realmente está. Convenceram-se pela falácia de suas

[45] Embora geralmente se diga que Cristóvão Colombo era genovês, sua nacionalidade é incerta. Hodiernamente, há quem defenda, até mesmo, que ele era português.

próprias ficções e, motivados por sua incontida ambição, exploraram povos e terras até então desconhecidos dos europeus (Russel-Wood, 2014, p. 30).

## XI.7 Empunhando a Cruz e a Espada

É fato incontestável que o Catolicismo é o principal enunciador cultural do povo português.[46] De certa forma, a cultura portuguesa pode ser percebida em sua dinâmica simbólica como uma constante tensão ou conflito entre os elementos culturais pré-cristãos ou "pagãos", e as demandas éticas, religiosas e espirituais que passaram a determinar todos os aspectos da vida. No entanto, Eduardo Lourenço argumenta que Portugal não conheceu a emergência ou autonomia de qualquer movimento que procurasse a laicização, como aconteceram em outros países da Europa:

> A cultura portuguesa não conheceu Boccacios, nem Marsílios de Pádua, nem Erasmos e, muito menos, Maquiavéis ou Lourenços Vallas "laicizadores" da literatura, da política, da religião ou da ética. Em sentido próprio, não houve em Portugal o fenômeno de "paganização" voluntária a que chamamos Renascimento (Lourenço, 2004, p. 40).

Devido à sua interação e inserção nas culturas ameríndias e africanas, tanto aqui como na África, o catolicismo, aparentemente, assumiu o posto de principal influenciador no discurso cultural no Brasil. Embora termos e práticas dos índios e negros sejam perceptíveis e abundem no cotidiano do brasileiro atual, o catolicismo português se faz presente não apenas na expressão, mas também no sentido do seu discurso cultural. Como elementos culturais notam-se: a abertura sincrética e cultural e o medievalismo (teísmo e monarquia), e como matrizes culturais: o português, o índio e o negro. Destarte, como o catolicismo transitou entre essas três vertentes, destaca-se como *elemento de coesão e identidade*.

A Lusitanidade marcou para sempre sua presença no Brasil através do governo português e sua sociedade: uma civilização urbana e classista. Seu centro de decisões era localizado em Lisboa, onde estava o Conselho Ultramarino, responsável por todas as decisões e suas implementações. Mas, além disso, a cultura portuguesa chegou ao Brasil na forma do catolicismo, a poderosa estrutura civilizatória ávida na busca de denúncias de heresias e bestialidades para julgar e condenar. Suas teias se estendiam com

---

[46] Nas páginas a seguir, sigo o que está em: ALMEIDA JR., Jair. *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo.* São Paulo: Fonte Editorial, 2016, pp. 25ss.

tal abrangência, que era capaz de abrigar suas próprias divergências, a ponto de haver competições internas, às vezes ferozes (Ribeiro, 2010, p. 34)

Para Eduardo Lourenço, a forma doce e resignada que aparentemente auxiliou Portugal a lidar com suas dificuldades históricas, especialmente a nostalgia dos tempos idos do grande império português, está diretamente ligada àquilo que chama de "influência" e "omnipresença" do cristianismo. É perceptível seu linguajar teológico católico:

> Negar essa influência, ou antes, essa quase consubstanciação da nossa cultura com o cristianismo dentro do qual evoluiu e se definiu, seria absurdo. Se há país na Europa, tirando talvez a Polônia, onde a Igreja exerceu seu magistério intelectual, espiritual, pastoral e, mesmo temporal, em toda plenitude, é bem Portugal (Lourenço, 2004, p. 40).

Portugal foi modelado pelo catolicismo. Eduardo Lourenço fala da gênese cultural portuguesa, lembrando que a nação recebeu até mesmo o epíteto de "fidelíssima", distintivo mais relevante de sua ligação visceral e original com o catolicismo. A história portuguesa, da igreja em Portugal e da própria Igreja Católica está íntima e indissoluvelmente ligada mesmo antes de a nação ser reconhecida como independente (Lourenço, 2004, p. 40). Para o estudioso, o tempo do mundo ocidental é essencialmente romano e cristianizado. Ainda que a Europa esteja esvaziada de um cristianismo radical e apegado, sua cultura é, acima de tudo, mitologia cristã da história ou a leitura cristã desta. Argumenta o autor, que toda a história humana ainda é contada a partir do fato fundamental da cristandade: o nascimento de Cristo. Eis o motivo de o final do segundo milênio ter atraído tanta atenção mundial, um significado mítico, o ressoar de uma memória cristã apocalíptica e apoteótica (Lourenço, 2004, p. 74). Por certo, o discurso identitário português implantado no Brasil era marcadamente religioso.

O sociólogo português Moisés de Lemos Martins, em sua obra "Para Uma Inversa Navegação", intitula um dos seus capítulos com a sugestiva afirmação: "A Nossa Pátria é a Religião Católica". Inaugura-o com uma referência à inscrição de um monumento edificado em 1941, em Paredes, município localizado nas proximidades da cidade do Porto: "Uma cruz basta para dizer na história quem é Portugal" (Martins, 1996, p. 91). A Cruz de Malta nas velas das caravelas portuguesas, herança simbólica dos templários, anunciava o desembarque não apenas de Portugal, mas do catolicismo, onde quer que aportassem. Anunciava uma obra santa, pelo menos no que interessava: o direito de

conquistar um novo mundo em nome de e para Deus. No entanto, conquanto o povo português seja marcado determinantemente por aquela religiosidade, seguramente, a identificação católica, entendida como a plena e coesa integração de um grupo a todos os valores, crenças e práticas culturais do sistema religioso católico romano, não pode abarcar todos os níveis de experiência e de adesão religiosa da nação.

O confinamento da experiência religiosa à instituição, isto é, a institucionalização da fé, explica o desenvolvimento histórico da religião católica romana. A Igreja Católica, legitimada e assimilada como um "Estado religioso", usurpou a prática religiosa livre e espontânea e passou a regrar e ditar a operosidade da fé. Uma sociedade, como a portuguesa, que se submeteu a tal jugo, consequentemente deixou-se modelar pelos ditames da instituição religiosa. Em tal argumentação ecoam as palavras de Antero de Quental:

> O cristianismo é sobretudo um sentimento: o catolicismo é sobretudo uma instituição. Um vive da fé e da inspiração: o outro do dogma e da disciplina. Toda a história religiosa, até ao meado do século XVI, não é mais do que a transformação do sentimento cristão na instituição católica (Quental, 2010, p. 21).

Nessa linha de raciocínio, pensar a identidade como coesão dá-se mais de forma "temática" ou exterior, como um rótulo, do que como uma prática. Colocando de outra forma, o discurso "eu sou católico", que poderia perfeitamente ser substituído por seu equivalente: "sou português", serviria apenas para colocar todos os lusitanos sob o mesmo dossel identitário, a fim de marcar a diferença com relação aos povos autóctones e/ou escravizados. Em primeira aproximação, parece que a questão identitária é assim tão simples, estribada na declaração e no reconhecimento do que se é:

> Em primeira aproximação, parece ser fácil definir "identidade". A identidade é simplesmente aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou negro", "sou heterossexual", "sou jovem", "sou homem". A identidade assim concebida parece ser uma positividade ("aquilo que eu sou"), uma característica independente. Um "fato" autônomo". Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente (Silva, 2014, p. 74).

Destarte, a identidade é tida como um ente independente. De igual forma, a diferença também é concebida, todavia, como o escrutinar meu próximo. Em oposição à identidade, a diferença materializa-se como aquilo que é o outro. Pode ser questão de

nacionalidade ("ela é chinesa"), sexualidade ("ela é mulher"), idade ("ela é jovem"), etc. Analogamente à identidade, conforme a perspectiva apresentada, concebe-se a diferença como autorreferenciada, atribuindo-lhe essência. Assim, da mesma forma que a identidade, ela tão-somente existe (Silva, 2014, p. 74). Não haveria dilema ou questão shakespearianos. Tudo se resumiria a "ser *e* não ser".

Baseando-se em Charles Glock e de Rodney Stark, Moisés de Lemos Martins reconhece que o nível de pertencimento a um grupo católico não pode ser medido tomando como base a prática religiosa de cada indivíduo. Este é somente um dos elementos a serem considerados. Certamente, há outras dimensões que devem estar sob análise:

> 1. A dimensão *experiencial*, que contempla a comunicação com a divindade, e que é constituída pelos "sentimentos, percepções e sensações experimentados por um indivíduo";
> 2. A dimensão *ideológica*, mais fundada em pensamentos do que em sentimentos religiosos, e que "inclui todas as representações sobre a natureza da realidade divina";
> 3. A dimensão *ritualista*, que se reporta "mais aos actos que as pessoas cumprem no domínio religioso do que aos seus sentimentos e pensamentos";
> 4. A dimensão *intelectual*, que designa os conhecimentos que os indivíduos têm dos dogmas que fundam a sua fé;
> 5. A dimensão *consequencial*, que se relaciona "com o que as pessoas fazem, assim como com as atitudes que adoptam, em razão das suas crenças, práticas, conhecimentos e experiências religiosas" (Martins, 1996, p. 92).

Além dessas, Martins recorre a Guy Michelat para acrescentar outra que considera igualmente importante: a dimensão *institucional*, pois é exatamente o vínculo com a instituição que objetiva a própria religião (Martins, 1996, p. 92).

Todavia, é mister considerar, adverte Martins, que analisar o fenômeno "fé", bem como, seu objeto, não é coisa completamente possível. Na verdade, o conteúdo da crença e o seu próprio estatuto tangem experiências e realidades que transcendem a mera capacidade de descrição: "As crenças não se observam". Sendo assim, como é possível analisá-las? Outro complicador levantado, é que são coisas muito diferentes perscrutar, por um lado, o objeto da crença, por outro, o ato da fé (Martins, 1996, p. 94). Dessa forma, percebe-se que os resultados obtidos são extremamente limitados e reduzidos. Certamente, como tudo o que é subjetivo, uma dor, uma alegria, a própria agonia e a esperança, elementos de fé e crença, só podem ser descritos, nunca determinados ou

medidos por especialista. O que se pode analisar com maior grau de acerto é o objeto da crença. Destarte, não é possível abarcar em estudo toda a experiência religiosa de um povo. O que pode ser feito quanto a Portugal, portanto, é, tão-somente, a análise das manifestações sociais religiosas dos portugueses.

Martins informa que apenas no último quarto do século passado é que começaram a surgir estudos sobre a identidade católica nacional de seu país, tomando como base não apenas a quantificação, mas também a descrição do fenômeno religioso. Inicialmente, argumenta o estudioso, tomou-se como base o recenseamento feito pela Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) em fevereiro de 1977, mas que teve como cunho metodológico pesquisar exclusivamente a prática religiosa dominical, como a participação em missas, comunhões entre os participantes, uniões matrimoniais realizadas pela Igreja e batismos. No entanto, a identificação do povo português com o catolicismo à época mostrava quase unanimidade ou perfeita coesão. Segundo dados citados por ele, no ano de 1977, cerca de noventa e cinco por cento dos portugueses declarava-se católico e não havia informações sobre outras práticas religiosas no país. Por isso, do ponto de vista do observador, não seria nenhum absurdo dizer que a expressão religiosa do povo português era o catolicismo (1996, p. 96).

Com base no exposto, é uma generalização possível acreditar que, até muito recentemente, se não na própria atualidade, em determinado sentido, o silogismo "português, logo católico" parece ser verdadeiro. Assim, Martins continua seu arrazoado referindo-se ao pensamento de Salazar, alguém que encontrou no catolicismo o grande fator de unidade nacional em sua tentativa de fortalecer, "à La Constantino", o "império português" no decorrer do século XX. Salazar teria recorrido "aos princípios de uma só religião e aos ditames de uma só moral, digamos a uniformidade católica do País (...) um dos mais poderosos factores de unidade e coesão da Nação Portuguesa".[47] Chama-nos a atenção e deliberadamente ressaltamos tal grau de padronização cultural portuguesa centrada no catolicismo ainda no final do século XX. Pois, se assim foi até passado recente, o que dizer nos séculos de dominação portuguesa no Brasil? A colonização portuguesa pode ser também descrita como a implantação da religião católica. No entanto, nem sempre se tratava de uma conversão sincera. Como afirma Antero de Quental:

---

[47] SALAZAR, A. de Oliveira, *Discursos*, Vol. IV, Coimbra, Coimbra Ed.,1951, p. 371 – Apud MARTINS, 1996, p. 97.

> O efeito moral dos trabalhos dos missionários (tantos deles santamente heroicos!) era completamente anulado por aquela ameaça constante do terror religioso: ninguém se deixa converter por uma caridade que tem atrás de si uma fogueira! (Quental, 2010, p. 40).

Certamente, argumenta Martins (1996, p. 98), quando se fala de discurso identitário de macro ou microrregiões, logo serão percebidas batalhas simbólicas, ou seja, o conflito para que seja definido quem assumirá o lugar de poder não apenas para estabelecer a identidade, mas ainda fazê-la reconhecida e assimilada pelo grupo. Dessa forma, a questão da identidade tem como cerne aquilo sobre o que incide, o objeto de sua dominação, a fim de que alcance a coesão pretendida no grupo alvo. A identidade mostra, então, seu caráter transcendente e simbólico, que definirá e influenciará subjetivamente a prática do grupo.

De forma análoga ao que aconteceu no Brasil, Portugal também mostrava um catolicismo rural em boa parte do país, que era, na verdade, uma modalidade de catolicismo popular português, mesclado com outros sistemas religiosos, abraçados por grupos locais de acordo com as suas necessidades. Todavia, continua sendo catolicismo. É preciso compreender que a colonização sempre resultará aculturação, mas em via de mão dupla. É certo que uma cultura pode se impor à outra, porém, nunca sem se apropriar de elementos daquela sobre a qual tenta prevalecer. Sabemos que a cultura portuguesa foi formada por processos de hibridismo com as culturas europeias, o que garante sua capacidade de adaptação e de praticar identificações, impingindo a mesma marca à cultura brasileira. No campo religioso, analogamente ao catolicismo doméstico português, a colonização produziu no Brasil um catolicismo rústico e popular, aberto e sincrético como aquele dos colonizadores. Na opinião de Arthur Ramos, o catolicismo popular português mostra que o ritual católico se viu invadido por crenças e costumes, superstições e ritos, que mostram a reminiscência de velhos mitos e cultos, como, por exemplo, ritos de fecundidade, de nascimento, de passagem, práticas mágicas, cerimônias funerárias, folclores dos astros, de meteoros, das águas, da terra, das pedras, vestígios das religiões pagãs (Ramos, 1975, p. 125).

Em certo sentido, assevera Martins (1996), é possível dizer que a estrutura da sociedade portuguesa continua a ser implementada pelo catolicismo, pois é inegavelmente o seu sistema simbólico predominante que organiza tanto a vida coletiva como a relação de todo sujeito com a comunidade. No entanto, explica o autor: “Não

queremos com isto dizer que em Portugal a religião seja representada como um destino evidente que lhe assegura a reprodução. Sem dúvida que o seu valor identitário se constrói e reconstrói em permanência, por entre muitas deslocações e metamorfoses" (p. 108). Tal referência à identidade portuguesa como "estruturadora" de sua sociedade leva-nos a considerar o mesmo papel quanto à cultura e à sociedade brasileiras. Uma vez que os valores culturais portugueses foram enxertados à cultura dos povos que aqui residiam, contando aí também os que foram transferidos da África para escravidão, não há como negar que houve aculturação e assimilação. Consequentemente, ocorre uma espécie de "*looping* identitário", quando um elemento outrora estranho, agora é assimilado e transforma-se em ponto de contato, fator de identificação com aquilo que era, até há pouco, estrangeiro. Conquanto seja inegável a contribuição predominante das várias culturas indígenas, depois das africanas (talvez referir a leva de imigrantes europeus, sobretudo, que para cá vieram sex XIX até meados – e mesmo um pouco mais - do século XX) na formação do Brasil conforme é hoje, a cultura portuguesa foi a grande pedra angular. Essa ideia é usada nas Escrituras Cristãs. Na engenharia antiga, a pedra angular, chamada também de "pedra de esquina", era uma grande pedra colocada geralmente a partir do próprio fundamento, que definia toda a construção.

Em um primeiro momento, ao atribuir a função de "pedra angular" à cultura portuguesa, e, por conseguinte, como temos visto, ao próprio catolicismo, queremos dizer com isso que o Brasil é o que é por causa dos portugueses e do catolicismo essencial à sua cultura, ou seja, na construção do edifício identitário brasileiro, a cultura portuguesa estabelece-se como pedra "guia" em seu alicerce, determinando e dando base a tudo o que se seguiria à sua implantação no Brasil. Em outras palavras, qualquer outro povo que colonizasse o Brasil daria outra face cultural à nação e, consequentemente, não seríamos o que somos hoje. A ideia é muito semelhante à filiação. Foi a semente portuguesa que fecundou o óvulo cultural brasileiro, transmitindo suas características, em especial o catolicismo.

No entanto, em um segundo momento, a pedra se mescla de tal forma que se torna multicultural, verdadeiro hibridismo entre as culturas ameríndias, portuguesa e africanas. Cabe dizer que a ideia de uma interculturalidade plena é impossível, mais do que isso, chata, monótona e monocromática. Não a entendamos como se fosse a diluição de todas as culturas em um grande caldeirão do qual todo nós bebemos. A interculturalidade

sempre conviverá com boa parcela de multiculturalidade, havendo nos sujeitos culturas predominantes que se mesclam com outras à medida que a elas são expostos.

Roger Bastide argumenta que a cultura negra foi a grande mediadora entre a do ameríndio e a do português. Conquanto seja inegável que a cultura negra se inseriu nas outras duas, entendemos que elemento ainda mais forte do que esse foi o catolicismo que, sendo a própria expressão da cultura portuguesa, a nosso ver, penetrou muito mais fundo nas estruturas das culturas africanas trazidas para o Brasil e naquelas dos seus habitantes originais, do que fez a cultura negra com a portuguesa e a ameríndia. De certa forma, embora não perceba a centralidade dessa afirmação, Bastide reconhece sua validade. Sabe-se que, provavelmente, "a imposição do catolicismo ao negro não visava, prioritariamente, a preocupação do senhor branco com a espiritualidade do escravo. Mais provável é que se tornou uma ferramenta de 'domesticação', um instrumento de sujeição e desarmamento do negro" (Apud Almeida Jr., 2011[b], p. 131). Dessa forma, parece que "o chicote vergou e talhou a mão do capataz". O resultado foi que os africanos procuraram se amoldar à forma que lhe foi imposta, fazendo do catolicismo uma ferramenta de identidade étnica e reivindicação social (Bastide, 1985, p. 163-4). O mesmo pode ser dito ao que já havia ocorrido e continua a acontecer com as populações indígenas que tinham contato com o Europeu. Nisto percebemos o processo de construção de identidade. Impulsionado pelo desejo de ser o outro, abraça-se a língua estrangeira. Contudo, é importante esclarecer que a identificação do sujeito com o outro almejado jamais será total. Por mais que queira ser o outro, há em si as marcas de sua própria identidade. Por causa disso, as formações discursivas de todo estrangeiro tem contradições (Bertoldo, 2003, p. 101). Assim, parece que o catolicismo, juntamente com a língua portuguesa que lhe é constitutiva, foram os principais alvos de assimilação cultural no relacionamento entre as culturas negras e índias e a do colonizador.

No entanto, deve estar acima de qualquer suspeita que foi o catolicismo que "cimentou" o Brasil. Nas palavras de Gilberto Freyre:

> Temia-se no adventício católico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (Freyre, 2006, pp. 91, 92).

Pode ser que o desejo pela ascensão social seja de tal ordem que busque alcançar a anulação de todo resquício da língua anterior, como se isso fosse possível, pela eliminação até mesmo do sotaque. Bertoldo arrazoa a partir de uma de suas entrevistas colecionadas, a tentativa de um estrangeiro eliminar seu sotaque a fim de ser "confundido" com um nativo, podendo, deste modo, usufruir de todas as benesses do país que não é o seu. Certamente, explica o autor, quando o sujeito tem a vontade despertada para aprender outra língua, sua intenção não é acadêmica, como se pretendesse simplesmente assimilar outro sistema gramatical, mas a satisfação por meio de outra modalidade de discursividade (Bertoldo, 2003, p. 101). Aplicando tal princípio ao período de colonização do nosso país, a língua portuguesa foi aprendida tanto espontaneamente como por imposição. De qualquer forma, a capacidade de se expressar por outra forma discursiva é o resultado, incluindo aí a utilização de vernáculo novo, novos símbolos e contexto. A cosmovisão católica portuguesa e sua língua modelaram a cultura brasileira, bem como seu discurso identitário cultural. Diante do que exposto, fica clara também a centralidade do catolicismo, como discurso religioso, para a composição da cultura do Brasil e de sua identidade.

Em entrevista concedida à Revista de História da Biblioteca Nacional, Mia Couto fala da influência de Jorge Amado nos países africanos lusófonos, do seu "encontro" com os seus escritos, confessando que recebeu grande contribuição, não para o seu estilo, mas quanto à magia e o encantamento de poder ver através das lentes do Amado, as circunstâncias tão próximas que ligavam Brasil e África. Dessa forma, arremata: "Os livros dele trazem uma espécie de África" (Couto, 2014, p. 58). Certamente, isso destaca algum tipo de "pangeia cultural" (Almeida Jr., 2011 [b], p. 293) entre nosso país e nossa vizinha continental de silhueta convexa. É verdade que a realidade da África pós-colonial "livre" não foi aquilo que os diversos povos esperavam. Diferentes étnica e culturalmente, foram "juntados", reunidos contra suas próprias vontades em mesmas áreas geográficas, forçados a viver sob um mesmo governo pelos moldes, recortes e estampas dos interesses de "estilistas" políticos europeus. Nações nativas viram parte de seu povo e território extirpados por limites territoriais estabelecidos por interesses estrangeiros. O resultado não poderia deixar de ser outro: os assim recém-formados novos países mantiveram-se como "retalhos", pois ainda que constantemente fossem feitas novas costuras com "fios" cada vez mais fortes, a tentativa de disfarçar a unidade pretendida em uma única peça fracassava, pois as emendas não tardavam rebentar. No entanto, eram povos que se

conheciam e se relacionavam outrora, culturas muitas vezes "irmãs". No caso do Brasil, as diversas culturas ameríndias da terra, embora tenham servido de base no início pelo cruzamento com o português, foram permeadas pelas diversas culturas africanas capturadas na África. No entanto, foi o catolicismo que impregnou culturalmente todos os grupos étnicos. Todo o arcabouço simbólico brasileiro tem a marca do catolicismo. Desde nomes de cidades, até de escolas de samba e de times de futebol mostram-se atrelados simbolicamente aos signos católicos.

Aparentemente, o alvo de todo o esforço tecnológico e de produção de conhecimento português foi alcançar toda terra que, sabendo-se previamente de sua existência, poderiam ser oficializadas como possessões portuguesas. Com isso, pretendia-se não apenas saquear suas riquezas, mas também subjugar a capacidade de trabalho das populações autóctones. Segundo Darcy Ribeiro, a humanidade alcançava um outro patamar, no qual, às custas da extinção de incontáveis povos, com suas línguas e culturas, etnias maiores miscigenadas e abrangentes nasceram. Tal jamais havia sido visto na história da humanidade (Ribeiro, 2010, p. 35).

> O motor dessa expansão era o processo civilizatório que deu nascimento a dois Estados nacionais: Portugal e Espanha, que acabavam de constituir-se, superando o fracionamento feudal que sucedera à decadência dos romanos. Não era assim, naturalmente, que eles se viam, os gestores dessa expansão. Eles se davam ao luxo de propor-se motivações mais nobres que as mercantis, definindo-se como os expansores da cristandade católica sobre os povos existentes e por existir no além-mar. Pretendiam refazer o orbe em missão salvadora, cumprindo da tarefa suprema do homem branco, para isso destinado por Deus: juntar todos os homens numa só cristandade, lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante (Ribeiro, 2010, p. 35).

Darcy Ribeiro argumenta que é o Vaticano quem define as regras fundamentais para a colonização. Segundo ele, ainda pensando em África, criou-se novas cruzadas, não para combater mouros, mas para sujeitar pagãos inocentes. Para basear sua assertiva, cita a bula *Romaus Pontifex,* de 8 de janeiro de 1454, do papa Nicolau V:

> Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que nosso dileto filho infante d. Henrique, incendido no ardor da fé zelo da salvação das almas, se esforça por fazer conhecer e venerar em todo o orbe o nome gloriosíssimo de Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos, inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis. Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos progrida até à conversão do povo ou ao menos de muitos mais. Por isso, nós, tudo pensando com devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras,

> de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir a servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes. Tudo declaramos pertencer de direito *in perpetuum* aos mesmos d. Afonso e seus sucessores, e ao infante. Se alguém, indivíduo ou coletividade, infringir essas determinações, seja excomungado [...] (in Baião 1939:36-7).[48]

Destarte, o projeto de expansão e fortalecimento português não visava, apenas, resistir ao rival de fronteira, o espanhol, mas fortalecer e unificar politicamente uma das culturas que lutava por alcançar inquestionável hegemonia. Esta era a cultura cristã-ocidental, que desafiava as pretensões e influência das culturas judaica e árabe, já tão sedimentadas no tempo. No entanto, foi especialmente com os mouros que o cristianismo assumiu contornos de guerra religiosa e de extermínio. Destarte, a expulsão do mulçumano da Península Ibérica era tido como praticamente um "destino manifesto". Era guerra santa não apenas no intento de expulsar os infiéis, mas também no sentido de que Deus lutava por eles como seu principal aliado. Assim, no "ciclo de São Tiago", os portugueses reconheceram vários milagres operados não apenas por Deus, mas pelo próprio santo, concedendo as vitórias nas batalhas. Daí esse santo ter recebido a alcunha popular de "Mata-mouros". As guerras luso-árabes foram fundamentais na construção da nacionalidade portuguesa. A completa expulsão dos mulçumanos se dá ao longo dos séculos XII, XIII e XIV, resultando a formação do estado português e a independência de Castela que, na prática, lançaram também as bases para outras conquistas (Paim, 1984, p. 199).

Russel-Wood questiona se a afirmação da cultura ocidental cristã era a preocupação principal dos portugueses. Que tal ideal se fazia presente, é inquestionável. Entretanto, é muito mais provável que tenham sido a ambição portuguesa por riquezas e a obtenção de mão-de-obra o "navio-chefe" das expedições portuguesas. Aqueles que exacerbam o desejo "missionário" lusitano de espalhar a fé cristã, especialmente derrotando os mulçumanos no norte da África, encontrarão na história outros elementos para corroborar sua suspeita. Dizem que D. Henrique pretendia contatar logo Prester John para convencê-lo de, como cristão, formar uma coalisão contra a dominação árabe na África. Nesse sentido, a mobilidade portuguesa também incluiu um "exército missionário", que impunha a cruz pela coerção e pela força. No entanto, está claro que as principais intenções do rei português era garantir uma rota marítima para escoar o ouro

[48] Citado por Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro, Op. cit.* p. 36.

do Oeste Africano diretamente para Portugal, bem como, encontrar fontes adicionais de renda para financiar as despesas do reino. Se D. Henrique tinha ciência do potencial comercial que realmente estava em voga é difícil de saber. Mas, o que se sabe com certeza, é que a renda obtida foi muito mais do que suficiente para compensar os relativamente modestos investimentos iniciais. Inicialmente, negros foram transportados para a Europa não como escravos, mas como atrações, como seres humanos exóticos, o que aconteceu mais tarde também com ameríndios (Russel-Wood, 2014, p. 31).

## XI.8 Entrepostos e Fortalezas

Levaria pelo menos vinte e cinco anos para que os primeiros escravos negros fossem capturados por Antão Gonçalves e Nuno Tristão no Rio do Ouro, quando desceram navegando a costa noroeste africana em 1441. Ao perceberem que essas expedições eram autossustentáveis e, mais que isso, poderiam gerar bons lucros, os portugueses intensificaram a navegação na região, assumindo a forma de comércio e de política marcadamente agressivos. Entre 1450 e 1460, o tráfico de pessoas e mercadorias já estava plenamente estabelecido. Um entreposto comercial, conhecido como *feitoria*, operava "a todo vapor" em Arguim. Em 1479 ocorreu a assinatura do tratado de Alcáçovas que colocava um fim na rivalidade entre espanhóis e portugueses. Nele os castelães abriam mão da disputa pela África Ocidental.

> Em 1482, os portugueses estabeleceram uma presença permanente no Golfo da Guiné construindo o forte de pedra de São Jorge de Mina, que eles mantiveram até a conquista holandesa de 1638. A Elmina, como essa fortaleza ficou conhecida, foi a primeira de uma série de "casas fortes" portuguesas. Outro forte foi construído em Serra Leoa, que mais tarde, porém, teve de ser abandonado. Já o de Byhurt em Senegâmbia não foi terminado antes do fim do reinado de D. João II em 1495. No início do século XVI, fortes foram erigidos em Axim (1503), Samma e Acra; o de Santa Marta foi construído na Ilha de Santiago, Cabo Verde; e em 1506 havia um pequeno em São Tomé (Russel-Wood, 2014, p. 32).

As atividades portuguesas na África Ocidental e Central concentraram-se nas feitorias e fortalezas por boa parte do século XV. A "expansão" portuguesa só teve início após os lusos conseguirem transpor as barreiras para a navegação até o Oceano Índico, permanecendo, até então, como exploradores e empreendedores. Permaneciam movendo-se para novas regiões com o objetivo de consolidar pendências políticas, diplomáticas e comercias. Os portugueses conseguiram monopólio comercial com a Alta e a Baixa Guiné

antes de 1454 e entre 1480 e 1530. Eram comercializados ouro, marfim, pimenta-malagueta, couro, âmbar-gris, cero, goma, esteiras, tecidos e escravos, em troca de produtos vindos do norte da Europa, Portugal e Marrocos. O sucesso da exportação dos produtos europeus parece que estava mais associado à preferência de consumo dos africanos, "sua vaidade, a mudança de gosto e o prestígio associado à posse desses importados, e não por tecnologia inadequada, escassez de produção, má qualidade ou necessidade de produtos que não podia ser atendida por fontes africanas". Na verdade, a Europa testemunhou uma diáspora comercial portuguesa, vista nos muitos fortes e entrepostos na África Ocidental, nas ilhas do Atlântico e no Golfo de Guiné. O espraiamento dos negócios de Portugal também se deveu à presença de mercadores lusos no Marrocos e agentes comerciais que se espalharam por Andaluzia, Londres, Antuérpia, Veneza, alcançando o extremo norte em Danzig (Russel-Wood, 2014, p. 32).

A mobilidade fez de Portugal uma nação global. Sem a mídia para proporcionar a integração por "rede", a globalização só seria possível pela mobilidade física e espacial. Assim, portugueses viajaram, partindo da Europa, para a América, África e Ásia.

## XI.9 Descobrimentos e as Atividades na África

A Lusitanidade chega ao Brasil sob densas sombras de incertezas, o que punham em dúvida o sucesso da empreitada portuguesa. A Espanha espreitava como ameaça contínua de desintegração da cultura portuguesa, realidade percebida tanto nas fronteiras europeias quanto nas terras recém-descobertas. Além disso, havia o risco que representavam Inglaterra e Holanda na disputa das novas terras. Por fim, acima de todas as pretensões estava a Santa Sé, o legitimador vaticano, instrumento de sacralização de todo empreendimento na catolicidade do mundo (Ribeiro, 2010, p. 34).

Assim, os grandes descobrimentos, a "descoberta" do Novo Mundo por Colombo e seus seguidores ou a rota inaugurada por Vasco da Gama para a Índia em 1498, e mesmo a chegada de Cabral à costa do Brasil em 1500, não interferiram de imediato nas lucrativas transações portuguesas entre a África e a Europa. As *commodities* não sofreram qualquer alteração de preço que fosse realmente significativa. Ao contrário, o inalterado lucro português atraiu a atenção de franceses e ingleses que investiram na invasão da Alta Guiné em 1530. O que se percebe é que foi os altos custos dos portugueses para manterem afastados os invasores que levaria à redução dos seus investimentos naquela região no

final do século XVI, não a descoberta da América (Russel-Wood, 2014, pp. 32, 33). Destarte:

> O meio século que precedeu a 1492 pode ser analisado a partir de cinco perspectivas: os encontros dos portugueses com os africanos na África; o comércio português com os africanos na África; o comércio português de escravos africanos; a presença africana em Portugal; as atitudes em relação aos africanos e seus descendentes em Portugal; e o legado do século XV ao Brasil colonial (Russel-Wood, 2014, p. 35)

Todas têm em comum a mobilidade portuguesa impulsionada pela atração exercida pelas riquezas, que impôs movimento também aos africanos, transformados em mercadoria, e às grandes nações europeias, despertadas em sua cobiça pelos enormes lucros dos lusitanos.

### *XI.9.1 "commercial pacem"*

O comércio mostrou-se, para os portugueses, o caminho da paz com os mulçumanos do norte da África. Desde a Mauritânia até o Congo, em pleno século XV, essa foi a regra e o objetivo dos contatos portugueses. Viveram cerca de quinhentos anos de paz e, até mesmo, amizade, com os líderes da África subsaariana. A cooperação também foi praticada em relações de trabalho com intermediários africanos, bem como, com mercadores de escravos e outros comerciantes. Todas as transações eram realizadas estribadas no respeito a prévias autorizações. Destarte, para que alguém pudesse travar qualquer troca comercial com os comerciantes da África Ocidental tinha que obter expressa autorização portuguesa antes de zarpar. Analogamente, era necessário que conseguisse permissão da autoridade local antes de negociar com os mercadores africanos. Talvez devido à consciência de sua limitação de recursos humanos, ou então de sua fragilidade militar, ou mesmo de sua inexperiência quanto à cultura local, ou ainda, uma soma de todas essas coisas, os portugueses envidavam todos os esforços para cooperar com os líderes e mercadores locais. A barreira da língua foi logo superada. Percebendo que isso significava real impedimento, os portugueses ensinaram a língua portuguesa a moradores da localidade para servirem de intérpretes. Também usaram do expediente de *lançados* ou *tangomãos*, isto é, meliantes brancos que se encontravam cumprindo pena. Eram libertados pelos portugueses em terra africana para que

aprendessem o idioma e funcionassem como intermediários, atuando em situações comerciais e diplomáticas quando necessário. No entanto, geralmente tornavam-se comerciantes independentes e ilegais, fora do controle português. É importante frisar que durante esse período da história portuguesa na África Ocidental e Central, Portugal não interferiu nas redes comerciais pré-existentes, como veio a fazer posteriormente no Oceano Índico. De igual forma, não colonizou a região. Também não impediu a navegação fluvial ou marítima dos africanos, nem assumiu o papel de missionário cristão pretendendo converter a população local ao catolicismo ou erradicar aquilo que chamava de "práticas bárbaras" (Russel-Wood, 2014, pp. 33, 34).

*XI.9.2 Outros tipos de aliança*

Um sensível afastamento do tipo de relação bilateral eminentemente comercial ocorreu em 1490. Tendo chegado ao Congo na década de 1480, dez anos depois foi enviada para lá uma missão portuguesa atendendo ao pedido do rei Nzinga Nkuwu, que se mostrava interessado em uma aliança com Portugal que extrapolasse o comércio: "A permuta proposta nessa ocasião envolvia assistência técnica, operações militares, evangelização e ligações políticas entre Congo e Portugal. Inicialmente, houve um bocado de erros de informações e mal-entendidos de ambos os lados. Desde o começo, a força propulsora foi o monarca congolense que pretendia uma relação de rei para rei" (Russel-Wood, 2014, p. 34). Não está claro se a anelada conversão do suserano ao cristianismo era real, o desejo de demonstrar maior poder sobrenatural adotando o Deus dos europeus, ou se apenas visava uma estratégia de aproximação ainda maior com Portugal. Analogamente ao imagético dos ameríndios sul-americanos, habitantes das terras baixas, também para os vários povos africanos o mar estava carregado de significados e de mistérios semelhantes àqueles do céu. Para eles, a procedência de alguém vindo do mar era vista como tão sobrenatural como um ser originado do mais alto céu. Dessa forma, uma vez que os portugueses eram eminentemente "anfíbios" navegantes, desde o início os habitantes locais os viam revestidos de uma aura sobrenatural (Russel-Wood, 2014, p. 35).

O rei africano Nzinga Nkuwu submeteu-se ao sacramento do batismo em 1491, recebendo o nome de João I. Também seu filho e herdeiro foi batizado, assumindo o antropônimo de Afonso I. Em fins do século XV, o rei do congo decidiu fortemente europeizar-se e, juntamente consigo, o seu reino. Promoveu nomes, hábitos, roupas, leis, religião, etiqueta da corte, brasão, arquitetura da residência e militar, tudo europeu.

Enviou jovens para estudar em Portugal e permitiu que padres, mercadores, administradores e assessores técnicos fixassem residência em São Salvador, a capital do reino do Congo. No entanto, em 1520, devido às pressões e aos lucros do comércio escravagista, esse relacionamento começou a ruir. Houve, na verdade, decepção de ambos os lados: a ajuda militar e técnica da Europa nunca chegou ao Congo; por outro lado, a busca portuguesa de encontrar lá o Prester John nunca se materializou, bem como, as riquezas do país não corresponderam às expectativas portuguesas. Pode-se dizer que o que houve no Congo foi "a europeização de um povo africano e a africanização de europeus, bem como o surgimento de poderosos comerciantes mulatos" (Russel-Wood, 2014, p. 35).

**XI.10 Invasores e competidores**

O estabelecimento da diáspora comercial portuguesa em larga escala não tardou a exacerbar rivalidades na costa africana e atlântica. Quando os portugueses frequentavam as ilhas Canárias para saquear, ladeavam-nos catalães, castelães, normandos, genoveses e aragoneses. Além desses, havia também invasores franceses, flamengos e ingleses. Por fim, ainda genoveses que se esmeravam no comércio a oeste da África. Uma vez que Portugal mostrava dificuldades para proteger seu monopólio comercial das investidas de seus próprios súditos, quanto mais do restante da Europa. É certo que alguns estrangeiros chagaram a participar legalmente do comércio português, como foi o caso de Bartolomeu Marchioni. Mesmo sendo um mercador genovês, tornou-se residente em Lisboa e comercializava entre os anos de 1486 e 1487, sob licença, com o Rio dos Escravos. A paz com os castelhanos também chegou ao ocaso, o que levou à quebra do tratado de Alcáçovas, firmado anteriormente entre os dois reinos ibérios. Em tal documento, Castela renunciava formalmente a qualquer pretensão na África Ocidental e reconhecia a posse portuguesa da região dos Açores, Madeira e Cabo Verde, enquanto Portugal abria mão aos castelães das Ilhas Canárias. Após 1530, o problema da coroa portuguesa foi a possibilidade de ter que sofrer consequências da rivalidade entre franceses e ingleses. Cabe ressaltar que a ameaça internacional nem sempre era sentida, pois vários dos empreendimentos portugueses obtinham financiamento exatamente com empresas estrangeiras, tais como italianas, flamengas e alemãs. Os reis e comerciantes africanos bem sabiam das tensões de poder que insidiam nas disputas e pretensões dos vários povos

europeus, mas não pode ser aquilatado se ou quanto os lusos faziam uso de tais querelas em benefício próprio (Russel-Wood, 2014, p. 46).

> Em 1492, os portugueses haviam estabelecido uma série de redes comerciais no Atlântico africano. Elas eram costeiras (Arguim, São Jorge da Mina, Axim) e insulares. Cabo Verde e São Tomé (em menor grau, Príncipe) tornaram-se portos de escala de importação/exportação para escravos cujo destino final fosse outras regiões da África e Europa. Estabelecera-se uma ampla rede marítima de rotas comerciais até então inexistente na África Ocidental e Central. Ela incluía Cabo Verde e a costa africana próxima; o Congo e Benin com São Tomé; Benin e Elmina; São Tomé e Príncipe com Elmina; Arguim e Portugal; Cabo Verde e Portugal; Elmina e Portugal (Russel-Wood, 2014, p. 48).

Dessa forma, pode-se dizer que a África ganhou literalmente um contorno português.

## XII A QUESTÃO ABOLICIONISTA EM PORTUGAL

A condição dos escravos ou mesmo o comércio escravagista não foram seriamente questionados em Portugal no século XV. A primeira obra a denunciar questões referentes à escravidão foi a *Arte da Guerra no Mar*, de Fernão de Oliveira, publicada em 1555. Somente no final do século XVI foi que alguns teólogos morais demonstraram preocupação com a causa, denunciando a crueldade escravista e a desigualdade implícita no conceito de escravidão. No entanto, não se tratava exatamente de abolicionismo, mas apenas da tentativa de incentivar um tratamento mais humano (Russel-Wood, 2014, p. 54). Fato é que: "A escravidão como instituição causava pouca indignação na Portugal do século XV. Nem os altos dignitários da Igreja demonstravam remorso com relação à moralidade ou prática da escravidão e o comércio humano. Autoridades do porte da Bíblia e de Aristóteles, das leis civis e canônicas, haviam sancionado a instituição" (Russel-Wood, 2014, p. 54).

É fato que escritos de teólogos medievais chancelavam a escravidão de prisioneiros de guerra, desde que não fossem cristãos, bem como, estatuíam que os filhos de escravos nasceriam debaixo de igual jugo e que os escravos deveriam ser vistos como mercadorias e negociados pelas leis comerciais.

> Esse ponto de vista foi refinado na doutrina da "guerra justa", pela qual não só os infiéis mas também os pagãos que resistissem às forças do cristianismo ou que rejeitassem o cristianismo poderiam ser submetidos

> de modo justificável à escravidão, desde que tais hostilidades atendessem aos critérios de autoridade reconhecida (real ou papal), causa suficiente e reta intenção (ausência de ambição, ódio ou vingança). Conquista territorial, não mera subjugação de pessoas, era aceitável sob a justificativa de que os portugueses estavam recuperando terras de Cristo que, em determinada época, haviam sido consagradas por Ele, mas caído posteriormente em mãos de não cristãos, que as profanaram. A primeira articulação dessa doutrina em Portugal foi atribuída ao franciscano Álvaro Pais, que viveu no século XIV, estudou em Bolonha e Paris, foi assistente do papa João XXII em Avignon e escreveu um tratado sobre a imoralidade clerical. Datado de final da década de 1530 ou início da década seguinte, está o documento bastante debatido, porém anônimo, intitulado "Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis" (Russel-Wood, 2014, pp. 54, 55).

No entanto, deve-se asseverar que dois aspectos da escravidão africana pressionaram a modificação das práticas anteriores: o mercantilismo "selvagem" e a escravidão de indivíduos a quem não havia sido oferecida a oportunidade de "conversão" ao cristianismo. A explicação que foi usada como justificativa para tal mudança de procedimento centrava-se no comércio, não no escravo ou na instituição da escravatura em si. Sua base era eminentemente religiosa, pois os portugueses alegavam que estavam a serviço do cristianismo. Afirmavam que a escravidão e o tráfico de escravos eram legítimos métodos de evangelização, trazendo mais almas para o cristianismo. Quando planejava o ataque a Ceuta, D. João I consultou teólogos sobre a legitimidade do que estava prestes a fazer, ouvindo como resposta que "atacar *mouros* e *gentios* era justificável porque eles haviam negado artigos de fé do catolicismo". De forma semelhante, D. Duarte (1433-1438), que vivenciou fatos tão marcantes como a empresa desastrosa a Tânger e a passagem do Cabo Bojador, consultou operadores do direito para saber da licitude de ataques a não cristãos, e ouviu que, fora a justificativa da reconquista ou retomada das terras que caíram sob domínio mulçumano, a única maneira de perpetrar campanhas justas contra terras nunca ocupadas pela cristandade seria em resposta a ataques desferidos contra os cristãos por parte dos habitantes de tais territórios (Russel-Wood, 2014, p. 55).

Se as empresas contra Ceuta e as fortalezas mouras do norte da África puderam encontrar respaldo naquilo que se acreditava ser justo, estribadas no espírito de cruzada e da "guerra santa", o mesmo não aconteceu com as incursões à costa da Mauritânia e as expedições portuguesas à África Central e Ocidental. A explicação está no fato de não ter havido qualquer ocupação cristã das terras entre o Senegal e Serra Leoa, muito menos a mínima hostilidade de seus habitantes contra os cristãos. Na falta de uma atitude oportuna

dos africanos, que pudesse oportunamente ser reconhecida como prejudicial ao catolicismo ou reconhecida como ato hostil contra os católicos, nenhuma ação dos portugueses encontraria respaldo em suas leis. A única saída seria considerar que o cristianismo tentou se estabelecer naquelas regiões em tempos antigos. Assim, os seus habitantes não seriam reconhecidos como *gentios*, mas *cristãos incertos* e, em tal condição, o papa poderia legitimar como direito aos portugueses todos os seus anseios de conquista:

> A coroa tomou medidas imediatas para assegurar aprovação por bulas papais, das quais a primeira foi *Illius qui* (1442). *Dum Diversas* e *Divino Amore Communiti* (1452) autorizaram os portugueses a atacar, conquistar, subjugar, escravizar todos os inimigos de Cristo e pagãos na África Ocidental e tomar posse de seus territórios e propriedades. *Romanos Pontifex* (1454) justificou as reivindicações dos portugueses a aquisições territoriais, legitimou ofensivas portuguesas contra povos hostis, reconheceu a negação de soberania a comandantes africanos e o não reconhecimento de estados soberanos, justificou capturar prisioneiros com base no registro português de conversões – passadas e antecipadas – ao cristianismo e concedeu a Portugal o monopólio comercial do Magrebe às "Índias". *Inter Caetera* (1456) asseverou a jurisdição espiritual do governador da Ordem de Cristo sobre povos sob controle português" (Russel-Wood, 2014, p. 56).

A escravidão e o comércio de escravos foram justificados sob a alegação de que a eles ficaria aberta a porta da conversão. O comércio foi legitimado, pois quando os lucros eram desviados para as mãos dos cristãos, não apenas os portugueses teriam condições de patrocinar cruzadas, como também provocaria o enfraquecimento financeiro dos povos infiéis ou pagãos, diminuindo, assim, as chances de resistência. A busca de reconquistar terras categorizadas como tendo sido consagradas a Cristo e depois perdidas, tinha como consequência direta a criação de mitos e a descoberta de vestígios que, de alguma forma, proclamavam "inequivocamente", que os discípulos de Cristo já haviam, em passado remoto, habitado tais regiões. Destarte, Prester John, signos religiosos ligados ao cristianismo, grupos como os nestorianos no Ceilão e na costa de Malabar, e até comunidades cristãs no sul da Índia que haviam sido plantadas ali pelo apóstolo Tomé, serviam bem para esse fim (Russel-Wood, 2014, p. 56).

Depois de considerarmos tudo isso, percebemos que foi a mobilidade portuguesa que descobriu o Brasil. Viabilizada pelos ideais de D. Henrique, Portugal inflou velas e

“descobriu” o mundo, tornando-se a primeira nação global. Não apenas aquela pequena e jovem nação “ganhou” o mundo, como também o mundo foi “despejado” nela. Contribuições culturais de todo o planeta começaram a chegar às ruas portuguesas, vindas nas embarcações que singravam os mares. Essa multiculturalidade visceral portuguesa veio complementar aquela de sua própria constituição. Celtas, cartagineses, romanos, germânicos, árabes e judeus, e diversos povos africanos, apenas para destacar os principais, contribuíram na formação da cultura portuguesa, legado que foi recebido também do Brasil, quando chegaram os colonizadores. A primeira parte do caminho que construiu o nosso país é, portanto, lusitano. Como diz Margarida Maria Moura, o português era “europeu de meia carne”, que por sua característica cultural eminentemente móbil chegou até aqui, contribuindo decisivamente para a *trans*-formação do Brasil segundo aquilo que conhecemos e vivemos hoje.

# CAPÍTULO 4

# A DIÁSPORA AFRICANA

## I. PRELIMINARES

O caminho da *trans*-formação do Brasil nos levará a Sorocaba oitocentista, como temos já explicado. Nesse "tempo-espaço" que é parte constituinte da região que ficou conhecida como "Paulistânia", perceberemos a vivência da interculturalidade que foi formada por estes três grandes veios: ameríndio, português e africano. Elemento preponderante para a intercultura brasileira, as diversas culturas africanas "levedaram" toda massa brasileira, fazendo de nós o que somos hoje. Os escravos vindos da África trouxeram a vida de seus povos de origem para o Brasil, sua língua, costumes e religião. Cultura só se transporta na mente e no coração. Assim, esses povos sem qualquer bagagem e destituídos de pertences, desembarcaram riqueza que só pode ser transportada no interior dos homens. Da exata maneira com que os portugueses trouxeram a Europa para o Brasil, agora eram chegadas as muitas áfricas.

Notavelmente, um dos mais importantes ingredientes da interculturalidade que se estabeleceu no Brasil é percebido na grande diversidade de povos africanos que foram trazidos para o país desde os seus tempos de colônia. Se tomássemos como objeto de análise apenas as culturas africanas decepadas da África e transplantadas no Brasil, já teríamos como resultado uma incrível intercultura. Foram parte integrante e vital da *trans*-formação brasileira, pois é inegável que a cultura que se formou na antiga colônia portuguesa da América teve como um de seus mais importantes componentes os elementos culturais das muitas Áfricas vendidas para o Brasil. É certo que o relacionamento entre as culturas, como já vimos, nem sempre é amistoso. No caso do colonialismo, nunca o é. Trata-se de imposição, coerção e violência, mas que não deixa de ser através da mobilidade, ainda que forçada. Sem levar em conta o aprisionamento que ensejou muitas fugas, o cativeiro não se diferencia da expulsão, exemplificada na mobilidade ameríndia, tendo em comum o que podemos chamar de "mobilidade forçada". É obvio que a escravidão é uma condição social infinitamente pior que a expulsão e a migração imposta. No entanto, focamos o resultado comum, que é a "mobilidade". A que foi imposta aos africanos na escravidão tornou-se fator preponderante na *trans*-formação do Brasil – culturas em movimento, linhas que deixam os rastros da própria existência. A

escravidão se liga diretamente ao nosso lócus final, Sorocaba, onde o negro africano estava presente na cidade e no campo, estacionado e em trânsito nas bandeiras.

## II. A QUESTÃO DA ESCRAVIDÃO

Colonização portuguesa foi sinônimo de escravidão. Como vimos, os portugueses foram os grandes inauguradores desse método, a fim de submeter as terras recém-conquistadas. Sem meias palavras, Mário Maestri descreve a chegada dos portugueses ao Brasil. Destaca-se a utilização da palavra "aldeão" para se referir aos indígenas, um claro nivelamento social por parte do autor:

> No início dos anos de 1500, viviam no litoral brasileiro em torno de 600 mil americanos, sobretudo aldeões de língua tupi-guarani. Os colonizadores lusitanos ocuparam as terras litorâneas; eliminaram, escravizaram ou assimilaram as populações nativas; impuseram economia escravista e latifundiária voltada à produção de mercadorias. Por três séculos e meio, a produção escravista colonial regeu a sociedade colonial e imperial brasileira, impondo duríssimas condições de existência aos trabalhadores escravizados, primeiro, americanos, a seguir africanos e afrodescendentes (Maestri, 2012, p. 7).

Os índios e africanos se opuseram de várias maneiras aos trabalhos forçados, consciente, semiconsciente e inconscientemente. Dentre as várias estratégias utilizadas, percebem-se: "a apropriação de bens por eles produzidos; o justiçamento dos escravistas e prepostos; o suicídio; a fuga; o aquilombamento; a revolta; a insurreição". Mesmo quando aparentemente assimilava a escravidão, havia resistência constante por parte dos cativos. Provavelmente, as mais utilizadas formas de resistência à escravidão foram: a oposição ao trabalho, quando praticavam o que hoje se conhece como "corpo mole", a sabotagem de máquinas e ferramentas, falsificação de pesos e medidas, dentre outras. Por causa disso, eram necessárias vigilância ininterrupta da produção e punição implacável mediante o não cumprimento daquilo que havia sido ordenado. Consequentemente, impunha gasto com o acompanhamento contínuo da produção e o policiamento dos escravos, custos que oneravam mais e mais o produto (Maestri, 2012, pp. 7, 8).

No entanto, certamente a mais almejada maneira de resistir à escravidão era a evasão, momento em que eram rompidas as amarras que fixavam o cativo à exploração, devolvendo-lhe as condições para o exercício do trabalho autônomo, senhor de sua própria força de trabalho: "Se a oposição incessante ao trabalho e as outras formas de resistência minaram a produção escravista, foi a fuga dos trabalhadores escravizados,

concentrados no Centro-Sul, durante o auge da cafeicultura, que assentou o derradeiro golpe à instituição...” (Maestri, 2012, p. 8).

É preciso afirmar que a escravidão colonial não se originou de forma espontânea, mas foi a consequência de necessidades históricas fundantes, engendradas e manipuladas pelo próprio homem. Foi resultado da crescente indústria de exportação, sendo modelada pelas necessidades dela decorrentes. Foi tal empresa que modelou e estruturou a sociedade, dando-lhe os contornos da “necessária” escravidão. Em Sorocaba, seu início deu-se intimamente ligado à exploração de minérios na região de Araçoiaba e, depois, na composição das inúmeras bandeiras que partiram dali. Não se pode esquecer a volição “espontânea”, na verdade, a deliberação consciente da metrópole e dos colonos organizando o tráfico de escravos e as políticas coloniais. De certa forma, é possível dizer que a escravidão colonial alcançou níveis e abrangência até então desconhecidos na história, porque era diretamente proporcional à extensão das terras descobertas. Foi uma escravidão do tamanho de um continente. Vários fatores contribuíram para o desenvolvimento da escravidão, criando uma verdadeira relação de *looping* ou de realimentação, pois não apenas estavam ligados à escravidão, mas esta os incentivava mais e mais. Assim, a grande quantidade de terras a serem ocupadas, o incremento dos meios de transporte, o desenvolvimento da tecnologia de maquinário, o crescimento do mercado consumidor europeu, a produção e a comercialização do açúcar, algo de grande valor de mercado e propício à produção nas colônias sob o látego do feitor, instigavam e faziam crescer a demanda por escravos (Fiabani, 2012, pp. 19, 20).

A colonização literalmente descobriu o mundo, terras que impunham muitos desafios e necessidades, sendo a principal delas: braços para o interminável trabalho.

> A expansão da Europa nos séculos XV e XVI fez com que os europeus e principalmente os ingleses, holandeses, espanhóis, portugueses e franceses entrassem em contacto com as terras, povos e civilizações da África, Ásia e das Américas. Os efeitos dos descobrimentos europeus tiveram um menor alcance na Ásia, do que no caso da África ou das Américas, onde o escambo logo cedeu lugar à escravidão; a catequese pacífica à conversão forçada; a barganha e o comércio à extorsão e aos monopólios; e a dominação armada à coexistência com os intrusos europeus. Embora na Nova França, no Brasil e nas colônias britânicas predominassem os interesses comerciais e agrícolas, em contraposição ao que ocorreu na América espanhola, onde a ênfase inicial foi de caráter militarista, o fato é que os resultados da colonização europeia foram similares em toda parte. Logo em seguida à conquista e colonização foram introduzidas·no Novo Mundo instituições, cujo valor já tinha sido comprovado em seus países de origem. Em alguns casos, como o das *seigneuries* do Vale do São Lourenço, no século

> XVII, estas transferências tiveram um cunho mais legal do que real. Em outros argumenta-se, como no caso do Peru espanhol, que não só as instituições como as próprias sociedades do velho mundo foram duplicadas no Novo Mundo. Imigrantes das origens mais diversas, identificaram-se frente a problemas comuns de ataques ameríndios, climas estranhos, topografias difíceis, escassez de provisões, dificuldades de comunicações e a própria necessidade de sobreviver em um meio hostil. Com diferentes graus de apoio oficial, o *Cabildo* espanhol, o *Senado da Câmara* português, a *township* da Nova Inglaterra e o *county* das colônias britânicas do centro e do sul dos Estados Unidos transformaram-se nas subdivisões administrativas locais de maior importância. Todas refletiam seus antecedentes europeus (Russel-Wood, 1977, pp. 25, 26).

Dessa forma, Russel-Wood dedica-se em pesquisar até que pondo os modelos de governos originais continuaram a refletir suas tradições, à medida "que iam se tornando cada vez mais exógenas, devido à força de superimposições ou de adaptação às condições externas (americanas ou europeias)" (Russel-Wood, 1977, p. 26). Assim, a escravidão que se praticou nas colônias cresceu e foi determinada por realidades socioeconômicas específicas, ligadas diretamente ao período histórico e aos aspectos geográficos nos quais se desenvolveu. Estava fundada em uma nova visão de exploração de mão-de-obra, fortemente capitalista, envolvendo, até mesmo, organização e relações internacionais. Os novos equipamentos empregados nos engenhos do século XVI eram muito superiores àqueles empregados pelos escravos na Antiguidade: "Apenas o desenvolvimento da tecnologia e do mercado permitiu que um numeroso eito de cativos entregasse sua capacidade produtiva até à exaustão, viabilizando a exploração escravista do grande latifúndio" (Fiabani, 2012, p. 20).

> As unidades escravistas americanas produziam para o consumo interno, mas estavam voltadas principalmente para a produção mercantil de gêneros coloniais. A finalidade e a amplidão da produção estabeleceram um abismo entre o escravismo clássico e o escravismo colonial. Só assim compreenderemos o caráter insaciável do escravismo moderno em relação ao clássico. O sangue e o suor do cativo americano alimentaram por muito tempo o mercado europeu, em contínua expansão (Fiabani, 2012, p. 20).

Uma vez que era, de fato, impossível aos donos de escravos na América monopolizarem os mercados, a única alternativa para aumentar os lucros era aumentar a carga de trabalho dos escravos, maximizar a exploração da mão-de-obra, diminuindo assim os custos da produção. Foi assim que o escravo foi ainda mais desumanizado. O lucro passou a estar não na produção normal de um cativo, mas na extração do

"sobrenatural", o super-heróico esforço daquele a quem subjugava. Ligada a isso estava a diminuição do custo com a manutenção dos escravizados, reduzidos a condições não humanas de existência, obrigados a trabalhar também para a própria sobrevivência e a habitar lugares muitas vezes totalmente impróprios. O resultado não poderia ser outro: privado de condições materiais e espirituais de sobrevivência, o contato entre senhores e escravos tendia geralmente à violência (Fiabani, 2012, p. 21).

O Brasil tem a inglória condição histórica de ter estado na vanguarda da escravidão, bem como, ter baseado e modelado nela sua própria sociedade. Fica claro e translúcido o quanto o país foi *trans*-formado pela servidão africana:

> A escravidão colonial alcançou verdadeiro apogeu no Brasil. É impossível compreender a história desta nação dissociada da herança escravista. O Brasil foi uma das primeiras nações do mundo a organizar o escravismo e a última a concluí-lo. Também foi ali que desembarcou o maior número de escravizados. A economia escravista nacional produziu a mais rica gama de mercadorias coloniais com mão-de-obra servil: açúcar, arroz, café, charque, fumo, pau-brasil, ouro etc. Praticamente não há lugar deste imenso território que não tenha conhecido o trabalho do trabalhador feitorizado. Onde se fez necessário o trabalho braçal, lá estava o trabalhador cativo, tanto nos centros urbanos quanto na zona rural (Fiabani, 2012, pp. 21, 22).

É provável que, ainda que se pulverizasse toda a população de Portugal da época, espalhando-a por todo o território brasileiro, não seria suficiente para explorar devidamente suas proporções continentais. Isso se daria não apenas por uma questão de número, mas também, de disposição para o tipo de serviço que precisavam. Tal reflexão talvez ilustre a necessidade vital de Portugal por buscar braços para o trabalho. Colocando isso de outra forma, não havia outra opção para os portugueses tornarem a colônia americana viável que não fosse através do trabalho escravo. Certamente, ao compreendermos isso, não validamos ou avalizamos a atitude. A colonização praticada pelos lusos não tinha nada de ingenuidade. Por detrás de sua atitude administrativa e gestora das colônias, escondiam-se as garras e os dentes de uma cultura altamente predatória.

## III. AS MUITAS CULTURAS AFRICANAS

Curioso como, ainda hoje, o sujeito está acostumado a catalogar, natural e inconscientemente, o seu próximo pelo viés da antropologia física. A cor da epiderme, a

prega mongólica, proporção cefálica e outras características físicas bastam para que se chame alguém de “africano”, “oriental” ou “nordestino”. Conquanto a observação das peculiaridades físicas tenha o seu valor, não podem ser aplicadas a categorizações genéricas no trato pessoal. O ser-humano é afeito a generalizações.

### III.1 Identidade Continental

Embora seja absurdamente claro, a África não é um país, mas um continente. É assustador como o “óbvio ululante” e etnográfico é ignorado, até mesmo esquecido, quando uma cultura se afirma de tal modo sobre outras a ponto de desbotar, quase a ponto do completo apagamento, os contornos que as separam e tipificam. Talvez não haja maior impropriedade étnica do que atribuir um continente ao indivíduo, como comumente ainda hoje se faz: “ele é africano” ou “ele é asiático”. É certo que culturas predatórias e hegemônicas, em sua megalomania, podem fazer exatamente isso, mas no sentido inverso, como se o continente fosse apenas eles: “sou americano”. Está em pauta, nitidamente, a questão da alteridade. A visão do outro é diminutiva, reducionista, diluída, ao passo que a que se tem de si mesmo é aumentativa, exacerbada, monolítica. É verdade que, hoje em dia, fala-se do indivíduo maior que um continente, cidadão do mundo, homem global, mas com significado diametralmente outro, falando-se da vivência do mundo em si mesmo, onde se está. Sobre isso, já falamos. Nos três séculos que se seguiram ao descobrimento do Brasil, as culturas que se moveram ou foram movimentadas até esta terra, colocadas em contato, emprenharam-se, produzindo ativa e passivamente o que somos hoje. Constataremos isso quando tomarmos a sociedade sorocabana como exemplo de embrião social do Brasil. Curiosamente, não há outra forma de tratar o negro escravizado trazido para aqui, do que através de generalizações. Foram tantas culturas e etnias que é virtualmente impossível, mesmo porque algumas são desconhecidas, tratar-lhes pela atribuição de sua origem. Destarte, de maneira honrosa e respeitosa, ainda que praticando alguma forma de reducionismo, nos referiremos a eles preferencialmente como “africanos”, mas, desde já, afirmando e esclarecendo que eram inúmeras Áfricas. Embora já tenhamos tratado deles, o mesmo entendimento se aplicou aos “ameríndios”.

Quando um grupo majoritário submete outro menor em força, quer pela predominância numérica, ainda que esta não seja necessariamente um fator de domínio, quer pela força econômica ou coercitiva, é comum haver uma “campanha” de

padronização do outro, ou seja, eles se resumem à identidade de um "outro". Assim, mesmo que formados por várias etnias, como foram as sociedades estamentais escravistas, tanto no Brasil quanto em outras colônias de mesma época, os negros eram vistos como um único grupo (Costa, 1998, p. 16). Assim como foi no Brasil, ocorreu em Demerara, uma espécie de "província" da Guiana, possessão inglesa. Dessa forma, embora a África subsaariana fosse composta de várias etnias, a classificação realizada pelo europeu geralmente tomava como base, tão-somente, a característica monocromática. Embora falando do tempo atual, Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana, indica a continuidade desse tipo de categorização. Em uma palestra intitulada "O Perigo de Uma Única História", distingue sua origem nigeriana dos demais povos africanos (Adichie, 2009). A autora do Best-seller "Half of a Yellow Sun"[49] reclama uma forma de tratamento mais específica e identitária, asseverando as grandes diferenças culturais que existem entre as várias etnias africanas.

No entanto, no vocabulário dos missionários e colonos, os escravos eram simplesmente "africanos", concepção europeia de um "negro culturalmente padrão". Edward Said trata dessa padronização imposta pelo dominador quando fala da invenção do Oriente pelos ocidentais, o que denominou de "orientalismo". Para ele, tal conceito não corresponde ao Oriente, mas são ideias estereotipadas impostas *aos* orientais a partir da visão europeia *dos* orientais, verdadeiro sistema de dominação e sujeição, com claro objetivo utilitarista (Said, 2010, pp. 32, 33). Comentando sobre a revolta negra em Demerara, colônia britânica na América do Sul, episódio que recorreremos ao longo do capítulo à guisa de comparação, Emília Viotti arrazoa que, da mesma forma que ocorreu no Brasil, os africanos chegaram vindos de diferentes culturas e línguas, bem como, de grupos sociais distintos. Angolanos, igbos,[50] mandingos, foram reunidos como se fossem um único povo, "tábulas rasas" culturais. No entanto, fundidos a "ferro e fogo", acabaram por produzir nova identidade, passando a se designarem mutuamente como "negros" e "escravos", curioso exemplo do poder da solidariedade no sofrimento para causar pertencimento e identidade (Costa, 1998, pp. 101, 232). Nesse processo, as mesmas experiências, que também são novas em certa medida, fazem nascer uma outra cultura que tem como característica a abertura sincrética. O passado serve como mediação para a modelação do "novo" presente (Costa, 1998, p. 103). Foi dessa exata forma que nosso

49 Para o português foi traduzida sob o título: "Meio Sol Amarelo".
[50] Essa era também a etnia das personagens principais do romance citado.

Brasil foi *trans*-formado. É notável que, ao menos por necessidade, as diferenças das etnias subjugadas são geralmente relegadas e atenuadas, a fim de que haja coesão entre os diferentes, partes que se ligam pelo magnetismo do poder e do enfrentamento, a fim de fazer frente ao grupo dominante. Liquefeitos em um único cadinho social, as diferentes etnias africanas e de afrodescendentes nascidos escravos, esculpiam sua identidade e criavam sua linguagem na interação social a que eram forçados. Sem o saber, criavam o Brasil. A linguagem é social. Neste ponto, Bakhtin mostra-se elucidativo:

> A comunicação verbal não poderá jamais ser compreendida e explicada fora desse vínculo com a situação concreta. A comunicação verbal entrelaça-se inextricavelmente aos outros tipos de comunicação e cresce com eles sobre o terreno comum da situação de produção. Não se pode, evidentemente, isolar a comunicação verbal dessa comunicação global em perpétua evolução. Graças a esse vínculo concreto com a situação, a comunicação verbal é sempre acompanhada por atos sociais de caráter não verbal (gestos do trabalho, atos simbólicos de um ritual, cerimônias, etc.), dos quais ela é apenas o complemento, desempenhando um papel meramente auxiliar (Bakhtin, 2010, p. 128).

Destarte, a interação social, ainda que obrigatória, produzia identidade, gerava a comunicação e a linguagem mesmo entre as diferentes culturas, línguas e dialetos. Parece que, para os escravos, havia apenas uma máxima social: "Todos são iguais diante de um tronco". Emília Viotti expande um pouco mais a argumentação do assunto:

> Identidades, linguagem e significados são produtos da interação social que ocorre num sistema específico de poder e relações sociais, com protocolos, sanções e rituais próprios. As condições materiais da vida das pessoas, a maneira como elas utilizam e distribuem os recursos humanos e ecológicos, as maneiras concretas com que se exerce o poder são tão importantes para determinar a formação da identidade, definir a linguagem e criar significados quanto os códigos sociais que mediatizam a experiência ou as convenções usadas para definir o que é real. Com efeito, as condições materiais e os sistemas estão intimamente relacionados (Costa, 1998, p. 16).

Todavia, isso não significa dizer que foi produzida uma linguagem crioula padrão. Parece que, preferencialmente, procurava-se unidade e pertencimento unindo-se àqueles que falavam a mesma língua, mesmo que fosse elemento de povo inimigo nos tempos de África. Certamente, uma causa maior e comum pode unir mesmo aqueles que eram outrora oponentes. O poder identitário da língua torna-se ainda mais acentuado em uma região onde havia grande confusão linguística. Em Demerara, escravos falavam inglês,

outros, holandês, ocorrendo também a mistura de termos de outras línguas, como o português e o francês (Costa, 1998, pp. 230, 231). Assim, no melhor estilo da Babel bíblica, uma vez confundida as línguas, cada um preferencialmente procurava juntar-se àqueles cuja língua compreendiam e eram aqueles a quem também se faziam compreender. O fenômeno descrito por Emília Viotti ocorrido em Demerara foi exatamente o mesmo que se deu em terras brasileiras.

## IV. O TRÁFICO

Os primeiros escravos africanos chegaram ao Brasil em 1538, em transporte regular do tráfico, em navio de propriedade de Jorge Lopes Bixorda. Conhecido, havia muito, como traficante, provavelmente foi ele que enviou escravos ameríndios para a corte de D. Manuel em 1514. Uma vez que a cultura da cana-de-açúcar literalmente se enraizou em solo brasileiro, Portugal autorizou aos engenhos a possuir, cada um, o máximo de 120 escravos. De forma contrária ao padre Bartolomeu de Las Casas, que defendeu a introdução do africano negro para substituir o ameríndio na escravidão, seu par Manoel da Nóbrega queixava-se ao Superior de seu Colégio em Lisboa, opondo-se à introdução dos subsaarianos na ainda embrionária povoação da Bahia (Ramos, 1979, p. 177).

### IV.1 Rota e Logística

Um dos mais trágicos capítulos da história da humanidade refere-se ao tráfico negreiro, quando milhões de africanos tiveram suas raízes arrancadas do solo natal, transplantadas para terra que não conheciam. Tão férteis que eram, logo "pegaram" e deram seus frutos para onde quer que fossem levados. Saídos da África subsaariana, foram exilados, submetidos a trabalhos forçados nos continentes asiático, europeu e americano. Não havia muito a fazer, a não ser, como diz Étienne de La Boétie: "suportar o mal pacientemente e esperar melhor sorte no futuro" (La Boétie, 2009, p. 32). Certamente, no caso dos escravos africanos, isso não era, em hipótese nenhuma, mera e passiva servidão voluntária.

Para alcançar seu objetivo, os traficantes de escravos se valiam de três rotas: "a rota oriental (pelo Oceano Índico e Mar Vermelho), a rota transaariana (pelo deserto do Saara) e a rota transatlântica (pelo Oceano Atlântico)". Transitando pelas rotas

transaariana e oriental, os árabes deslocaram cerca de cinco milhões de africanos entre os anos 650 e 1900 para países do Oriente Médio, tais como Arábia Saudita, Emirados Árabes, Iêmen, Iraque e Irã, bem como para a Índia, China, Sri Lanka, entre outros. No entanto: "Os europeus foram os maiores responsáveis pelo tráfico transatlântico, pelo qual cerca de 40 a 100 milhões de africanos foram deportados para a Europa e a América" (Munanga, 2009, p. 80). Manolo Florentino informa que dos cerca de 10 milhões de africanos capturados e trazidos para as Américas, 40% desembarcaram em portos brasileiros (Florentino, 2014, p. 21). Para melhorar a ideia da proporção, os negros não eram apenas comercializados "por cabeça" ou "peça", mas também por tonelada (Moura, 2013, p. 162).

Diante da lei, o escravo era visto como mera propriedade, um "semovente", portanto inteiramente sujeito a seu proprietário e um bem alienável. Indubitavelmente, o conceito de escravo é complexo, o que justifica a falta de concordância entre historiadores, economistas, sociólogos e antropólogos quanto a uma exata definição. Digno de nota é que o tráfico de escravos tinha a participação dos próprios africanos, motivo de vergonha para seus descendentes. Por outro lado, os europeus veem nisso fator para se esquivar da culpa, jogando toda a responsabilidade pela escravidão nos reis e príncipes africanos que praticavam o terrível comércio. Ademais, a comoção que envolve o tema também se junta como fator complicador para qualquer definição precisa (Munanga, 2009, p. 80). Conquanto tal seja inegável, a responsabilidade dos próprios africanos no tráfico tem sido bastante atenuada, a ponto de resumir-se à mera indicação do fato.

A hecatombe provocada pelo tráfico negreiro para a América alcança a impressionante e trágica cifra de 60 milhões, número defendido por Martin Luther King. Ainda que tal número seja considerado exagerado por muitos autores, é fato inconteste que a escravidão provocou a morte de dezenas de milhões de seres humanos. Essa é a consequência quase inevitável de toda mobilidade forçada: muitos ficarão pelo caminho. A semente cultural da África germinou no Brasil, regada a muito suor e sangue – dessa forma fomos *trans*-formados. Podem-se enumerar cinco estágios que descrevem o processo da escravidão de um africano: 1) A captura, que ocorria no interior da África; 2) traslado para o litoral, onde se localizavam os portos; 3) logística portuária que acondicionava os escravos em armazéns próprios, onde aguardavam os navios negreiros; 4) transporte para o país de destino nos navios tumbeiros; 5) logística nos portos onde eram descarregados, visando serem recebidos e vendidos. O processo levava à morte

grande quantidade de africanos, porcentagem que, não raro, atingia cinquenta por cento. De igual forma, o transporte pelo Oceano Índico, visando os países árabes e o Extremo Oriente também vitimou enorme população, estimada em cinco milhões, entre os anos 650 e 1900 (Munanga, 2009, p. 81).

Cabe reconhecer que, na verdade, o tráfico se tornou uma enorme indústria, regida por lógica própria:

> Mas o tráfico era também um negócio, um tipo de empresa com lógica de funcionamento e estruturação próprias. Mais uma vez o volume de importações do Brasil o singularizava, posto que, por causa do vulto dos recursos mobilizados para realiza-lo, o comércio de homens – na genial intuição de Celso Furtado (1967, p. 54) – acabou por tornar-se o item de maior peso nas importações coloniais (Florentino, 2014, p. 21).

Não raro, quando se tem riquezas a explorar, os meios necessários para extraí-las acabam por se tornar parte delas.

## IV.2 Escravidão sem Tráfico

Kabengele Munanga acredita que todo tipo de exploração humana que havia na África antes do mercado de escravos estabelecido por Árabes e Europeus não se constituía um sistema escravista, "porque a exploração não era renovada sistematicamente e não suscitava uma categoria de indivíduos mantida institucionalmente (de fato ou de direito) em uma relação de subordinação". Segundo ele, só pode haver a exploração escravagista de mercado quando se estabelece uma classe distinta de indivíduos, um estamento, a quem se impõe o mesmo estatuto social. Tal classe, chamada escrava, tem que ser renovada continua e institucionalmente, "de tal modo que as funções a ela destinadas possam ser garantidas de maneira permanente e que as relações de exploração e a classe exploradora (dos senhores) que delas se beneficiam possam também se reconstituir regular e continuamente". Quanto a isso, a peculiaridade da Paulistânia dava à Sorocaba do século XIX farto celeiro ameríndio, além dos importados africanos. Munanga argumenta que nada disso se viu antes da intervenção externa, "porque a renovação constante de estranhos estrangeiros celibatários na sociedade doméstica e a reprodução de escravos por crescimento genésico (por meio de casamento) entraram em choque com impossibilidades orgânicas e práticas". É impossibilidade orgânica, pois a necessidade da exploração reduz o estranho à completa incapacidade de se reproduzir socialmente como uma categoria social peculiar (Munanga, 2009, p. 90). Assim:

> Os filhos nascidos das uniões entre mulheres e homens cativos eram sujeitos completamente livres e membros das comunidades recebedoras de "estranhos". Havia impossibilidade prática também, pois tal reprodução supõe, demograficamente, um contingente mínimo de subjugados bem superiores aos contingentes habituais de cada comunidade doméstica. Esta não poderia reuni-los e submetê-los sem modificar profundamente, se não radicalmente, suas estruturas. Fora do acolhimento e da guerra vicinal, que são incapazes de promover um abastecimento contínuo de pessoal subjugado, os outros meios de sua renovação são as incursões permanentes, a guerra periódica organizada ou a compra regular. Todos esses meios estavam fora do alcance de uma economia de autossubsistência (Munanga, 2009, p. 90).

O tráfico realmente foi estabelecido na África pelo intervencionismo eminentemente externo, árabe e ocidental, transcendente ao próprio continente (Munanga, 2009, p. 90).

### IV.3 As Culturas do Tráfico

Tarefa tão importante quanto difícil é tentar especificar a procedência dos negros trazidos pelo tráfico para o Brasil. Um dos maiores problemas para tanto, reside no fato de terem eles recebido designações populares, desde os tempos coloniais, tais como *Nagô, Mina, Angola, Moçambique*, dentre outras. Tais designações procuravam apontar, mas de forma vaga, seus lugares de origem. Conquanto os brancos fossem sempre distintos por sua nacionalidade, os negros eram resumidos a designações gerais: "peça da índia", "preto da Guiné", "negro da Costa". O senhor branco não estava preocupado com distinções étnicas ou culturais. O que via diante de si era, tão-somente, um escravo (Ramos, 1961, p. 251).

Arthur Ramos explica que Nina Rodrigues, tentando preencher o enorme problema da falta de documentação e as deficiências históricas, em suas pesquisas sobre os africanos na Bahia, concentrou-se em analisar as manifestações culturais de cunho espiritual e material. Assim, foram seus objetos de estudo o folclore, as religiões, estrutura social, miniestações artísticas, dentre outras. Como resultado, obteve que a cultura *sudanesa* foi predominante se focarmos apenas os negros da Bahia. No entanto, a conclusão de Nina Rodrigues foi severamente contestada por outros autores que estudaram o negro no Sul, focalizando especialmente as manifestações linguísticas. Surgiu, assim, a afirmação que a cultura predominante teria sido a *bantu*, por causa da enorme influência do *quimbundo* na língua nacional (Ramos, 1979, p. 184).

A despeito da controvérsia, na busca de reconstruir as culturas negro-africanas no Brasil, Arthur Ramos confessa abandonar qualquer ponto de partida que repouse em dados históricos, números e listas de nomes tribais fornecidas por historiadores. Adepto do método de Nina Rodrigues e valendo-se de suas pesquisas iniciais na Bahia, apresenta as seguintes culturas negras que sobreviveram no Brasil:

> A) *Culturas sudanesas*, representadas principalmente pelos povos *Yoruba*, da Nigéria (*Nagô; Ijêchá, Eubá,* ou *Egbá, Ketu, Ibadan, Ujebu* e grupos menores); pelos *Daomeanos* (grupo *Gêge*: *Ewe, Fon* ou *Efan,* e grupos menores); pelos *Fanti-Ashanti*, da Costa do Ouro (grupos *Mina* propriamente ditos: *Fanti* e *Ashanti*); por grupos menores da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, Da costa da Malagueta, da Costa do Marfim... (*Krumano, Agni, Zema, Timiní...*)
> B) *Culturas guineano-sudanesas islamizadas*, representada em primeiro lugar pelos a) *Peuhl* (*Fulah, Fula,* etc.), b) *Mandinga* (*Solinke, Bambara*...) e c) *Huassá* do norte da Nigéria; e por grupos menores como os *Tapa, Bornú, Gurunsi,* e outros.
> C) *Culturas bantus*, constituídas pelas inúmeras tribos do grupo *Angola-Congolês* e do grupo da *Contra-Costa* (Ramos, 1979, pp. 186, 187).

Certamente, a colonização é uma via de mão-dupla. Apesar de o colonizador trazer sua cultura e impô-la ao povo subjugado, é relação de troca. A cultura predatória como que "se alimenta" de outras, assimilando alguns de seus conceitos e práticas. Neste sentido, o dominador vê sua cultura impregnada por aquela que tenta subjugar. Falando-se da escravidão negra, o fato de se constituir em várias culturas, tornava as trocas culturais ainda mais ricas. Falando-se de Demerara, os escravos "se apropriaram (nos limites impostos pela escravidão) de símbolos, valores e práticas da cultura dos senhores. Esse processo complexo de 'euro-afro-crioulização' é essencial para a compreensão da rebelião de 1823" (Costa, 1998, p. 105). Exatamente o mesmo quanto ao Brasil.

Os muitos cruzamentos e "recruzamentos", bem como, as trocas culturais entre os escravos africanos no Brasil, tornaram virtualmente impossível identificar com clareza a origem étnica dos afrodescendentes brasileiros. Entretanto, a resistência linguística e cultural fez com que legados dos povos trazidos para cá ainda possam ser discernidos nas populações atuais, utilizando como método a comparação com seus lugares de origem na África (Munanga, 2009, p. 92). Este viés de pesquisa permite reconhecer no Brasil a contribuição de três áreas geográfico-culturais:

> 1) a área ocidental, chamada costa dos escravos, ilustrada pelas culturas dos povos ioruba ou nagô, jêje, fons, ewê e fanti-ashanti, cobrindo os territórios das atuais repúblicas da Nigéria, Benin, Togo, Gana e Costa do Marfim. É o chamado Golfo de Benin;
> 2) zona do Sudão ocidental ou área sudanesa islamizada, ocupada pelos grupos de negros malês (peul ou fula, mandinga, haussa, tapa e gurunsi), cobrindo os territórios das atuais repúblicas do Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné, Serra Leoa, Mali e Burkina Fasso;
> 3) a área dos povos de língua banto, compreendendo numerosas etnias que cobrem os países da África central e austral (Camarões, Gabão, Congo, República Democrática do Congo, Zâmbia, Zimbábue, Namíbia, Moçambique e África do Sul) (Munanga, 2009, p. 92).

### IV.3.1 Da África Ocidental

Eram os povos que habitavam regiões subsaarianas, especialmente a área de savana localizada ao sul do Saara, conhecidas pelos sudaneses como Sael. Correspondia também ao território conhecido como Sudão, palavra que vem da expressão árabe *Bilad al-Sudan*, que significa "terra dos negros". Como meios de subsistência, praticavam a agricultura, cultivando um tipo de milho de grão bastante pequeno, chamado milhete, bem como, o sorgo (cereal aparentado do milho) e outros cereais, dentre os quais o arroz. Tinham alguma habilidade na metalurgia, utilizada para a confecção de lanças, flechas e enxadas. Suas vilas eram organizadas em torno das áreas cultivadas, constituídas de casas de palha ou taipa. Sua organização social era resultado direto de linhagens e da sujeição a anciãos. Estes atuavam como mediadores na resolução de quaisquer disputas nas aldeias (Mattos, 2016, p. 17).

No que se refere aos povos "arrestados" na África e trazidos para o Brasil, pode-se dizer que:

> Todos os africanos levados para o Brasil vieram pela rota transatlântica. Isso envolveu povos de três regiões geográficas: África Ocidental, de onde foram trazidos homens e mulheres dos atuais Senegal, Mali, Níger, Nigéria, Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim, Guiné-Bissau. São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné e Camarões; África centro-ocidental, envolvendo povos do Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo (ex-Zaire) e República Centro-africana e África austral, envolvendo povos de Moçambique, da África do Sul e da Namíbia (Munanga, 2009, p. 87).

Contudo, não foram trazidos de todas essas procedências ao mesmo tempo. Sua alternância foi importante no caminho da *trans*-formação do Brasil, dando tempo para que os conceitos culturais fossem assimilados e "digeridos". Os portugueses tinham

estratégia de grande argúcia. Pretendiam misturar cativos de diferentes procedências para evitar a formação de coalisões. Por falarem a mesma língua e terem a mesma cultura, as rebeliões seriam facilmente ensejadas. Todavia, a mescla cultural nunca foi alcançada plenamente, pois nem sempre era possível, por lei de mercado, escolher a procedência do cativo: "A origem dos africanos traficados dependia das conexões comerciais mantidas pelos traficantes portugueses, brasileiros e africanos, de um e outro lado do Atlântico". Por causa disso, era comum em certos períodos, chegar um maior número de africanos falantes da mesma língua e de costumes semelhantes. Tal fato, aparentemente um aleatório da história, permitiu que diferentes culturas negras fossem preservadas no Brasil, podendo influenciar com maior densidade na *trans*-formação do país. Percebe-se, assim, ao longo de mais de três séculos de escravidão, que a origem dos escravos mudou sensivelmente. No século XVI, vinham basicamente da região da Senegâmbia, chamada pelos portugueses de Guiné. Destarte, foram importados indivíduos de vários povos: manjacas, balantas, bijagós, mandigas e jalofos (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 35). Deslocados para cá, todos colaboraram ativamente na *trans*-formação do Brasil, imprimindo seu rastro e sua existência no solo e na cultura brasileira.

Errada e comumente se informa, nos textos escritos sobre o tema, que a procedência dos africanos trazidos para o Brasil foi a costa de Angola, o litoral de Moçambique e do Golfo de Benin. Contudo, hoje se sabe que, na verdade, procederam de populações dos interiores africanos e de diversas etnias, cujas informações perderam-se, como veremos, quando a documentação foi queimada a mando de Rui Barbosa, então ministro das Relações Exteriores do Brasil (Munanga, 2009, p. 87).

A formação dos reinos do Sudão foi parcialmente resultante do intenso comércio transaariano de cereais, de produtos agrícolas, de escravos e de algumas especiarias. Nitidamente, trata-se da sua *trans*-formação. As rotas comerciais do deserto eram governadas pelos berberes, que ofereciam camelos, meio preferencial para o transporte, e guias. Burros também eram utilizados em certos trechos, mas não podiam ser empregados em época de chuva. O transporte mais barato era o fluvial. Foi o comércio transaariano que possibilitou o contato do Sael com o islamismo: "Em muitos reinos sudaneses, sobretudo entre os reis e as elites, o islamismo foi bem recebido e conseguiu vários adeptos, tendo chegado à região da savana africana, provavelmente, antes do século XI, trazido pela família árabe-berbere dos Kunta" (Mattos, 2016, p.18).

A religião mulçumana mostrou-se atraente para os africanos especialmente por alguns pontos de contato religiosos. Utilizava amuletos, valorizava a genealogia, pregava baseada em revelação divina, anunciava a existência de um Criador e afirmava um destino determinado. Portanto, o que houve na África Ocidental, falando-se genericamente, foi algo sincrético, visto na adaptação das crenças, onde Alá foi incluído no panteão conhecido por eles ou considerado o maioral dos deuses. Anjos e demônios, por seu turno, foram equiparados às forças sobrenaturais. Ibn Batuta, um escritor árabe do século XIV, conta como o rei de Mali, em um mesmo dia, comemorou pela manhã o fim do mês de Ramadã, e à tarde, participou de um ritual das religiões tradicionais, feito por trovadores que usavam máscaras de aves. Tal fato evidencia não apenas a convivência do islamismo com as religiões naturais africanas, mas também a incorporação de ritos em autêntico sincretismo. No entanto, em alguns lugares, os islâmicos mostravam-se herméticos à mistura de crenças, principalmente por rejeitarem determinados rituais e sacrifícios humanos. A inseminação cultural árabe-mulçumana nos povos da região resultou o aparecimento de um sistema de sinais conhecido como *Nsibidi* usado pelos *Ekpe*, uma sociedade secreta da Nigéria. Já em Tombuctu, as leis do Alcorão eram ensinadas para cerca de duzentas crianças, no entanto, de forma oral (Mattos, 2016, p. 18).

Os principais reinos sudaneses foram Gana, Mali, Songai, Tectur Canem e Bornu.

A. Gana

Foi um reino consolidado a partir do século IV, formado de vários povos falantes do mandê, comunidades chamadas soninquês, que se estabeleceram entre as bacias do alto Níger e do Senegal. Os mercadores soninquês eram destacados líderes de caravanas de burros. No momento em que o reino do Mali superou Gana em influência e poder, alguns daqueles mercadores se aliaram, formando um grande grupo de língua mandê e de fé mulçumana, chamado diula. Comercializavam metais preciosos, tecidos e noz-de-cola, responsáveis pelo abastecimento de grande área, desde o deserto, alcançando as florestas e o país dos haúças. As primeiras notícias sobre o reino de Gana datam do século VIII, registradas na obra do escritor árabe Al-Fazari. Relata que naquela época, a nação já era conhecida no Marrocos pela abundância de ouro. A sociedade ganesa estava organizada de forma estamental, entre nobres, livres, servos e escravos: “Alguns povos eram inteiramente sujeitados ao comando do rei, outros estavam ligados a ele apenas pelo

pagamento de tributos ou militarmente, seguindo as determinações dos conselhos de anciãos ou dos chefes tradicionais" (Mattos, 2016, p. 20).

O rei mostrava-se verdadeiramente suntuoso, adornado de túnica, colares e pulseiras de ouro. Cercado por sua comitiva, era assim aplaudido por todos onde quer que passasse, que se inclinavam até ao chão, colocando areia sobre a cabeça. O reino seguia as crenças religiosas tradicionais. Os bosques eram especialmente preservados por serem morada dos sacerdotes e lugar dos túmulos dos reis. Há relatos informando que o rei governava tanto para os animistas como para os mulçumanos (Mattos, 2016, pp. 20, 21).

B. Mali

Localizado no alto Níger, tratava-se de um dos reinos mais importantes da savana ocidental, especialmente nos séculos XIII a XV. Originou-se de um *kafu*, aldeias circundadas por terras cultiváveis no Vale do Níger, de povos falantes do mandê que formavam pequenos estados governados por donos de terra descendentes dos primeiros povoadores, conhecidos como *famas*. Em franca expansão, seu território foi estendido até o deserto e as áreas florestais. Conquistaram vilas e praticaram a vassalagem. Sundiata, responsável pela união de várias comunidades malinquês, foi eleito o primeiro rei do Mali por uma coligação de caçadores que habitavam as aldeias dos rios Sancarani e Níger (Mattos, 2016, p. 22).

> A organização política do Mali abarca desde reinos até aldeias sob influência do grande rei, devendo-lhe tributos, mas eram dirigidas por conselhos de anciãos. O Mali incorporou ao seu domínio o que teria sido o Império de Gana, o país sosso, os territórios compreendidos pelos rios Gâmbia, Senegal e o alto Níger e também as minas de ouro de Bambuk e de Buré. Contudo, é preciso ressaltar que esses dois grandes produtores de ouro eram territórios sob a influência do Mali, que não tinha o controle total das minas, nem conseguiu difundir o islamismo entre a sua população (Mattos, 2016, p. 22).

A sociedade malesa era fortemente estamental, dividida hierarquicamente, tendo o rei, chamado de *mansa*, como cabeça inquestionável. Após ele, vinha a linhagem real do clã dos Queitas. Depois se seguiam a nação mandinga e as demais. Constituindo cada nação, estavam as famílias reais, os nobres, os livres, os artífices, como ferreiros e carpinteiros, tendo na base da pirâmide social os servos e escravos. A estes era possível funcionarem como cavaleiros do rei, servir como funcionários da corte ou como agricultores. Ualata, Tombuctu, Jenné e Gaô, eram grandes centros comerciais do Sael.

Jenné ligava a savana ao cerrado e à floresta. Seu forte era a agropecuária: "Seus habitantes criavam gado e produziam milhete, sorgo e arroz, e artesanato em couro, ouro, cobre, ferro, algodão, madeira e barro". Tais produtos eram conduzidos por canoas pelo rio Níger e assim negociados. Tombuctu localizava-se próxima ao deserto. Tendo surgido no século XII, possivelmente pela expansão de uma comunidade de tuaregues islamizados, transformou-se em proeminente porto de comércio transaariano. De forma particular, Tombuctu e Jenné alcançaram o esplendor no decurso do século XIV, para logo acompanharem todo o reino do Mali em sua decadência. No final do mesmo século, o Mali estava enfraquecido e faccionado, devido às lutas pela sucessão entre os descendentes de Sundiata (Mattos, 2016, p. 23).

C. Os Songai

Quanto a estes, diz Mattos: "Os denominados songais têm como origem a dominação das comunidades de agricultores (dás) ou de caçadores (gôs) da margem do rio Níger pelos sorcos, vindos da região de Dendi, entre as atuais Nigéria e República do Benin". Estimulados pelo comércio com os berberes, os songais concentraram o poder político, de forma análoga àquilo que haviam feito os ganeses. Sua capital no século VII era Cuquia, e Gaô um dos mais importantes pontos comerciais transaarianos até o século IX, centrado no mercado de escravos e do ouro. Tais mercadorias eram prontamente trocadas por cavalos e outros produtos de interesse que vinham do Magrebe, do Egito, do Marrocos e da Europa (Mattos, 2016, p. 24).

IV.3.2 Da África Central

Pelos fins do século XVI até a primeira metade do XVII, os chefes políticos da África Centro-Ocidental, juntamente com os mercadores, forneceram a maior parte dos escravos ao Brasil, capturados especialmente na área que hoje corresponde a Angola: "A célebre frase do Padre Antonio Vieira, 'quem diz açúcar, diz Brasil e quem diz Brasil diz Angola', ilustra muito bem as ligações da mais rica colônia portuguesa na América com aquela região da África. Luanda, Benguela e Cabinda destacavam-se como os principais portos de embarque" (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 35). Durante o período em que perdurou o tráfico, as zonas que importavam escravos receberam importantes remessas. Assim, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e São Paulo, com especialidade, abasteciam-

se regularmente de escravos "angolanos". Os chamados "angolas", geralmente os que eram traficados via porto de Luanda, e benguelas, traficados via entrepostos que se localizavam em posição mais meridional do território que hoje corresponde a Angola, foram maioria nas importações feitas pelas regiões Sul e Sudeste do Brasil, no século XIX. Outro grupo que merece destaque eram os chamados "cabinda", escravos embarcados em porto de mesmo nome, localizado ao norte do rio Zaire (Fraga; Albuquerque, 2009, pp. 35, 36). Tal pode ser visualizado na seguinte tabela, que mostra os períodos, portos e destinos da escravidão procedente da África Central:[51]

| **Datas/Períodos** | **Porto na África Central** | **Traficantes** | **Destino(s) na América** |
|---|---|---|---|
| 1500 – 1520 | Foz do Zaire (Mpinda/Soyo) | Portugueses | Costa do Ouro, São Tomé |
| 1521 – 1575 | Foz do Zaire | Portugueses | Lisboa, Sevilha (alguns foram enviados em seguida para as colônias americanas espanholas), Brasil |
| | Cuanza | Tomistas | São Tomé |
| 1576 – 1640 | Luanda | Portugueses | América espanhola, Pernambuco, Bahia |
| 1641 – 1648 | Luanda | Holandeses | Pernambuco, Bahia |
| 1650 – 1700 | Luanda<br>Benguela | Pernambucanos<br>Fluminenses | Nordeste do Brasil<br>Sudeste do Brasil (pequenos números) |
| 1670 – 1780 | Costa de Loango ("Angola", Loango) | Holandeses | Suriname |
| 1670 – 1790 | Costa de Loango ("Angola", Cabinda Loango) | Franceses | Caribe (Santo Domingo) |
| 1670 – 1807 | Costa de Loango ("Angola", outros Portos, esp. Loango) | Ingleses | Caribe (Jamaica) também América do Norte |
| 1713 – 1739 | | Ingleses | Também para as colônias na própria Espanha |
| 1701 – 1760 | Luanda | Portugueses | Minas Gerais |

[51] Conforme HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra do Brasil.* 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | (Rio de Janeiro) |
| 1701 – 1810 | Luanda | Fluminenses | Rio de Janeiro, Minas Gerais (também Rio da Prata) |
| | Benguela | Fluminenses | Rio de Janeiro, Minas Gerais (também Rio da Prata) |
| 1755 – 1765 | Luanda | Portugueses | Nordeste do Brasil |
| 1811 – 1830 | Luanda | Fluminenses | Sudeste do Brasil |
| | | Pernambucanos | Nordeste do Brasil |
| | Benguela | Fluminenses | Sudeste do Brasil |
| | Congo/Cabinda | Fluminenses | Sudeste do Brasil |
| | Malimbo/Loango | Baianos e Pernambucanos | Nordeste do Brasil |
| 1831 – 1850 | Congo/Cabinda | Fluminenses, | Sudeste do Brasil |
| | | Pernambucanos (também baianos) | Nordeste do Brasil |
| | Ambriz | Fluminenses | Sudeste do Brasil |
| | Benguela | Fluminenses | Sudeste do Brasil |
| 1831 – 1867 | Congo/Cabinda | Norte-americanos/ Espanhóis | Cuba |

Por tais dados, fica claro como os europeus se serviram, à vontade, dos africanos para seus fins econômicos.

IV.3.3 Da África Oriental

Conquanto a África Central fosse, realmente, a mais importante porta de saída de escravos para o sudeste brasileiro, indivíduos de outras áreas também foram traficados para aquela região do país. Oriundos do golfo de Benim, incontáveis africanos foram traficados para as províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, revendidos no mercado interno. Outros tratados impuseram limites ainda mais estritos ao comércio de escravos, fixando uma faixa entre oito e dezoito graus de latitude sul. Com isso, foi forçosa a sensível diminuição de cativos de origem sudanesa, passando a serem, na maioria, bantos. Com a, praticamente, extinção do tráfico de escravos, o comércio interno foi enormemente impulsionado, deslocando especialmente para as zonas cafeeiras indivíduos sudaneses, mas não a ponto de formarem coalisões entre eles. Massas maiores e compactas deles foram vistas apenas em Minas Gerais. O motivo é que

foram anteriormente levados para lá vários escravos daquela procedência para trabalharem nas minas. No entanto, em pleno século XIX, passadas ao menos duas gerações, já eram crioulos (Costa, 2010, pp. 348, 349).

A partir de 1815, quando os ingleses impuseram um bloqueio naval, com o objetivo de extinguir o tráfico negreiro transatlântico, os mercadores de escravos do Rio de Janeiro focaram suas atividades na Costa Oriental, a área correspondente hoje ao Sul da Tanzânia e ao Norte de Moçambique, Malauí e o Nordeste de Zâmbia. Eram chamados de "moçambiques" todos os cativos oriundos da Costa Oriental africana (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 36).

Certamente, é sabido que os árabes entraram em contato com a África subsaariana muito antes das nações cristãs europeias que, posteriormente, transformaram-se em seus colonizadores. Já no século VI etíopes estavam presentes no sul da Arábia, o que ensejou aliança com o império romano-cristão contra os persas. No entanto, tal campanha mostrou-se malfadada, causando a permanência forçada de alguns etíopes que acabaram sujeitados à escravidão. Outros do mesmo povo passaram a atuar como mercenários, alguns alcançando justa preeminência (Munanga, 2009, p. 82).

Depois da morte do profeta Maomé, o islamismo entrou em franca expansão, pois a nova fé era levada para todos os territórios que seus adeptos conquistavam, mormente grandes extensões da África ocidental e oriental. Os termos "abissínio" e "sudão" são resultados diretos dessa época. O primeiro provém do árabe Habash, que comumente era aplicado para se referir aos povos do Chifre da África e circunvizinhanças. O segundo, como já vimos, procede da expressão árabe Bilad-al-sudan, cujo sentido é "terra dos negros" e denotava todo o território ao sul do Saara habitado por negros, desde o Nilo ao Oceano Atlântico, abarcando também os estados negros da África Ocidental. O termo *ifriquiya* derivado do latim África, era empregado para denotar tão-somente os países da região do Magreb. Os africanos negros eram chamados de Abash, conforme consta nas primeiras fontes árabes que temos, bem como Sudan (Munanga, 2009, p. 82).

Percebemos a mobilidade árabe associada ao tráfico de escravos no século IX a partir de fontes literárias da época. Ela se deu rumo norte e leste, valendo-se do Mar Vermelho e o Oceano Índico em direitura da Arábia e do Iraque. O comércio escravista e a escravidão dos negros africanos se estenderam até o século XIX. Desde a Idade Média, foram vários os itinerários usados para isso: (1) a partir da África Ocidental, especialmente a região de Guiné, do termo berbere *igginaw*, pl. *nawa*, que significa "negro". De lá, através do Saara ao Marrocos, à Argélia e à Tunísia; (2) deixando o Sudão,

ao longo do Nilo ou através do deserto do Egito; (3) saindo da África oriental através do Mar Vermelho e do Oceano Índico, rumando à Arábia, Iraque, Irã e mais longe; (4) rotas mais modernas iam do Kano via Agadès e Ghadanês até Trípoli e de Naday e Darfur, cruzando o Borku e o Tibesti até Fufra e Cirenaica (Munanga, 2009, p. 82). Novos "meios" de "extração" de escravos africanos surgiram com o passar do tempo. A influência europeia foi se estabelecendo e aumentando no Norte da África, tornando-se também mais severa a repressão otomana ao tráfico de escravos. Como resultado de tais pressões, "vazaram" escravos por outros caminhos, bem como, outros mercados foram abertos, tudo para fugir do controle e da competição. A região da atual Líbia tornou-se um dos centros de consumo escravista e consequentemente distribuição. Trípoli e Behanzin, desde a segunda metade do século XIX, alcançando mesmo o século XX, assumiram o posto de importante centro de comércio escravagista. Capturavam africanos especialmente do Chade e de áreas mais ao Sul, destinando os cativos aos mercados do Oriente Médio (Munanga, 2009, p. 83).

A. Oposição à Escravidão

Curiosamente, foi um brasileiro quem escreveu um dos primeiros protestos contra o mercado de escravos africanos. Em 1758, Manuel Ribeiro da Rocha, formado em direito na Universidade de Coimbra, escreveu *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*, obra que denunciava a violência contra os escravos e a necessidade da abolição do tráfico (Ramos, 1979, p. 178).

> Desde então se sucederam as leis que refreavam tal comércio, coincidindo com os movimentos antiescravagistas iniciados na Inglaterra. Em 1816, a lei portuguesa, de 16 de setembro, declarava livres os negros que pisaram solo português. O tratado de 19 de fevereiro entre Portugal e Inglaterra resolvia que o comércio de escravos se limitaria às possessões portuguesas, prometendo a *abolição gradual* no Brasil. Em 1823, no Rio de Janeiro, José Bonifácio de Andrade e Silva apresentava um projeto que não se publicou até 1825; nele se fixava a proibição do comércio a partir de 1828. Finalmente apareceu a lei de 7 de novembro de 1831, elaborada por Lima e Silva, Basílio Muniz e Costa Carvalho, e referendada pelo regente padre Diogo Antônio Feijó, que declarava livres os escravos procedentes de fora do Brasil. Contudo, encontraram-se mil modos de burlar a lei e o tráfico continuou sendo muito intenso, até que, por iniciativa de Eusébio de Queirós, foi decretada a Lei nº 584, de 4 de setembro de 1850, que estabelecia novas e severas medidas para a repreensão ao comércio de escravos africanos no Brasil (Ramos, 1979, p. 178).

No contexto Inglês, pouco antes da Revolta ocorrida na possessão britânica de Demerara, no Suriname, em 1823, a diferença de pensamento sobre a questão escrava polarizava a colônia em lados opostos, gerando ácidos discursos por parte de ambos. A proibição do tráfico de escravos representou duro golpe ao modelo de vida colonial e às suas finanças. Os colonos se ressentiram da "demonização" da escravatura, conforme caracterizada pela intensa campanha abolicionista na metrópole. Foram acusados desde ateísmo e tirania, até praticantes de toda sorte de monstruosidade contra os escravos. Alvos de tamanha campanha de difamação, os senhores de escravos reconheceram como inimigos os abolicionistas, tais como Thomas Clarkson, Granville Sharp e William Wilberforce, e ainda, os integrantes da African Institution e outros grupos que combatiam a escravidão. Também enviados pelos ramos evangélicos antiescravagistas, principalmente a London Missionary Society, eram tidos pelos colonos como missionários "subversivos" no Caribe. O fato da LMS habitualmente recorrer, sempre que necessário, a Wilberforce e sua grande influência no Parlamento (Costa, 1998, p. 34), aumentava ainda mais a tensão entre missionários e colonos.

A forte oposição à escravidão assumida pelos ingleses no século XIX começou também a afetar o tráfico praticado pelos Estados Islâmicos. Embora a cultura árabe rejeite a escravidão antiga, o mesmo não aconteceu com a escravidão do negro africano, tolerando-a de bom grado, mas apenas debaixo de leis rígidas, que incluíam obrigações e direitos aos proprietários. O escravo deveria ser tratado com humanidade. Maus tratos injustificados poderiam ensejar a venda ou, até mesmo, a libertação do escravo. Possivelmente, eis a razão de a situação de um escravo, naqueles dias, ser incomparavelmente melhor àquela que se viu na Antiguidade ou a praticada nas Américas (Munanga, 2009, p. 83).

Conquanto a vida do escravo tendesse a ser melhor nas sociedades árabes, até mesmo superior às dos pobres livres, a sua compra e o seu transporte eram efetuados em condições terríveis, motivo pelo qual atraiu a maior parte da atenção dos abolicionistas europeus, contra o que dedicavam seus melhores e maiores esforços. A abolição da escravidão não era algo muito "digestivo" ao pensamento islâmico. De fato, os mulçumanos viviam certa tensão sobre o assunto, pois não encontrando nenhuma proibição no Corão para a escravidão, acreditavam que impedir a um homem praticar o lícito era algo tão grave quanto permiti-lhe a prática do ilícito, aquilo que desagradava a Alá. Por isso, Kabengele Munanga, baseando-se em Bernard Lewis, explica:

> É dos centros religiosos conservadores e principalmente das cidades santas como Meca e Medina que vinham as resistências mais ferozes contra as propostas de reforma. O levante dos Homens Santos e das Cidades Santas como último bastião da escravidão contra as reformas só é paradoxal em aparência, pois eles defendiam uma instituição santificada pelas Escrituras, leis e tradições que, a seus olhos, eram necessárias para a manutenção da estrutura social da vida mulçumana (Munanga, 2009, p. 83).

No transcorrer do século XIX, a grande maioria dos países mulçumanos acabaram por acatar a abolição da escravatura, ou então, reduzir sensivelmente o número de escravos. Diferenças havia que incluía, por exemplo, se se tratava da escravidão de negros ou de brancos. Juridicamente falando, a escravidão do negro não foi extinta senão no século XX. Em 1906, foi definitivamente abolida no Irã, também no Estado turco, por meio da revogação da sharia, o que foi seguido por outros países. Autoridades imperiais impuseram a abolição completa da escravatura, iniciando-se pelo império britânico, seguido pelo francês, holandês e russo. O que pesou decisivamente para tais decretos foi o bloqueio naval inglês e a pressão diplomática que sua esquadra lhe permitia. Era vedado qualquer tipo de tráfico negreiro da África Oriental para o Oriente Médio. Dessa maneira, obteve o "formão" (decreto) do Sultão da Turquia, do Xá da Pérsia e do Quediva do Egito (Munanga, 2009, pp. 83, 84).

Embora todo o esforço das autoridades otomanas e do Império Britânico, o comércio de escravos negros concentrou-se em suas frentes principais. A primeira foi a do Mar Vermelho, devido à isenção que concedia aos mercadores de escravos autorização para operar naquela região, algo que não encontravam em nenhum outro lugar. A segunda frente era a Líbia, pois, uma vez que os britânicos passaram a controlar o Egito, e os franceses a Argélia e a Tunísia, era a única região da África otomana a escapar da dominação estrangeira:

> No decorrer do terceiro quarto do século XIX, uma parte substancial dos escravizados exportados da África negra em direção aos países otomanos transitava pelo porto de Trípoli e em seguida por Behanzin. Lá ainda, grandes esforços foram feitos para pôr fim ao tráfico dos negros, e, quando eram descobertos escravizados, eles eram imediatamente libertados, o que criava um novo problema, pois esses escravizados libertos precisavam de um abrigo, de alimentos e de proteção contra seus antigos mestres que tentavam recuperá-los. A proteção dos escravizados libertos era fonte de constantes preocupações por parte das autoridades otomanas, que tomaram diversas medidas para responder às suas necessidades. Muitas vezes, o governo de

> Istambul mandava instruções a Behanzim, pedindo que as autoridades turcas transferissem os libertos negros para Istambul ou Ismir, onde os homens seriam recrutados para o Exército ou a Marinha, e as mulheres, colocadas como domésticas (Munanga, 2009, p. 85).

O tráfico de escravos vindos da África para a Arábia, na rota que seguia em direção ao Irã, permaneceu por longo tempo. Sua circulação como "mercadoria" aumentou sensivelmente devido aos peregrinos que compravam um grupo de escravos e iam vendendo um a um para saldar as despesas da viagem. Eram como "cheques de viagem" ou, mais atualmente, cartões de crédito internacionais que se "carrega" com o valor que se quer gastar na viagem. O tráfico de escravos no Mar Vermelho foi sendo reduzido, colaborando para isso as guerras que existiram na Etiópia e no Sudão. Uma vez que os europeus, mormente britânicos, franceses e italianos, controlavam de perto a costa da região do Chifre da África, os mercadores de escravos ficaram privados de seus principais portos de embarque. Além disso, foi extinta uma das principais fontes de recrutamento quando os ingleses ocuparam o Egito em 1882 e depois, junto com este, dominaram o Sudão, diminuindo sensivelmente os navios negreiros. Apesar dos esforços dos europeus, de egípcios e turcos, o tráfico continuou ativo. Contudo, a partir de 1890, existia apenas como atividade clandestina (Munanga, 2009, p. 86).

B. Quando a Cultura Negra "Passou em Branco"

Uma questão muito interessante é levantada por Kabengele Munanga: por que não se observa nenhuma influência cultural africana nos países mulçumanos que receberam grande contingente de escravos? É verdade:

> Nada nos países árabes, a Pérsia ou a Turquia, lembra as zonas de populações negras ou mestiças da América do Norte e do Sul. A primeira razão é evidentemente a de que havia uma grande proporção de eunucos entre os machos negros levados para os países do Islã. Uma outra razão se concentra na combinação, entre os escravizados negros da África do Norte e do Oriente Médio, de uma taxa de natalidade baixa. Por volta de 1810, Louis Frank observou que na Tunísia a maioria das crianças negras morria na infância e que um número ínfimo delas atingia a idade adulta (Munanga, 2009, p. 86).

Certamente, pelo arrazoado de Kabengelê Munanga, percebe-se que, diferentemente do que aconteceu no Brasil e mesmo em Portugal, nos países árabes as culturas africanas estavam apenas de passagem. Não se fixaram, não criaram raízes. A

explicação repousa no tipo de povo que praticou a escravidão. O português e, consequentemente, seu filho mestiço e brasileiro, são herdeiros de uma cultura miscigenada e aberta, diferente da do árabe, radicado em certo purismo islâmico. Os portugueses, mostrando algo típico de sua cultura, são geradores de outros povos, reprodutores natos.

Cerca de trinta anos depois, a situação no Egito parecia, até mesmo, pior. Havia enorme mortandade entre os escravos, especialmente devido a epidemias que dizimavam suas populações. Mesmo se tratando das doenças comuns, os escravos negros eram contados geralmente entre as suas primeiras vítimas fatais. Era senso comum que, entre cinco e seis anos, era período suficiente para extinguir toda uma geração de escravizados, sendo necessária, sempre ao final de cada situação como essa, a reposição do quadro de escravos (Munanga, 2009, p. 86).

Por fim, outro fator que parece ter contribuído grandemente para a ausência de influência cultural africana, foi a prática de casamentos inter-raciais e entre classes sociais diferentes em número muito inferior ao que se viu nas colônias europeias. Mesmo hoje, os pouquíssimos negros que podem ser encontrados no Oriente Médio tendem sempre a casar entre si (Munanga, 2009, pp. 86, 87). Curiosamente, o transplante de africanos islamizados para o Brasil, trazidos em grandes quantidades especialmente para o Nordeste, aparentemente também não deixou marcas muito visíveis na cultura brasileira. Não há traços determinantes de islamismo claramente rastreáveis, a não ser, talvez, algumas sobrevivências sincréticas. Na Guerra do Contestado, sabe-se que os "fanáticos" utilizavam, presa ao pescoço, um patuá, fortemente costurado, contendo uma reza que acreditavam ser do monge João Maria. Tal prática pode ser reconhecida como herança dos patuás dos negros islamizados, que continham em seu interior rezas ou pedaços do Alcorão. É provável que o costume tenha chegado ao Sul do país por meio de negros que vieram trabalhar na construção da ferrovia São Paulo – Rio Grande, pouco antes da deflagração da Guerra (Almeida Jr., 2011 [a], pp. 126, 127). No entanto, tratando-se dos povos africanos de tradição animista, assim que desembarcaram no Brasil, tingiram de África o solo brasileiro de uma vez para sempre.

### IV.4 Conversão na Marra

A Igreja Católica Romana (ICAR) sempre esteve em sincronia com os interesses da servidão. É fato que os primeiros escravos africanos subsaarianos que chegaram à

Europa vieram aprisionados pelos cruzados, na longa "guerra santa" contra os infiéis, na defesa da fé católica. Com o estabelecimento e crescimento do tráfico negreiro, a ICAR legitimou a escravidão do negro africano sob o pretexto de levar-lhes a fé e a salvação, a utilização do cristianismo como excelente negócio. Dessa forma, em 8 de janeiro de 1455, o papa Nicolau V promulgou a bula *Romanus Pontifex*, explicitando os objetivos da ICAR e autorizando os navegantes a submeter os infiéis à perpétua escravidão. Os primeiros a serem "sacrificados", com o aval da igreja, foram os negros do cabo Bojador, do cabo Não e de toda Guiné (Moura, 2013, p. 194). Autoridades católicas e, depois, os jesuítas, valeram-se da escravidão para fins pessoais: "Posteriormente, a Igreja, apesar de hipócritas posturas contra o comércio de carne humana, participou ativamente dele, muitas vezes praticado por altos dignitários e sacerdotes católicos. Essa posição da Igreja Católica na Europa, especialmente em Portugal, estendeu-se para o Brasil desde o início da colonização" (Moura, 2013, pp. 194, 195).

Não apenas o corpo, mas também a alma dos africanos, estavam sujeitos a seus donos. Uma influência cultural bastante forte sofrida pelos escravos negros no Brasil foi a imposição do catolicismo. Se é certo dizer que o português que se radicou na colônia americana se tornou um "brasileiro", por causa das inevitáveis trocas culturais, o mesmo deve ser dito do africano. O escravo estrangeiro também se *trans*-formou sob as inúmeras influências culturais a que foi submetido.

Para focar o desenvolvimento de um catolicismo afro-brasileiro, sabemos que muitos cativos, logo que aqui desembarcaram, receberam o batismo católico junto com um novo nome, de origem cristã, tais como: João, José, Maria, etc. Talvez com objetivos muito mais utilitaristas e domesticadores, os senhores patrocinavam a vinda periódica de padres para a "desobriga", isto é, rezar missas nas fazendas, batizar crianças, oficializar casamentos e ratificar a fé católica (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 47). Contudo, tal imposição não alcançava o objetivo pretendido inteiramente: "A adesão dos africanos era apenas superficial; no máximo decoram algumas orações para se verem livres dessas imposições. A adoção do catolicismo, principalmente nas orações, principalmente o culto aos santos e santas, dera-se por escolhas feitas pelos próprios africanos de acordo com suas referências na África". O fato é que havia pontos de identidade entre a adoração a determinados santos e algumas compreensões religiosas comuns na África. A popularidade, por exemplo, de Santo Antonio entre os escravos africanos em várias regiões do Brasil no século XIX, deu-se por ser peculiar a ele a cura de doenças, encontrar

objetos extraviados e dar fecundidade (promover casamentos), conceitos em linha com crenças africanas que entendiam que o desfrute da felicidade almejada para esta vida só poderia ser alcançado na mediação de um líder religioso: "Os poderes divinos de Santo Antonio muito lembravam as características dos sacerdotes africanos que cuidavam da saúde mental e corporal das comunidades" (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 48).

Dessa forma:

> Iniciado no catolicismo na África ou no Brasil, o escravo africano ou crioulo dotou a religião dos portugueses de ingredientes de tradições religiosas africanas, especialmente músicas e dança. Era um catolicismo cheio de festas, de muita comida e bebida, de intimidades com os santos, tal qual a relação dos africanos com seus orixás, voduns e outras divindades. As promessas de santos, pagas com missas, tinham função semelhante a das oferendas que acompanhavam pedidos feitos aos deuses e outras entidades espirituais africanas. Ainda hoje, a muitos santos católicos oferece-se comida e roupas – é o caso dos santos gêmeos Cosme e Damião – como forma de retribuir graças alcançadas, por exemplo, o restabelecimento de alguma doença ou concretização de alguma promessa. Para homenagear santos de sua devoção, os negros organizavam grandes festas em suas irmandades. Foi assim que muitos escravos africanos se aproximaram do catolicismo sem que fossem forçados pelos senhores (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 48)

A participação oficial dos escravos na religião católica se dava por meio de irmandades. As próprias autoridades eclesiásticas viam com bons olhos e incentivavam a presença dos negros nas irmandades católicas. A de Nossa Senhora do Rosário, no século XVI, que funciona do mosteiro de São Domingo, em Lisboa, acolhia a africanos convertidos. No Brasil, as irmandades negras surgem no século XVII, quando já havia grande contingente de africanos (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 48).

As irmandades negras eram compostas de pessoas de diferentes condições, de ambos os sexos, livres, alforriados (forros ou libertos) e escravos. Por motivos que já listamos anteriormente, muitos vinham da mesma região da África. Havia também aquelas em que já se misturavam negros africanos e os já brasileiros que, por terem nascido aqui, eram chamados de "crioulos": "Por exemplo, no Rio de Janeiro, a irmandade de São Benedito dos Homens Pretos reunia negros angolas e crioulos. Da mesma forma, em Salvador, a irmandade do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685 provavelmente por angolanos, também admitia crioulos" (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 48).

As irmandades possuíam uma diretoria que escolhiam um “rei” e uma “rainha” que o seriam por um ano. Eram coroados no dia das celebrações do santo patrono. Os santos de predileção das populações negras eram: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia. As festas dedicadas aos santos padroeiros eram grandiosas e reuniam multidões de centenas de pessoas nas igrejas e nas ruas ao redor. Novenas e procissões ocorriam em meio a performances de danças, batuques e fogos de artifício. Havia ainda barracas onde eram servidas comidas e bebidas. Era o momento de reunir todos os irmãos, solidificar a fraternidade e levantar fundos para a assistência dos necessitados (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 49).

Algumas confrarias atingiam tal nível de prosperidade, que construíam suas próprias igrejas. As mais pobres ocupavam algum altar secundário em conventos ou em igrejas paroquiais, disputando espaço com outras irmandades negras e brancas (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 49).

O objetivo principal dessas confrarias era, além do culto católico propriamente dito, o auxílio mútuo, o socorro a irmãos que passavam por dificuldades, especialmente os escravos incapacitados abandonados por seus donos. Razão de destaque para a filiação a uma irmandade era garantir para si um funeral digno e enterro em lugar consagrado, junto a familiares. Era comum, também, a composição de um “fundo” para ser usado em empréstimos, cuja finalidade era, exclusivamente, a compra da alforria de irmãos escravos (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 52).

> As irmandades eram espaços onde se reforçavam os laços de solidariedade, ao mesmo tempo que propiciavam a recriação de tradições da África. Nelas, além de aprender a doutrina cristã, os africanos tinham a oportunidade de conviver com outros africanos que falavam a mesma língua e compartilhar lembranças da terra natal sem serem reprimidos pela polícia ou pelos senhores. Nas festas, elementos da religiosidade africana se manifestavam no interior do catolicismo. Permitidas pelas autoridades eclesiásticas como meio de acomodação dos africanos, as irmandades foram importantes meios de afirmação cultural (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 52).

A religião imposta pelo europeu foi assimilada, em parte, pelos escravizados, exemplo, como já vimos, de uma espécie de sinergia entre uma cultura predatória e outra de interesse.

## V. OS NÚMEROS DO TRÁFICO

Como vimos, o tráfico, uma vez iniciado, continuou e se expandiu. Espalhou-se da Bahia e de São Vicente para todas as capitanias. Foram trazidos para o Brasil levas de escravos africanos oriundos "da Guiné, do Congo, de São Tomé, da Costa da Mina, e mais tarde de Moçambique e de outros pontos da África. Nos séculos XVI, XVII, XVIII, os negros africanos aqui entraram para substituírem os índios, cuja causa era defendida ardentemente..." (Ramos, 1979, p. 178).

Houve uma real diáspora de africanos no Brasil. Trazidos contra a vontade, eram imigrantes para a ruína e para a desgraça. A travessia do Atlântico era como ir para outro mundo, o contrário, o revés. Se a África era onde viviam, aqui era onde morriam. Por isso, assim que podiam, davam um jeito de fugir – mas não havia retorno à vida passada. Se a intenção era a liberdade, tentavam recriar a África aqui mesmo no Brasil, em algum lugar em que percebiam ser isso viável. *Trans*-formaram o país de Norte a Sul, deixando por onde passavam o rastro das muitas Áfricas que carregavam no coração, pois a fuga se dava sem qualquer bagagem.

Deve-se dizer que, do ponto de vista do "negócio" propriamente dito, o tráfico era uma atividade de enorme risco. Todas as instâncias da circulação dos escravos envolviam grandes perigos, desde as trocas efetuadas com os captores africanos, até a entrega final no Brasil. Isso se dava por ser o escravo uma "mercadoria" muito cobiçada e sempre exposta à morte:

> O risco tinha início na própria África, a partir do momento em que, prisioneiro ou oferecido em tributo, o escravo chegava às mãos dos mercadores nativos. Havia de início, as mortes durante o longo trajeto entre as zonas de captura no interior e a costa africana, que se somavam às ocorridas durante a espera nos barracões e portos. Joseph Milleu (1981, p. 413, 414) afirma que provavelmente 40% dos negros escravizados em Angola pereciam durante o deslocamento até o litoral, onde outros 10% ou 20% morriam antes de serem embarcados. Em geral, pois, cerca de metade do contingente de cativos poderia perecer ainda em solo africano. Outro estudioso, Antonio Carreira (1988, p. 136), buscou contabilizar as perdas sofridas pela Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão na sua atuação em Luanda e Benguela entre 1756 e 1781. Da documentação da companhia, descoberta em arquivos em Lisboa, depreendeu-se que, entre escravos falecidos nos barracões e evadidos, perdeu-se 6% dos 8.854 cativos adquiridos – outros 1%

> foram deixados nos portos de embarque por estarem doentes (Florentino, 2014, pp. 147, 148).

Acresce-se a isso os roubos que os mercadores sofriam, frequentemente, nos traslados, ainda em solo africano, e as perdas nos períodos, às vezes longos, de permanência em galpões nos portos e ou porões de navios, aguardando completar lotação (Florentino, 2014, p. 148).[52]

Qual foi o real número de escravos africanos no Brasil, nos quatro séculos de escravidão, bem como, quais foram as tribos de que procederam, não é possível precisar. Quando, por fim, a escravidão se encerrou no país em 13 de maio de 1888, tal aconteceu em meio a grande comoção, o que desencadeou um movimento romântico que pretendia apagar tal mancha da história brasileira. Assim: "O decreto de 14 de dezembro de 1890 promulgado por Rui Barbosa, então ministro da Fazenda, e a Circular nº 29, de 13 de maio de 1891, mandavam queimar os documentos históricos sobre a escravidão". Todos os documentos aduaneiros foram incinerados, bem como,

> destruídos os "assentos" dos senhores, os livros de matrícula de escravos, os regulamentos do fisco, para apagar o maldito estigma. A intensão não podia ser mais generosa, porém o prejuízo histórico foi considerável. Os poucos documentos salvos não têm permitido reconstruir com fidelidade uma larga fase da história brasileira (Ramos, 1979, p. 179).

Arthur Ramos conta que é extensa a história do tráfico de escravos no Brasil, bem como, cheia de fatos curiosos. Segundo esse autor, o número de escravos entrados no Brasil foi muito grande, estimando-se entre 4 e 18 milhões. Calógeras, citado por ele, apresenta uma entrada anual de 50 a 60.000 indivíduos, o que somaria cerca de 5 a 6 milhões a cada século, ou, se preferir, por volta de 18 milhões no período de três séculos de escravidão regular. Estes números foram questionados, tidos como exagerados por autores como Barros Vasconcelos, Afonso d'E Taunay, Roberto Simonsen, mas que não contraditados por tais estudiosos com estatísticas seguras que pudessem contrapor devidamente a argumentação de Calógeras (Ramos, 1979, p. 179).

---

[52] Em fevereiro de 1827, o navio negreiro Estrela do Mar, sob consignação de Joaquim de Mattos Costa, teve 213 escravos roubados quando ainda atracado no porto de Molembo. Algo semelhante se deu em 1828 com o traficante Felipe Ribeiro da Cunha, em Molembo, e no ano seguinte, com Joaquim Martins Mourão, em Cabinda, roubados respectivamente em 188 e 103 escravos, também antes de zarpar (Florentino, 2014, p. 148).

> Pretende-se que em 1798, para uma população total de 3.250.000 habitantes, o número de negros libertos era de 406,000 e o de escravos ascendia a 1.582.000, dos quais 221.000 pardos e 1.361.000 negros segundo a estatística de Henry Hill, para uma população total de 3.300.000 almas, contavam-se 80.000 negros livres e 1.000.000 de escravos pretos e pardos (Ramos, 1979, p. 179).

A estatística oficial da "população brasileira" relativa aos anos 1817-1818 dá conta de 3.817.000 habitantes, sendo que 585.000 pardos e pretos livres e 1.930.000 escravos. Destes, 202.000 pardos e 1.728.000 negros. Em 1819 calculou-se um total de 4.396.132 habitantes, dos quais 2.488.743 indivíduos livres e 1.907.389 escravos. Tal população era percebida distribuída de forma desigual pelas províncias brasileiras, nos campos de cultivo de cana-de-açúcar e algodão no Nordeste, de cana e de café no Rio de Janeiro e São Paulo, nos trabalhos de mineração em Minas Gerais, bem como, para trabalhos domésticos em todo o país, mormente nas capitais e cidades litorâneas (Ramos, 1979, p. 180; 1961, p. 249). Embora arrastados contra a própria vontade, fica evidente que, ao distribuir os africanos pelo território nacional, os portugueses também promoveram uma "colonização" africana, tornando as várias etnias para cá trazidas veículos culturais na *trans*-formação do Brasil.

Valendo-se das estatísticas de Veloso de Oliveira,[53] Arthur Ramos mostra quais províncias detinham maior contingente de populações negras. O número máximo foi

---

[53] Arthur Ramos, em outro trabalho, destaca o quadro apresentado por Calógeras, onde se percebem números mais abrangentes:

| Províncias | Livres | Escravos | Total | % de escravos |
|---|---|---|---|---|
| Amazonas | 13.310 | 6.040 | 19.350 | 31,6 |
| Pará | 90.901 | 33.000 | 123.901 | 26,6 |
| Maranhão | 66.668 | 133.332 | 200.000 | 66,6 |
| Piauí | 48.321 | 12.405 | 60.726 | 20,3 |
| Ceará | 145.731 | 55.439 | 201.170 | 27,6 |
| Rio Grande do Norte | 61.812 | 9.109 | 70.921 | 12,8 |
| Paraíba | 79.725 | 16.723 | 96.448 | 17,4 |
| Pernambuco | 273.832 | 97.633 | 371.465 | 26,3 |
| Alagoas | 69.094 | 42.879 | 111.973 | 38,3 |
| Sergipe | 88.783 | 26.213 | 114.996 | 22,8 |
| Bahia | 330.649 | 147.263 | 477.912 | 30,8 |
| Espírito Santo | 52.573 | 20.272 | 72.845 | 27,7 |
| Rio de Janeiro e Corte | 363.940 | 146.060 | 510.000 | 23,4 |
| São Paulo | 160.656 | 77.667 | 238.323 | 32,6 |
| Paraná | 49.251 | 10.191 | 59.442 | 17,2 |
| Santa Catarina | 34.859 | 9.172 | 44.031 | 21,9 |
| Rio Grande do Sul | 63.927 | 28.253 | 92.180 | 30,7 |
| Minas Gerais | 463.342 | 168.543 | 631.885 | 26,9 |
| Goiás | 36.368 | 26.800 | 63.168 | 42,5 |
| Mato Grosso | 23.216 | 14.180 | 37.396 | 38,6 |

atingido em "Minas Gerais (168.545), seguindo-se Bahia (147.263), Rio de Janeiro e Corte (146.000), Maranhão (133.332), Pernambuco (97.633), São Paulo (77.667), Ceará (55.439), e as demais províncias com menos de 50.000 negros escravos" (Ramos, 1979, p. 180).

> As percentagens relativas da população escrava eram mais significativas: 66,6% no Maranhão, nas fazendas algodoeiras; 42,5% em Goiás, na mineração aurífera; 38,6% em Mato Grosso; 38,39% em Alagoas; as médias nas demais províncias oscilavam entre 20,3% no Piauí a 32,6% em São Paulo; as percentagens mínimas achavam-se no Rio Grande do Norte, 12,8%, no Paraná, 17,2% e na Paraíba, 17,4% (Ramos, 1979, p. 180).

Tomando-se a estatística dos "Escravos matriculados (e libertos arrolados) na forma da Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, e Regulamento aprovado pelo Decreto nº 9.517, de 17 de novembro do mesmo ano", são percebidos os seguintes registros. De um total de 723.419 escravos africanos e 18.946 libertos, 191.952 escravos e 4.121 libertos em Minas Gerais; 162.421 escravos e 9.496 libertos no Rio de Janeiro; 107.329 escravos e 2.553 libertos em São Paulo; 76.838 escravos e 1.001 libertos na Bahia; 41.122 escravos e 258 libertos em Pernambuco; 33.446 escravos e 452 libertos no Maranhão; 16.875 escravos e 204 libertos em Sergipe; 15.269 escravos e 202 libertos em Alagoas; 10.535 escravos e 26 libertos no Pará. Nas demais províncias, os números apresentados não eram superiores a 10.000, sendo o menor encontrado no Ceará, com apenas 108 escravos (Ramos, 1979, p. 180).

Fazendo a devida comparação com o quadro de Santa Apolônia é possível perceber onde estavam as maiores concentrações de escravos: Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pernambuco, Maranhão, vindo na sequência os demais Estados. É perceptível que os maiores focos coincidem com os centros de mercados escravos, de onde eram distribuídos para outras regiões. O primeiro foco está na Bahia, de onde eram espalhados também para Sergipe, região onde os escravizados foram empregados nas lavouras das fazendas do recôncavo, bem como, no trabalho e mineração da zona diamantina, em serviços domésticos e de "ganho" na região litorânea. Um segundo foco abrangia Rio de Janeiro e São Paulo, onde os escravos foram utilizados nas fazendas de açúcar e café da baixada fluminense, nas fazendas dos paulistas, nos serviços na cidade e na corte. O terceiro foco está em Minas Gerais, na aplicação da mão-de-obra escrava na mineração, de onde também eram espalhados nos Estados limítrofes. Um

quarto foco é observado nas províncias açucareiras do Nordeste, desde Pernambuco, alcançando também Alagoas e Paraíba. O quinto foco estava no Maranhão, refletindo-se também no Pará, para os trabalhos nas lavouras de algodão, etc. Sabe-se que, destes focos, o escravo negro se espalhou por todo o Brasil (Ramos, 1961, p. 250). Tal diáspora africana imprimiu as culturas afros na sociedade, contribuindo ativamente na *trans*-formação do Brasil que vivemos em nossos dias.

> Antes da abolição, as pesquisas estatísticas sobre a população negra, no Brasil, puderam ser feitas. Ainda em 1830, um cômputo aproximado revelou uma percentagem de 71,31% de brancos e caboclos e 28,69% de negros. Depois da campanha abolicionista, uma série de preconceitos começou a entrevar estas pesquisas. O censo de 1920 esbarrou com estes prejulgados sentimentais e não cogitou das percentagens raciais respectivas (...) No *Negro Year Book* de 1931-1932, que é uma publicação destinada ao estudo dos problemas do negro em todo o mundo, encontro, para o Brasil, a seguinte estimativa: população total, 39.000.000 de habitantes; população negra, 11.700.000, com a alta percentagem, portanto, de 30%, só estando acima das Antilhas e as Bermudas (Ramos, 1979, p. 182).

Sabe-se, no entanto, que as estatísticas não condizem com outros estudos feitos por autores nacionais, como Roquette-Pinto e Artur Lobo, não contribuindo para corrigir falhas nas estimativas oficiais. De igual forma, os números apresentados pelo *Negro Year Book* não distinguem negros e mulatos, o que comprova a grande percentagem apontada. O Coronel Dr. Artur Lobo realizou um estudo em 30.000 soldados do exército brasileiro, encontrando os seguintes dados (Ramos, 1979, pp. 182, 183):

Brancos . . . . . 59%
Mulatos e Mestiços . . . . . 30%
Negros . . . . . 10%
Caboclos . . . . . 1%

Em 1922, o Prof. Roquette Pinto apresentou os seguintes resultados, depois de exaustiva pesquisa no Museu Nacional (Ramos, 1979, p. 183):

Brancos . . . . . 51%
Mulatos . . . . . 22%
Caboclos . . . . . 11%
Negros . . . . . 14%

Índios . . . . . 2%

Segundo estes cálculos, a população brasileira nos idos de 1940, estimada em um total de 41.565.083 habitantes, 5.819.111 eram negros puros (Ramos, 1979, p. 183). Como a necessidade e o objetivo era o trabalho, a maioria dos escravos era constituída eminentemente de adultos em idade produtiva. Segue tabela baseada em dados extraídos do Arquivo Nacional que mostra a quantidade de escravos no Rio de Janeiro de 1790 a 1835, por faixa etária (Florentino, 2014, p. 30):

Flutuações (%) das taxas de infantes (0 a 14 anos), adultos (15 a 49 anos) e idosos (50 anos ou mais) entre os escravos do Rio de Janeiro, 1790-1835.

| *Período* | *Infantes* | *Adultos* | *Idosos* | *Total de Escravos* |
|---|---|---|---|---|
| 1790-2 | 32 | 53 | 15 | 326 |
| 1795-7 | 24 | 61 | 15 | 818 |
| 1800-2 | 34 | 52 | 14 | 309 |
| 1805-7 | 26 | 61 | 13 | 846 |
| 1810-2 | 18 | 69 | 13 | 778 |
| 1815-7 | 20 | 65 | 15 | 1.036 |
| 1820-2 | 22 | 66 | 12 | 1.402 |
| 1825-7 | 24 | 64 | 12 | 1.185 |
| 1830-2 | 23 | 65 | 12 | 1.996 |
| 1834-5 | 23 | 61 | 16 | 655 |

VI. FORMAS DE RESISTÊNCIA

Uma vez feitos escravos, os africanos que para cá foram trazidos reagiram de todas as formas possíveis à violência e à opressão. Foram muitas as revoltas e as fugas. O sofrimento lhes impunha alguma atitude, que, de alguma forma, acabaria por ser tomada como resultado de circunstâncias ecológicas, físicas, culturais e psicológicas. É por isso que os escravos respondiam de formas diferentes e peculiares à escravidão. As fugas eram

frequentes, bem como, as revoltas. A vontade nem sempre era dobrada. Como eram um bem "semovente", sabiam que tinham valor "agregado", e ainda, que eram indispensáveis para o trabalho, inseridos na estrutura da sociedade estamental brasileira. A consciência da importância do que simbolicamente representavam, embora não como pessoas, eram afeitos a negociações com seus patrões. Conquistaram até mesmo alguma autonomia, uma vez percebido que isso resultava melhor cumprimento de suas obrigações. Os africanos concluíram também que havia estratégias para alcançar mesmo a liberdade. Certamente tais meios transitavam entre opostos, desde a obediência cega e fidelidade quase idolátrica, até o enfrentamento franco e aberto. A liberdade legal era carta de alforria (Mattos, 2016, pp. 121, 122).

Segundo Mário Maestri, a mais importante forma de oposição do escravo era a resistência ao trabalho feitorizado. Sem poder determinar absolutamente nada sobre seu próprio trabalho, não se esforçava, outras vezes, interrompia o trabalho, fazia "corpo mole". De certa forma, protegia assim, mesmo que inconscientemente, sua integridade física (Maestri, 1994, p. 87).

**VI.1 "Benefícios" Legais**

No século XVII passou a ser possível um escravo ingressar com uma ação legal contra seu patrão por causa de maus-tratos, resultando, em alguns casos, mudança de proprietário. Como tempo acabaram por descobrir como podiam "jogar" no "tabuleiro social". De igual forma perceberam a utilidade de algumas organizações religiosas para o apoio na busca da alforria, dificultada ao máximo pela maioria dos proprietários, interessada na força de seus braços. Ela poderia ser alcançada gratuitamente ou por meio de pagamento, que se daria à vista ou parcelado. Digno de nota é que a alforria não significava liberdade, pois mantinha o escravo sob o domínio do proprietário em alguma medida. O "ex-patrão" poderia, por exemplo, revogá-la por causa de mau comportamento. Adquirir uma carta de alforria exigia dispensar grande valor financeiro, visto como justo ressarcimento ao proprietário que "perde" seu bem. Tal seria também pago pelo compromisso do trabalho, servindo ao seu senhor até a morte. Neste caso, o serviço deveria ser "voluntário" e amistoso, o que significava dizer que nenhuma atitude que colocasse em risco a integridade física do proprietário ou de sua família poderia ser tomada. Mais do que isso, havia o compromisso de socorrê-los, por exemplo, em caso de doença: "Dessa maneira, os proprietários adiavam a liberdade do escravo, pois este deveria primeiramente trabalhar para conseguir pagá-la ou se dedicar aos cuidados do

senhor. Apenas uma parcela pequena das cartas de alforria era totalmente gratuita, não exigindo nenhuma contrapartida do escravo" (Mattos, 2016, p. 122).

Destarte, era indispensável ao escravo que quisesse sua liberdade granjear os meios para adquiri-la, o que ocorria principalmente por meio de doação ou empréstimo. Tal panorama gerou uma verdadeira rede de solidariedade, composta por familiares, amigos, vizinhos, padrinhos e simpatizantes. O casamento era visto como uma forma para se alcançar a alforria. O cônjuge livre assumia o encargo de libertar o cativo, pois dispunha muito mais de tempo e acesso para isso. Especialmente para aqueles chegados diretamente da África, o matrimônio se mostrava um caminho excelente para uma melhor adaptação. Certamente, não era apenas a condição deles que havia mudado com o aprisionamento e a sua venda como escravos, mas também estavam em lugar desconhecido, estrangeiros em terra de "brancos". O casamento era assim um ponto de contato e acesso importante para o enfrentamento da nova realidade (Mattos, 2016, pp. 122, 123).

No entanto, o matrimônio não significava a composição de um "lar", pois a família poderia ser facilmente desfeita. Quando era vantajosa ou necessária a venda de escravos, não se respeitava qualquer laço de parentesco. Filhos, ainda pequenos, poderiam ser separados de seus pais. A mesma situação era enfrentada pelos mulatos e suas famílias. Era do proprietário o direito de organizar o contato entre os sexos, a vida familiar e a moradia dos seus cativos. Criou-se também a figura do negro reprodutor, sempre de porte e saúde excelentes, que tinha como única finalidade engravidar africanas escravizadas. Tudo na vida do escravo era o reflexo exato da vontade do proprietário. Destarte, o matrimônio dos cativos, em si mesmo, era considerado, às vezes, vantajoso para os senhores, outras, um problema. Sua vantagem estava na tendência à fixação do escravo homem adulto, o principal elemento produtivo da fazenda, que dificilmente se evadiria deixando a família para trás. De igual modo, fugir com a família era empreitada fracassada devido às inúmeras dificuldades. Por outro lado, se fosse o caso do proprietário querer negociar o escravo casado, embora o pudesse fazer, constituía-se sempre em grande transtorno. Os filhos de escravos pertenciam ao senhor, destituindo assim o direito dos cativos a seus próprios filhos. Por isso, comumente se percebe no relato dos viajantes que por aqui passaram em tempos de Brasil colônia e império, a quase nenhuma ligação entre o pai e seus filhos, bem como, entre irmãos de sangue, sendo constante, tão-somente, a figura da mãe (Moura, 2013, p. 157).

Um tipo de alforria que era bastante comum era aquela na forma de testamento, uma espécie de “redenção” pessoal ou de “bondade” diante da morte, geralmente tida como uma “boa obra” do senhor de escravos diante de Deus. Poderia ser total, isto é, sem nenhuma condição imposta ao cativo que dessa forma tornar-se-ia completamente “sem amarras” no exato momento em que o testamento fosse aberto. No entanto, poderia ser parcial, relacionada a alguma tarefa a ser realizada antes de ser lhe dada a alforria. Verdadeiro “dégradé” racial era visto em tais documentos. Dentre os contemplados com a alforria encontravam-se desde o negro africano, passando pelo crioulo, pelo pardo e, finalmente, o mulato. Incluíam os dois gêneros. Quanto à faixa etária abrangia os idosos e os ainda “pouco idos”. Geralmente a alforria testamentária era uma espécie de reconhecimento dos bons serviços prestados ao patrão. Quando tal benefício era dado ao escravo enquanto o patrão ainda estava vivo, normalmente era corroborado no testamento. Percebe-se que a concessão da liberdade, pelo que já temos exposto, não era algo ligado apenas à generosidade do proprietário, mas constituía-se ato de manipulação política, quando o comportamento do escravo era inteiramente controlado, sob a pressão do desejo de sua própria liberdade. A expectativa da alforria geralmente modelava o comportamento dos escravos, extraindo deles sempre o melhor serviço e a plena subserviência (Mattos, 2016, p. 123).

Digno de nota é que as escravas idosas eram aquelas que mais eram lembradas nos testamentos, não apenas recebendo a alforria, mas, não raro, também algum bem do proprietário. Isso acontecia, especialmente, no caso de terem servido a mulheres solteiras ou viúvas, mostrando forte vínculo de amizade, às vezes, mesmo afetivo, desenvolvido com o passar do tempo. Outro fator que explica a maior incidência da alforria entre mulheres é que tinham valor comercial menor, o que fazia a sua substituição menos dispendiosa. No entanto, a “assunção” à liberdade trazia suas consequências, pois teriam que assumir a responsabilidade de seu próprio sustento, inseridos em uma sociedade estamental. O desnível social e o preconceito eram documentados, encontrando-se estampados na própria Carta Magna que, por exemplo, impedia que os negros assumissem qualquer cargo eletivo. Também o voto era limitado às eleições primárias. Eram-lhes vetados cargos tais como “jurado, juiz de paz, delegado, subdelegado, promotor, conselheiro, deputado, senador, ministro, magistrado ou referentes ao corpo diplomático ou eclesiástico” (Mattos, 2016, p. 124).

## VI.2 O "Jogo" da Escravidão

Utilizo essa expressão excetuando-se, obviamente, qualquer sentido lúdico. A ênfase está nas estratégias de um e de outro lado, na busca de alcançar aquilo que pretendem. No caso da escravaria, saía perdendo mesmo quando supostamente ganhava.

Outro tipo de resistência que procurava viabilizar a sobrevivência era a reação aos "excessos" do sistema escravista, incluindo aí os maus-tratos, péssimas condições de moradia, proibição da realização de suas festas e, uma das mais cruéis, a separação de casais e famílias. Todavia, os escravos recebiam o "direito da possibilidade" de cultivar sua própria roça. A legislação também previa um dia para trabalhar nos lotes cedidos pelos proprietários exatamente para esse fim. Segundo Regiane Augusto de Mattos, há farta documentação que evidencia essa prática em fazendas e engenhos na Bahia, Rio de Janeiro, Goiás, Pernambuco e São Paulo. Segundo a autora, o viajante francês oitocentista Saint-Hilaire conta que viu, em sua passagem por Goiás, cativos trabalhando para seu próprio proveito no domingo, o que, em sua opinião, evitava que pensassem no roubo e os incentivava à busca do lucro como fruto de seu próprio trabalho. Assim, eram os dias de folga e as horas vagas, aquelas conquistadas quando conseguiam terminar o trabalho mais cedo, o tempo que dispunham para cultivar suas roças. Os escravos eram responsabilizados por uma produção diária mínima: "Colher tantas braçadas de cana-de-açúcar ou litros de café, carnear certo número de animais, etc. Após terminar a tarefa, o negro descansava". É certo que a lide diária exigia, de um trabalhador de média produção, que trabalhasse toda a jornada. Se fosse um cativo urbano, o produto era entregue periodicamente ao Senhor. Em ambos os casos, o controle recaía na produção do indivíduo. Se não fosse alcançada a obrigação, o escravo seria sumariamente castigado (Maestri, 1994, p. 88). Os proprietários cediam os lotes aos escravos como forma de reduzir seus gastos, passando a eles a responsabilidade de sua própria subsistência. Aparentemente, também havia aí um fator psicológico: acreditava-se que, ao ceder um pedaço de chão ao escravo, desenvolver-se-ia uma maior ligação dele ao lugar, diminuindo, dessa forma, o desejo de fuga (Mattos, 2016, pp. 124, 125).

> No entanto, a partir do momento em que o escravo produzia e negociava a sua produção, ele adquiria certa autonomia e passava a atuar como agente na sociedade. Além disso, esse sistema de cultivo de roças pelos escravos poderia proporcionar a mudança da sua condição social. Tendo em vista a possibilidade de acumulação de pecúlio com a venda dos produtos de sua lavoura, o escravo poderia comprar a sua carta de alforria, embora precisasse, para isso, se dedicar bastante ao trabalho e durante muito tempo, e ainda dependesse da autorização do seu senhor,

> que não poderia não aceitar o pagamento em troca da liberdade (Mattos, 2016, p. 125).

A necessidade da maior produção exigia a maximização do trabalho dos escravizados, o que reduzia em muito sua disposição física no cultivo de sua própria roça. O trabalho do escravo, quase sempre, exigia algum conhecimento técnico. Por causa disso, o proprietário, precisando de serviço especializado, não tinha outra saída a não ser esforçar-se por granjear a "boa vontade" do cativo não apenas para que trabalhasse, mas para fazer um bom serviço. Outro problema seriam as sabotagens, que poderiam ocorrer em represália a algum mal feito contra a escravaria, como a quebra proposital da moenda, o que colocaria em risco toda a produção de açúcar de um engenho. Para alcançar a melhor produção, comumente o proprietário criava alguns mecanismos de incentivo, como o trabalho por "tarefa" ou "quota", como já vimos, estabelecendo o que teria que ser feito no dia. Uma vez cumprida a lide diária, o restante do tempo ficaria para o escravo trabalhar para seu próprio interesse. Era comum os patrões comprarem o excedente das roças de seus escravos, mas, certamente, a preço de mercado muito inferior ao praticado. De qualquer forma, o cativo via nisso o caminho da liberdade, sendo cada oportunidade de acúmulo de valor financeiro, mais um passo para a tão sonhada alforria (Mattos, 2016, p. 125).

É certo que o interesse do patrão estava, acima de tudo, na produção. O bom tratamento do escravo visava eminentemente o interesse no lucro. Também, por causa disso, o oposto era sempre uma realidade. Havia constantemente a possibilidade da violência como recurso de coerção para a obediência. A busca da maximização da exploração do trabalho escravo era constante e o fato de os cativos poderem cultivar roça própria não causava qualquer elevação social. O cativo conseguiria efetivamente sua liberdade apenas depois de trabalhar para seu patrão e levantar o dinheiro necessário para a alforria. A sociedade brasileira da época, embora fortemente hierarquizada e marcada pela escravidão, permitia alguns espaços de negociação, como temos visto. Entretanto, quando essa via não era buscada ou impedida por algum interesse maior dos patrões, o enfrentamento direto era iminente, ensejando assim fugas, revoltas, quilombos e mesmo crimes (Mattos, 2016, p. 126).

É certo que as fugas foram um "ralo" aberto e que não podia ser fechado, algo que fazia com que, constantemente, os escravizados precisassem ser repostos e/ou recapturados. Fugiam cativos de ambos os sexos e de todas as idades. De igual forma,

escapavam tanto do meio urbano e rural, como de navios e de indústrias, neste caso, como a de charque e olarias. Punha-se em fuga o crioulo nascido em cativeiro e o africano, cuja liberdade era apenas uma memória distante. Quanto ao aspecto funcional ou "especializado", evadia-se o escravo doméstico, o que trabalhava no eito e o especialista em alguma função de produção. As fugas se davam em pares e em grupos, mas certamente, as que tinham melhor expectativa de sucesso eram as individuais, quando o cativo se "dissolvia" na mata. A motivação poderia ser familiar, buscando rever parentes próximos cujos laços foram arrebentados pela força do mercado escravista. Mesmo um amigo poderia ser o objetivo da fuga. Em outros casos, era o mais puro desejo de liberdade, de renascer como ser humano no mundo, o que poderia acontecer quando alcançavam status de negros livres nas cidades ou mesmo nas matas. De igual forma, poderia ter um "protetor" em mente, que o acolheria com uma "nova identidade": "A documentação está prenhe de registros dessa vontade incessante de liberdade e, não raro, da dura vontade de mantê-la, mesmo pela força. Ali onde era possível, os cativos fugiam para além das fronteiras do Brasil, onde comumente se reconhecia a sua liberdade" (Maestri, 2012, pp. 8, 9).

> Ao igual de outras regiões da América, desde o início do cativeiro, nos campos mas também nas cidades do Brasil, um grande número de cativos fugia à procura de um ermo qualquer do interior, nas escarpas de uma serra, no coração de uma ilha, nos embrenhados de um mangue ou na profundeza de uma floresta. Por meio do exercício da antiga sabedoria dos oprimidos, de que se "deus é grande, o mato é ainda maior", procuravam formar uma comunidade de produtores livres em um espaço geográfico e social que, por suas características, estivesse longe do braço pesado do escravista. No Brasil, essas comunidades foram conhecidas no passado sobretudo como mocambos ou quilombos (Maestri, 2012, p. 11).

## VII. CRIMINALIDADE ESCRAVA

As penas variavam de acordo com o "crime" cometido. Contudo, eram limitadas a cinquenta o máximo de chicotadas que um escravo poderia receber pelos crimes que cometesse, conforme rezava o Código Criminal de 1830. Todavia, não raro, recebiam até trezentas. Os crimes mais graves eram aqueles contra o proprietário e sua família. Consequentemente, resultavam penas mais severas, como o trabalho perpétuo nas galés ou a morte. A *criminalidade* escrava aumentou substancialmente a partir de 1830. Se o Código Criminal foi uma reação à criminalidade crescente ou se a ensejou como uma espécie de "psicologia social reversa", é difícil de saber. O fato é que a escalada da

violência foi notável naquela década, mormente nas regiões produtoras de café. Um fator que parece ter contribuído decisivamente para isso foi o aumento da tensão entre os escravos, insatisfeitos com a "intensificação do ritmo de trabalho e com as medidas repressivas e de controle dessa camada social". Matematicamente, tal medida limitou o tempo que os cativos poderiam atribuir às suas próprias roças, bem como, os momentos de congraçamento como festas e reuniões. Para piorar ainda mais a situação, começaram a circular rumores de que a escravidão já havia chegado ao fim e que os escravos, que já estariam assim legalmente livres, estavam trabalhando compulsoriamente (Mattos, 2016, pp. 126, 127). O mesmo ocorreu em Demerara na mesma época. Tais boatos podem ter sido espalhados propositalmente ou eram resultantes de ideias abolicionistas interpretadas de forma livre e "tendenciosa" pelos escravos.

É certo que diversidade, intolerância e conflito não são apenas conceitos de cunho social, passíveis e possíveis de serem estudados separadamente, mas são, nesta ordem, consequentes um do outro. Na verdade, tais princípios se interpenetram, sendo virtualmente impossível falar de um sem considerar, ao menos de soslaio, os outros. No entanto, parece que a melhor forma de os organizar não é a simultaneidade, mas a causalidade, na exata ordem apresentada. Destarte, ambientes de diversidade são "caldo de cultura" de intolerância, que por sua vez, gera conflito. Certamente, a velocidade com que o processo se dará poderá, em alguns casos, pender para a noção da concomitância. Em Demerara, em 1823, lócus histórico que já tomamos de forma ilustrativa, negros escravizados se rebelaram contra o sistema escravagista por respirar e sorver o aroma da abolição que se avizinhava. A sede causticante pela liberdade, valendo-se da oportunidade de dar sentido próprio à pregação religiosa que ouviam, parece ter gerado neles uma miragem/visão, confundindo a pouca e própria saliva impregnada daquela fragrância, com o refrigério e o saciar que ansiavam. As pregações do missionário protestante sobre o Antigo Testamento, especialmente aquelas que falavam da libertação concedida por Deus ao seu povo, foram prontamente contextualizadas e atualizadas. A ideia da vontade consumada foi irresistível, levando-os à antecipação daquilo que a história gestava. Assim, o movimento pela libertação abortou, como que forçado a nascer a fórceps "fora do tempo". O corpo social do Império Britânico, embora ventre inseminado e prenhe da abolição, ainda não se dilatara totalmente para que nascesse a aurora de um dia branco e preto, legitimado, ao menos, em ideologia e teoria legal.

No Brasil, os crimes que eram cometidos pelos escravos contra seus senhores, membros da família do proprietário e feitores eram, em sua maioria, assassinato e lesão corporal. Percebe-se uma maior incidência nas fazendas médias e pequenas, explicada especialmente pela maior proximidade entre o senhor e a escravaria, o que não ocorria nas grandes propriedades. Naquelas, era comum o proprietário ser visto trabalhando ao lado de cativos, tratando diretamente com eles sem a intermediação de um feitor. O segundo tipo de transgressão mais recorrente era o furto, roubo e estelionato. Todas essas práticas implicavam a apropriação de bem alheio, que podia incluir a violência, no caso do roubo, e a falsificação ou má-fé, no estelionato. Os alvos eram a própria produção agrícola, objetos cobiçados, dinheiro em espécie, joias e animais. Quando se tratava de furto da produção, geralmente os receptores, na maior parte das vezes pequenos comerciantes, eram também judicialmente implicados. No ambiente urbano, aqueles que agenciavam escravos alugados corriam algum risco de ataque, bem como, os soldados responsáveis por garantir a ordem, especialmente nas rondas noturnas. Mesmo os mais próximos, como conservos, amigos, compadres, livres pobres ou libertos, eram comumente alvo de alguma violência por parte dos cativos. O motivo era bastante variado, incluindo mulheres, bens, atritos, jogos, infamações e preconceitos resultante de diferenças sociais (Mattos, 2016, p. 127).

É certo eu o enlaçamento amistoso e a pertença eram desenvolvidos na formação de fortes vínculos de amizade e no compadrio, o que ocorria naturalmente nos relacionamentos dentro de uma mesma fazenda. No entanto, o oposto era também verdadeiro: a proximidade do trabalho na mesma propriedade facilitava o surgimento "de desavenças, intrigas, rixas, traições, cobrança de dívidas e favores, trapaças, concorrência por uma mesma companheira, o que podia resultar crimes de lesões corporais ou até de morte". As brigas entre os cativos que trabalhavam próximos se davam, em sua maior parte, apenas depois do término do trabalho e em lugares públicos. Se fosse o caso da desavença se dar entre o proprietário e um escravo de ofício, ou seja, aquele que tinha habilidades "profissionais", tais como sapateiros, ferreiros e alfaiates, geralmente o escravo abandonava o lugar de serviço carregando consigo suas ferramentas de trabalho. Qualquer tentativa de impedi-lo resultaria extrema violência. Quando um escravo assumia trabalho de ganho específico diário, se não o alcançasse, comumente, para cumprir o que acordou com seu senhor, recorria a subterfúgios que incluíam tarefas lícitas e ilícitas. Nessas ocasiões, eram comuns os roubos e os furtos, sendo por isso,

frequentemente apontados em processos e investigada a origem de seus rendimentos (Mattos, 2016, p. 128).

De igual forma, os escravos aparecem do outro lado do processo, como vítimas de maus-tratos dos seus patrões, especialmente quando se tratava de escravo alugado. Isso ocorria mesmo tendo o proprietário restringia o castigo mais severo, devido ao risco de inutilização do escravo: "Porém, atitudes mais violentas por parte dos senhores nem sempre eram evitadas, tendo em vista as ocorrências de homicídios de escravos em consequência de castigos físicos". Era comum que o escravo que praticasse qualquer crime fosse vendido ou "exilado", isto é, enviado para lugares longínquos. Isso não era exatamente uma punição contra o cativo, antes, o medo de perder o dinheiro que ele valia no caso de condenação. Uma vez sentenciado o escravo às galés perpétuas ou à morte, os proprietários tentavam a todo custo converter a pena para açoitamento, a fim de manter a propriedade e evitar prejuízo (Mattos, 2016, p. 128).

### VII.1 Fugas e suicídios

A diversidade é bem vivida entre pessoas culturalmente diferentes, quando não há desvantagem para nenhum dos grupos. Portanto, quando existe noção de prejuízo ou de privação por parte de um grupo representativo, ocorre, então, o que pode ser chamado de *diversidade em desequilíbrio*,[54] conceito geralmente denominado simplesmente como *desigualdade*. Prefere-se aquela expressão em detrimento deste conceito, por parecer focar e explicar melhor a ideia da desigualdade no contexto em questão. A ênfase é negativa, isto é, há desvantagem social para algum(ns) grupo(s) social(is). Quando se fala de "desvantagem", não implica que os seguimentos culturais procurem tirar vantagem uns dos outros ou sobrepor deliberadamente sua cultura a outras, como se houvesse necessariamente uma relação predatória, pois é possível a convivência entre minorias e maioria. Para que a diversidade seja "pacífica", não se incentiva qualquer disputa social, como se os diversos segmentos estivessem se "acotovelando" para encontrar seu espaço na sociedade. Destarte, para que haja uma convivência harmoniosa entre *diferentes*, isto é, sujeitos de matizes culturais distintas, deve haver uma relação de equilíbrio, ou seja, não existir favorecimento a nenhum segmento específico em dada sociedade. Certamente, isso é reconhecido mais como um "ideal", quase uma utopia, do que como uma

[54] Expressão inaugurada aqui.

"realidade" alcançável. De qualquer forma, é inegável que quando um grupo social se vê tolhido ou afetado negativamente, considera-se a si próprio em desvantagem. Neste sentido, avança-se um pouco mais na compreensão do conceito de *minorias* conforme visto em Appadurai. Argumenta este autor que "minorias" são necessariamente rótulos impostos pelas maiorias como reação, quando acreditam que sua hegemonia está ameaçada por grupo(s) de menor(es) expressão social (Appadurai, 2009, pp. 45ss). É difícil limitar o conceito de *desigualdade* como se fosse, apenas, referência à disparidade entre conceitos culturais de grupos majoritários e minoritários. Parece envolver também o clamor pelo espaço econômico-social. É indubitável que uma minoria discriminada não terá os mesmos benefícios sociais que aquelas aceitas no dossel social das culturas, reconhecidas como *legítimas*. Teresa Caldeira, ao fazer um estudo sobre a periferia da cidade de São Paulo, mostra como a população via-se a si mesma como inferior socialmente aos ricos. A riqueza foi apresentada pelos seus entrevistados como um fator de divisão social, que caracterizava o outro, ou seja, o que não morava na periferia. Esta é eminentemente "pobre". Mais do que uma divisão classificatória, trata-se de uma relação de antagonismo e oposição. A percepção que o morador da periferia tinha sobre sua condição financeira era uma espécie de predestinação à pobreza: estavam irremediavelmente fadados à subsistência. A vida, aparentemente, era descrita em função do sucesso (ou insucesso) material (Caldeira, 1984, pp. 150, 151). Nesta espécie de "semiótica social" entre a mansão e o casebre, alimenta-se o "auto preconceito", um complexo de inferioridade social. Certamente, pode-se argumentar que talvez fosse o caso de terem meramente interiorizado a divisão de classes imposta pelos mais abastados. Possivelmente, seja um dilema de precedência entre "ovos e galinhas". De qualquer forma, ratifica-se a dificuldade de separar completamente as minorias apenas pelo aspecto meramente *cultural*, como se as realidades econômicas também não estivessem no cerne dos "reclames minoritários". Será que o clamor por parte delas pelo espaço social diz respeito apenas à legitimidade e pertencimento? A exclusão ou prejuízo social também não é econômico? Essa questão estava bem presente no truncado relacionamento entre metrópole e colônias por ocasião da eclosão da revolta em Demerara:

> O desenvolvimento desigual, característico do mundo moderno, criava uma contradição profunda entre a colônia e a metrópole. Enquanto uma tornara-se cada vez mais dependente do trabalho escravo, a outra tornara-se cada vez mais uma terra de trabalhadores "livres". Durante o século XVIII, a redefinição e a expansão do domínio imperial, as

> transformações no campo que resultaram na expulsão de numerosos trabalhadores rurais, o desenvolvimento do comércio, do tráfego marítimo e das manufaturas da Grã-Bretanha haviam minado a base social tradicional da autoridade dos bem-nascidos e posto à prova a ideologia da deferência e do patronato (Costa, 1998, pp.16, 17).

As fugas de cativos no Brasil eram a forma de resistência que, de longe, mais preocupava a sociedade. Isso pode ser percebido na formulação das próprias leis que, depois de se dedicarem a regular o próprio comércio, tinham como segundo maior objetivo coibir as incontáveis fugas de escravos. De igual forma, a repressão aos quilombos era uma atividade constante por parte das autoridades. Uma prática que se tornou comum como estratégia pós-fuga dos escravizados era se diluir na grande massa de africanos escravos e livres, nas cercanias das fazendas e nas ruas dos centros urbanos da época. No meio rural, para garantir ao menos a comida, muitos optavam por permanecer nos entornos da propriedade de onde haviam escapado, chegando, até mesmo, a dormir na própria senzala. Assim operavam até serem, por fim, reconhecidos, e devolvidos ao eito (Fiabani, 2012, pp. 22, 23).

As autoridades, diante do alastramento de quilombos e mocambos por toda a colônia, começaram a tratá-los como "epidemia", chegando mesmo a chamá-los de "contagioso mal". Certamente, notícias de africanos vivendo em liberdade pela colônia portuguesa "infectava" com o vírus da liberdade todos os cativos. Por isso, fugas ocorriam diuturnamente, sendo praticamente impossível evita-las por completo. Uma vez que o trabalho do escravo exigia sua movimentação, não era viável mantê-lo acorrentado ou, muito menos, aprisionado. A mata era um convite constante à fuga e à desejada liberdade. Mesmo diante do anúncio de medidas para melhorar incrivelmente (mesmo!) a condição do escravizado, como garantia de boa alimentação e vestuário, "assistência médica" e moderação nos castigos, os quilombos sempre foram a grande opção de liberdade para os cativos, pois simbolizavam a retomada da própria vida. Todavia, é importante que se diga, nem toda fuga alimentava um quilombo, e nem todo fugido tencionava habitar mocambo já constituído. Fugas geralmente não eram o resultado de precipitação causada pelo desespero diante de duros castigos. Eram planejadas individual e coletivamente, às vezes antecedidas por motins: "Em 1585, há indicações de que os fugidos que estabeleceram um mocambo tinham participado antes de uma revolta no recôncavo da Bahia" (Gomes, 2015, p. 12).

Dessa forma, muitas vezes as fugas eram oportunizadas por revoluções e guerras, devido ao consequente relaxamento da vigilância sobre os escravos:

> Em Pernambuco, a invasão holandesa e as batalhas coloniais decorrentes provocaram caos e deserções em vários engenhos. No século imperial, no período da Regência – com revoltas rurais em Pernambuco e Alagoas (Cabanada), no Maranhão (Balaiada), no Rio Grande (Farroupilha) e no Grão-Pará (Cabanagem) –, houve o recrudescimento das deserções. Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão; portanto, havia maior possibilidade de sucesso para suas escapadas. De norte a sul, conflitos de fronteiras também facilitaram e muitos quilombos de determinadas regiões – países – foram estabelecidos por fugitivos de outras áreas. Assim foi nas fronteiras da Argentina e mais ainda do Uruguai, com muitos escravos escapando durante a Guerra Cisplatina. Na época da Independência (1822-3) e mais ainda durante a Guerra do Paraguai (1864-70) houve aumento das deserções, inclusive de escravos que tentavam se passar por livres e se alistar nas tropas, aliás recheadas de libertos e de homens negros e mestiços livres. No Mato Grosso, perto do teatro de guerra há registro de quilombos formados por desertores militares (Gomes, 2015, p.13).

Como dissemos anteriormente, a diversidade em desequilíbrio é "caldo de cultura" de intolerâncias e de conflitos. As mudanças sociais na metrópole faziam-se sentir nas colônias na forma de pressão para mudanças. Além disso, a própria escravidão sempre está "grávida" da liberdade. Todo regime de escravidão gera o desejo pela libertação. Por isso, uma vez que os negros outrora livres, viram-se obrigados ao trabalho forçado, procuravam, a todo momento, um dispositivo que pudesse, se não garantir a liberdade coletiva, ao menos a individual e própria. A luta pela liberdade acabaria por esculpir uma nova realidade cultural e social. Novamente exemplificamos com Demerara:

> A sociedade de Demerara estava mudando internamente. Havia um confronto crescente entre senhores e escravos. Arrancados de sociedades organizadas em função do parentesco ou do tributo, com suas regras, normas, e convenções, os escravos haviam sido forçados a redefinir suas identidades no regime da escravidão – embora não meramente como escravos. A partir de roteiros trazidos do passado, modificados pelas novas condições e pelo novo ambiente, os escravos teceram narrativas novas sobre o mundo, criaram novas formas de parentesco e inventaram novas utopias. Não tentaram simplesmente recriar o passado, mas controlar o presente e modelar o futuro. Nas interações diárias com os senhores e missionários, os escravos se apropriaram de símbolos cujo propósito original era sujeitá-los, e converteram-nos em instrumentos de sua emancipação. Nesse processo, não apenas transformaram a si mesmos como transformaram todos a sua volta e ajudaram a traçar o curso da história" (Costa, 1998, p. 17).

Em terras brasileiras, a fuga em bando era um meio de resistência muito utilizado pelos escravos, o que comumente gerava os quilombos. Quando a fuga era individual, o abrigo era procurado na casa de algum liberto ou livre de quem o escravo tinha afinidade. Também era comum fugir para lugares distantes ou se esconder nas cercanias da cidade. Para evitarem ser presos, fingiam ser escravos libertos. A ameaça de fuga era também algo que entrava nas negociações com os patrões. Certamente os patrões fariam de tudo para evita-la, pois significaria prejuízo na produção e a perda do escravo, isto é, propriedade. As fugas visavam melhores condições de trabalho e de sobrevivência, a permanência de direitos já alcançados como os dias de descanso, o cultivo das roças e a organização de festas. A dissolução de famílias, quando parentes eram vendidos para outros proprietários, também era motivo de fuga. Os laços afetivos eram muito importantes como "suavizantes" no terrível ambiente de escravidão. Também eram estimulados à fuga os escravos vendidos a senhor mais severo, afeito a maus-tratos ou exigente de maior carga de trabalho. Normalmente, era praticada individualmente ou em pequenos grupos, tendo poucos dias de duração, às vezes, um fim de semana. Sendo este o caso, os escravos voltavam voluntariamente à propriedade de onde fugiram e negociavam com seus donos. Porém, havia os casos de fuga de rompimento definitivo quando, por exemplo, o senhor se recusava receber a quantia levantada pelo escravo para sua alforria (Mattos, 2016, pp. 128, 129).

Os jornais eram geralmente utilizados pelos senhores para anunciar a fuga de escravos. Alertava-se não apenas para o fato em si, mas também procurava-se saber sobre a ocorrência de escravos andando sem licença pela cidade. Eis uma amostra disso, recolhido do jornal *O Farol Paulistano,* datado de 1830:

> Ontem pela manhã me enviou um negro do gentio de Guiné, muito boçal, e trajado à maneira dos que vem em comboio, e me disse, [que] foi pego vagando como perdido. Por intérprete, apenas pude colher que ainda não era batizado e que, saindo a lenhar, se perdeu; queira portanto V.M. inserir este anúncio em sua folha, a fim de aparecer dono, sobre o que declaro, que se não aparecer por 15 dias, contados da publicação da folha, hei de remetê-lo à Provedoria dos Resíduos; a quem pertence o conhecimento das coisas de que se não sabe dono – SP, 9 de abril de 1830 – O Juiz de Paz Suplente da Freguesia da Sé – José da Silva Merceanna (Apud Mattos, 2016, pp. 129, 130).

Os escravos que eram encontrados perdidos ou fugidos, uma vez achados, eram conduzidos imediatamente à prisão, seguindo-se anúncio publicado com sua descrição, avisando aos proprietários que fossem logo buscá-lo. Resgatado pelo seu senhor, dificilmente escaparia ao castigo físico, variando desde "a prisão no tronco, o açoitamento até o uso da gargalheira, uma espécie de coleira de ferro com hastes e ganchos acima da cabeça". No entanto, as atrocidades da escravidão, as privações e castigos físicos, a distância abissal da terra natal e de sua família que lá ficou, impunham tal peso sobre os ombros já cansados que faziam a vida perder o significado, fato que levou muitos cativos a procurar no suicídio a forma mais acessível e imediata de libertação. O caminho para a morte era amplo e espaçoso devido às múltiplas possibilidades. Os meios utilizados incluíam a arma de fogo, o enforcamento, uso de veneno, mas o meio preferido era o afogamento, por causa de seu significado específico para os africanos. Para algumas culturas, como a dos kikongo, quimbundo e umbundu, habitantes da região Centro-Ocidental, *kalunga* significa "mar", e simbolizava a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos. O branco, para eles, estava ligado à morte, porque acreditavam que os espíritos eram brancos e os homens pretos. Destarte, quando trasladados escravos para a terra dos brancos, imaginavam que estavam sendo conduzidos para o mundo dos mortos (Mattos, 2016, pp. 130, 131). De certa forma, foi exatamente isso. Foram separados de tudo o que era importante para eles. Viveram um estado de morte em vida e morreram, mesmo ainda vivos, no novo continente. O entendimento que tinham quanto à água levou muitos a se atirarem ao mar ou aos rios na expectativa de fazer o caminho inverso. Cruzando o mar ou um rio alcançariam de novo a África, o mundo dos vivos, a terra dos seus descendentes, e renasceriam. O suicídio por afogamento simbolizava para eles a libertação da alma para poderem fazer a travessia de volta à terra natal (Mattos, 2016, p. 131).

### VII.2 Revoltas

Quando se tratavam de "levantes", sempre ocorriam mediante planejamento prévio e de forma organizada. Eram encabeçados por líderes respeitados dentre a escravaria. Ainda que a revolta não alcançasse seu objetivo específico, o saldo sempre era positivo para o escravo, no sentido de que impunha o terror e a ameaça, o que sempre era considerado nas negociações com os brancos: "Só a ameaça de revolta já causava pânico entre os proprietários e era aproveitada como estratégia, senão para conseguir a

liberdade, pelo menos para melhorar as condições de trabalho e de sobrevivência" (Mattos, 2016, p. 131). Até hoje o "terrorismo" mostra sua força e impacto, trazendo medo, até mesmo, a países inteiros.

VII.2.1 Em São Paulo

Falar de São Paulo é de suma importância para nossa pesquisa, que percorre o caminho da *trans*-formação do Brasil até Sorocaba. Foram várias as revoltas que ocorreram na década de 1880, especialmente nas fazendas do estado de São Paulo. Muitas delas foram apoiadas por abolicionistas que procuravam articular as suas ações citadinas, com as revoltas organizadas pelos escravos no campo. É fato que, à medida que o século oitocentista seguia seu curso desde que foi inaugurado, as condições dos escravos nas fazendas de café foi gradativamente melhorando, especialmente devido à ação dos abolicionistas e de medidas sanitárias que visavam o prolongamento da vida útil dos cativos. No entanto, o trabalho que deles era exigido foi sensivelmente aumentado a um nível que não estavam acostumados, simultaneamente ao recrudescimento das punições e da aplicação de leis. O cabo-de-guerra entre escravos e proprietários levou estes a fazerem valer uma série de direitos que haviam sido concedidos anteriormente, como redução da jornada de trabalho, dias de folga, autorização para o cultivo de suas próprias roças e a diminuição dos castigos. Tais "exigências" eram feitas sob alta tensão, ameaças de ferozes investidas contra os senhores e seus capatazes, se não fossem observadas (Mattos, 2016, p. 132).

As revoltas eram, na verdade, um sonho de liberdade. Segundo nos diz Emília Viotti, conquanto tenham havido vários rumores de revoltas de escravos, a ponto de trazer o pânico, vez por outra, à sociedade agrária da época, é fato que foram poucos os movimentos de grande expressão que se materializaram. Muitos projetos de insurreição foram arquitetados, todavia, prescindiam de condições reais para serem efetivados. Qualquer tipo de revolta de escravos encontrava forte reação já na coerção da lei, na forma de penas excepcionais estabelecidas no Código Criminal. Da mesma maneira, era proibido o porte de armas por escravos e envidava-se todos os esforços para que não tivessem acesso a elas. A comunicação entre os escravos era difícil, devido às barreiras deliberadas que os senhores de terras colocam para a circulação deles. Destarte, sem um meio eficaz de trocas de informações, não havia como arquitetar a participação de grupos mais distantes, tornando virtualmente impossível implementar uma revolta de grandes proporções bem planejada. Por outro lado, certamente eram comuns as denúncias de

qualquer projeto nascente, ensejada pela proximidade dos senhores e devido aos prêmios aos delatores: “Na convivência da casa grande, a intimidade que se desenvolvia, às vezes, dava margem a rasgos de fidelidade de escravos que, prontamente denunciavam quaisquer planos subversivos. Mal vistos entre os companheiros, eram fartamente recompensados pela classe senhorial”. Delação premiada é coisa antiga: “Em sessão de 9 de maio de 1854, a Assembleia Legislativa de São Paulo resolvia que o governo da província mandaria pagar ao escravo que denunciara o plano de insurreição em Taubaté a quantia de dois contos, o que equivalia, nessa época, ao preço de sua alforria” (Costa, 2010, p. 345).

A Fazenda do Castela, bairro de Jaguari, município de Campinas, assistiu à violenta revolta de cerca de cento de vinte escravos em 1882. O proprietário percebeu que a rebelião estava no ar e, retornado de uma viagem, organizou um grupo de agregados armados para sufocá-la. No entanto, os escravos anteciparam seu movimento e atacaram primeiro. Liquidada a questão, dirigiram-se a outra fazenda, onde também se encontravam escravos rebelados. Tomando o caminho de Campinas, mataram a golpes de enxada e facadas o agregado que era responsável por controlar a saída de escravos da Fazenda João Dias. A revolta foi finalmente desbaratada e três dos amotinados foram condenados como líderes. Tomados os depoimentos, constatou-se que o levante fora arquitetado por uma organização secreta de cunho mágico-religioso, conhecida como Arasia, formada por escravos, libertos e livres pobres. Seu objetivo era promover a liberdade de todos os escravos do bairro Jaguari. O chefe de tal organização era o crioulo Felipe Santiago, homem casado de cinquenta anos de idade, natural do Maranhão, filho de uma africana do povo mina (Mattos, 2016, p. 132).

Esse Felipe Santiago usava os dias de folga para se reunir com a escravaria e liderar rituais sagrados. Na maioria das vezes, o local em que se davam os encontros era sua própria casa, mas também ocorriam ocasionalmente nas matas e nas senzalas, sempre ocultos aos feitores. Foi citado nos depoimentos como tendo também organizado insurreições em Araras, Amparo e São João da Boa Vista entre os anos 1882 e 1883. Conquanto sua participação jamais tenha sido confirmada pelas autoridades legais, na verdade, foi por vezes negada, talvez para não terem que divulgar tais violentas revoltas, estimulando o ambiente de insegurança e o pânico (Mattos, 2016, pp. 132, 133).

## VII.3 Revolta Malês

Por sua dimensão e ressonância, a Revolta Malês merece ser tratada individualmente. Tratou-se de insurreição muito bem planejada. O dia 25 de janeiro de 1835, um bom domingo baiano, foi a data estipulada para que ela eclodisse, o que se deu com toda a sua intensidade. Era dia de Nossa Senhora da Guia. Essa ocasião foi propositalmente escolhida devido à grande multidão que se aglomerava nos dias de festa: toda a sociedade, livres, cativos, libertos, bem como, brancos, negros, ricos e pobres. Devido à intensa movimentação nas ruas, mesmo com a redobrada atenção das autoridades atentas a potenciais perturbadores, especialmente os escravos, conseguia-se disfarçar os preparativos para a explosão da revolta. A atenção acabava sendo desviada para as comemorações. Como a festa de Nossa Senhora da Guia era realizada no bairro do Bonfim, longe do centro de Salvador, desde o dia anterior era intenso o trânsito de pessoas se deslocando para aquela localidade, o que ensejou várias patrulhas. Os escravos podiam justificar sua movimentação a seus senhores com a intenção de participar da festa. Outro fato importante, é que a comemoração católica coincidia com o final do mês de Ramadã, sagrado para os mulçumanos, religião dos africanos que organizavam a revolta (Mattos, 2016, p. 133). Informações dão conta que já se reuniam a cerca de um ano para planejar o levante. Tinham como líder religioso o africano de nome Ahuna e procuravam estabelecer uma rede de adesões em todo e recôncavo. Por serem mulçumanos, grande parte sabia ler e escrever o árabe, sonhando com uma Bahia só para africanos (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 72).

No sábado à noite, as autoridades tomaram ciência do levante através de delatores, no entanto, não a tempo de impedir sua eclosão. Enviada patrulha para o lugar onde estava Manoel Calafate, um dos principais líderes da revolta, encontraram lá cerca de sessenta africanos armados. O combate ganhou as ruas. O alvo dos revoltosos não era a população, mas especificamente as forças de segurança pública da cidade. Faziam o maior barulho possível, intentando a adesão de outros escravos. O único objetivo era a libertação dos africanos do jugo da escravidão. Destarte, embora a revolta tenha sido organizada pelos malês, teve o apoio de outros grupos que aderiram ao movimento quando o levante chegou às ruas (Mattos, 2016, p. 134; Fraga; Albuquerque, 2009, pp. 72, 73):

> O número de africanos que participaram da revolta chegou a cerca de seiscentos, dispersos em vários pontos da cidade, e aproximadamente setenta deles foram mortos. Os africanos organizadores do levante eram mulçumanos e, no momento da revolta, carregavam amuletos com

> orações do Alcorão e estavam vestidos com túnicas brancas, conforme o costume dos adeptos dessa religião (Mattos, 2016, p. 134).

Os escravos e crioulos libertos, ou seja, filhos de africanos nascidos no Brasil, não aderiram às escaramuças. Segundo os depoimentos, a intenção dos escravos era matar não apenas os brancos, mas também os crioulos, pois eram considerados aliados daqueles. O relacionamento entre africanos e crioulos geralmente era turbulento. Os crioulos eram bastante diferentes dos africanos, a começar da aparência e da cultura. Por causa disso, tinham um tratamento diferenciado na sociedade. Uma parte deles era filha de pai branco e tinha como língua materna o português, a língua dos proprietários de escravos. Além disso, a maioria dos cargos destinados à repressão e controle dos africanos, como o capitão do mato e o soldado, eram ocupados pelos crioulos. A preferência para escravos domésticos também recaía neles. Por outro lado, não significa que a condição de escravo era bem aceita pelos crioulos e que não desenvolvessem suas formas de resistência. No entanto, ao invés de apelar à violência ou ao enfrentamento direto, valiam-se de boicotes, destruíam ferramentas de trabalho e maquinário, simulavam doenças e promoviam fugas (Mattos, 2016, pp. 136, 137).

Os líderes da revolta dos Malês foram: Ahuna, escravo africano nagô; Pacífico Licutan, escravo idoso, nagô; Luís Sanin, escravo idoso da nação tapa, companheiro de trabalho de Licutan; Manoel Calafate, nagô liberto; Elesbão do Carmo, também conhecido como Dandará, africano e haúça: "Quatro africanos revoltosos foram condenados ao fuzilamento e vários outros ao açoitamento público. Muitos deles foram deportados para a África e outros revendidos para diferentes regiões brasileiras. Houve, depois da revolta, uma intensificação no controle das autoridades sobre a população de africanos mulçumanos" (Mattos, 2016, p. 137).

É certo que a Revolta dos Malês trouxe receio a todo o país. Isso não se dava apenas pela possibilidade da revolução haitiana, que resultou na expulsão dos franceses e o estabelecimento de um Estado negro livre, fosse reproduzida no Brasil, mas pelo exemplo real que ela representou. Como resultado, todas as províncias fortaleceram a vigilância e o controle sobre os escravos, o que não impediu que vários levantes ocorressem em toda parte. Conquanto tenham todos sido pronta e severamente sufocados, influenciaram os rumos da história brasileira, pois forçaram as elites a pensar em um país livre de escravidão (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 73).

Cabe-nos avaliar o poder da informação e da vontade humana. A liberdade está no coração do homem como expressão da própria vida. Privado desse seu direito inato, o ser humano tenderá a buscá-lo, agarrando-se a tudo e todos que possam, de alguma forma, levá-lo a realização desse anseio. As informações recebidas pelos escravos eram modeladas e acondicionadas em seu entendimento como contribuindo, como não poderia deixar de ser, para o fim da escravidão. Destarte, o que ocorreu no Haiti, em Demerara e, até mesmo, a Guerra do Paraguai e a Guerra da Secessão estadunidense, foram percebidos pelos escravos do Brasil como movimentos que objetivavam o fim da escravatura. Mais uma vez, o que aconteceu em Demerara é bastante elucidativo.

É fato que um indivíduo interpreta mensagens culturais à luz de suas experiências e anseios. Por isso, um discurso é sempre "vivo". No caso da revolta dos escravos em Demerara, como citamos anteriormente, os sermões pregados por Wray e depois por Smith tinham claro significado para os expositores bíblicos. Todavia, sua significação não podia ser garantida e determinada mesmo pelas explicações mais esmeradas. A interpretação do que se ouve é particular e subjetiva, causando diferentes aplicações tanto individuais quanto sociais/coletivas. Especialmente tomando a literatura bíblica, repleta de gêneros textuais como poesia, alegoria, apocalíptica, evangelho e tipos de texto como narrativas, explicativos, diálogos, etc., tamanha riqueza de recursos literários estimula a imaginação dos ouvintes. Destarte, considerando a livre interpretação e aplicação por parte dos escravos, uma pregação bíblica poderia ser sinceramente entendida como uma apologia da subversão, principalmente quando nos lembramos das muitas batalhas, de exércitos humanos e angelicais que pululam nas Escrituras cristãs, tornando bastante comuns figuras e linguagem bélicas. Aspirações de um futuro alvissareiro e auspicioso de cunho milenarista ou o mero retorno ao passado próspero podem facilmente fomentar a revolta:

> As pessoas sempre traduzem as mensagens culturais em termos de sua própria experiência. O sermão pode significar uma coisa para o pregador e outra muito diferente para a congregação. E é possível que nem todos os membros da congregação ouçam o sermão da mesma maneira. O significado talvez seja um para os ricos e outro para os pobres. Dois pregadores da mesma seita podem extrair da mesma passagem da Bíblia duas lições diferentes. Além disso, a mensagem bíblica é ambígua. Pode ensinar subserviência, mas pode também justificar a rebelião. As contradições e ambiguidades nos textos bíblicos, e seu caráter profundamente metafórico, dão lugar a interpretações e usos múltiplos. Como qualquer outra mensagem – talvez até mais do que outras – , a mensagem religiosa é eminentemente

> simbólica. Seus símbolos serão decodificados com referência à experiência individual. Quando homens e mulheres oprimidos se reúnem – imbuídos de noções que os levam a ver o mundo como um campo de batalha onde os soldados de Deus lutam contra Satanás e seus seguidores –, ninguém pode dizer onde essa luta terminará. Eles talvez queiram voltar ao passado (tal como o imaginam) ou apegar-se ao que tem ao presente, ou mesmo tentar saltar para um futuro utópico. Podem seguir todo aquele que se proclame salvador – como muitas vezes acontece com movimentos milenaristas –, mas podem também vir a questionar a legitimidade de seus governantes (Costa, 1998, pp. 28, 29).

Embora possa ter sido o caso de os missionários não pretenderem estimular a inconformidade dos negros com sua condição de escravos em Demerara, é difícil acreditar que não perceberam nenhuma reação causada pela possível interpretação favorável à revolta por parte do "rebanho". Imbuídos de sentimentos abolicionistas, possivelmente viam a crescente indignação dos escravos contra a terrível condição deles como um apreciável efeito colateral da pregação bíblica. Corrobora isto a preferência deles, percebida na preferência pela seleção de textos do Antigo Testamento para suas preleções, muito mais márcio do que o Novo.

## VIII. QUILOMBOS

Nos tempos do Brasil colonial e no Império, comumente a fuga de escravos originou quilombos, alguns deles, em áreas de difícil acesso. Definidas pela Ordem Real de 6 de março de 1741, eram reconhecidas comunidades clandestinas qualquer agrupamento escondido com mais de cinco escravos fugidos (Martins; Kok, 2015, p. 154).

Uma vez reconquistada a tão sonhada liberdade, em novo espaço o outrora escravo agora podia desfrutar do produto de seu próprio suor em trabalhos agrícolas, mas também no artesanato, na coleta e no usufruto da tão generosa mata. De forma geral, todas as regiões brasileiras que praticaram a escravidão conviveram com quilombos. Uma vez que seu tamanho variava desde a associação de pouquíssimos indivíduos até de seus milhares, é impossível saber com alguma exatidão quantos quilombos existiram, apenas que devem ter alcançado as dezenas de milhares durante a história (Maestri, 2012, p. 11).

Clóvis Moura cita a oportuna classificação feita por Décio Freitas. Segundo esse estudioso, havia sete tipos de quilombos: a) os *agrícolas*, que se espalharam por todo Brasil; b) os *extrativistas*, próprios da região amazônica, "onde viviam as drogas do

sertão"; c) os *mercantis*, próprios também da Amazônia, que atuavam como "atravessadores" das drogas que adquiriam dos ameríndios para negociá-las com os regatores; d) os *mineradores*, localizados em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; e) os *pastoris*, no Rio Grande do Sul, que desenvolveram a pecuária em áreas ainda não ocupadas por estancieiros; f) os *de serviço*, que deixaram os quilombos suburbanos a fim de trabalhar nas cidades, passando-se por negros forros; g) os *predatórios*, que também se espalharam pelo Brasil e praticavam continuamente saques contra os brancos (Moura, 2013, pp. 336, 337).

Nesses movimentos de mobilidade forçada, o caminho de *trans*-formação do Brasil vai se delineando. Para Gilberto Freyre, os quilombos não representavam apenas revoltas de escravos fugidos, mas verdadeiras repúblicas de mocambos e palhoças, "um verdadeiro esforço de independência baseado no prolongamento de um tipo parassocialista de cultura, inclusive de economia, em oposição ao sistema patriarcal de monocultura latifundiária, então dominante (Freyre, 2006, p. 148).

Segundo Kabengelê Munanga, os primeiros a chegarem no Brasil foram os bantos. Privilégio de quem chega primeiro, inauguraram a primeira forma de resistência à escravidão, reproduzindo o modelo africano no "quilombo", comum da região geográfico-cultural Congo-Angola. Os escravos africanos fugidos do eito procuravam se agrupar em áreas desocupadas de difícil acesso, onde organizavam vilas ou cidades que apelidaram de quilombos. O termo "quilombo" procede da língua umbundu de Angola. Trata-se de um aportuguesamento da palavra kilombo, uma instituição sociopolítica e militar que envolve historicamente os "povos lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala ou jaga, cujos territórios se situam hoje nas repúblicas de Angola e dos dois Congo. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios" (Munanga, 2009, pp. 92, 93).

Geralmente os quilombos e mocambos são o resultado de associação de escravos fugitivos. É do Nordeste, dentre os canaviais e engenhos, que se têm as primeiras notícias a respeito do fenômeno. Aparentemente, o primeiro mocambo[55] foi encontrado em 1575, formado na Bahia. A intensificação das fugas colocava ainda maior pressão na produção, aumentando a necessidade de mão-de-obra. A tal ponto chegou que, no último quarto do

[55] Mocambo e quilombo são termos intercambiáveis.

século XVI, ouviu-se o rei de Portugal reclamar que os colonos se tornavam pobres devido a não conseguir deter a sangria de seus cativos. O estabelecimento de quilombos foi até mesmo reconhecido como uma das grandes barreiras a serem suplantadas para o sucesso da colonização. Os chamados "negros de Guiné", designação do escravo africano desse período, após a fuga procuravam se estabelecer em algum lugar nas serras, mas frequentemente desciam para atacar de assalto as fazendas e engenhos (Gomes, 2015, p. 12).

### VIII.1 Mestiçagem

Os quilombos foram encontrados em quase todo o país, perto e longe de cidades. Interiorizaram-se, procurando o abrigo das matas distantes, comumente entrando em contato com os índios.[56] Alimentados pelas constantes fugas individuais ou coletivas, oportunistas ou planejadas, os quilombos e mocambos foram sendo estabelecidos nas proximidades das cidades e fazendas, mas também em locais de difícil acesso. Foram uma realidade que se firmou no Brasil como forma de negação e resistência à escravidão por mais de três séculos. Em clara sociedade estamental do Brasil colonial, vê-se um "cabo-de-guerra" social, onde, de um lado, os negros lutam contra a expropriação de sua própria força de trabalho, e, do outro, a classe dos senhores de terra escravistas que buscavam a recolocação do cativo à produção (Fiabani, 2012, p. 24). Essa é uma leitura puramente social da realidade do quilombo. Ainda que o africano fosse um caso de *workaholic* inveterado, a vida extravasa em muito a simples força de trabalho. O quilombo era a esperança de reaver a própria vida compreendida como liberdade para existir, muito mais do que simplesmente ser "chefe" de si mesmo e "dono" de sua produção.

Como resultado das fugas, a interação racial e religiosa foi inevitável. O negro se espalhou por todo território nacional, sendo encontrado, até mesmo, às margens dos rios da Amazônia. Portanto, onde se esperava encontrar o índio puro ou o híbrido com o português, aí também se achou o negro, "pioneiros escravos". Verificaram-se embates

[56] Um bom exemplo disso encontramos no estado de São Paulo. O Litoral Norte paulista abrigou várias comunidades quilombolas. A região serrana, de mata fechada e difícil acesso, favorecia a formação de tais agrupamentos. Entre Ubatuba e Parati, sobrevive, até hoje, uma pequena população remanescente: o quilombo de Camburi. Até a década de 1960, a população limítrofe entre os municípios era composta majoritariamente de ameríndios e quilombolas. Com a construção da BR 101 na década de 1970, particularmente seu trecho denominado Rio-Santos, a vida de caça, pesca e coleta, até então típica dos habitantes locais, mudou drasticamente, especialmente com a "derrama" turística e a especulação imobiliária (Martins; Kok, 2015, pp. 154, 155).

entre negros e índios. Todavia, foi maior a integração do que a rejeição. Lutando contra um inimigo comum, logo se viram irmanados na causa, na carne e no sangue. Sempre que o negro foi assimilado entre os índios, percebeu-se a submissão destes para com aquele, até o nível da escravidão, classe oprimida que se torna opressora. Outros tantos foram os casos, quando o negro era alçado à liderança política ou religiosa. Para evitar que somassem forças e por conveniência, o branco procurava levá-los à mútua oposição. Assim, quando havia ódio entre o negro e o índio era, geralmente, causado pelo branco. Eram estes que formavam grupos de ameríndios para rastrear negros fugitivos e, da mesma forma, comitivas de negros para caçar ameríndios. Negros e índios se mesclavam naturalmente nos quilombos, havendo, inclusive, preferência das índias pelo africano, em detrimento dos de sua própria etnia. Mesmo o mais famoso dos quilombos, Palmares, apresentava certo sincretismo com elementos indígenas (Bastide, 1985, p. 114, 129, 131, 132, 136; Freyre, 2008, p. 108). A miscigenação entre negros e índios também pôde ser percebida no Sul do país. Por ocasião da construção da Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande em 1906, o traçado dos trilhos alcançou São João dos Pobres, uma pequena vila constituída, originalmente, de negros. Contudo, por terem se misturado com os xoklengs, poucos resquícios restaram de sua população inicial. Deram origem ao primeiro grupo identificado de cafuzos catarinenses. É nesta ocasião que se juntam a este agrupamento os ex-operários da construção da ferrovia que optaram por se internar no agreste, ao invés de retornar às suas localidades de origem (Thomé, 2007, p. 84).

### VIII.2 Quilombos Suburbanos

É fato que muitos escravos fugidos procuravam estabelecer comunidades independentes relativamente distantes das cidades, mas não a ponto de não poder ter contato com elas. O objetivo era poder comercializar os produtos agrícolas que cultivavam, ainda que clandestinamente, através de pequenos comerciantes, escravos e outros agricultores. Uma peculiaridade das comunidades formadas por escravos fugidos era o fazer alianças com outras camadas sociais, tais como indígenas, comerciantes e agricultores. Assim, como vimos, tais ajuntamentos ficaram conhecidos como quilombos ou mocambos e se espalharam pelo Brasil, mormente nas cercanias de engenhos de açúcar, de minas de ouro e de pedras preciosas, bem como, em lugares mais distantes nos campos e sertões. Uma vez que os mocambos iam aumentando em número, crescia também a repressão, tanto da parte de proprietários que contratavam capitães do mato ou

agregados para capturar os que escapavam, como também por iniciativa estatal, por meio de expedições militares e de leis mais severas (Mattos, 2016, p. 137).

Um fenômeno muito menos conhecido são os quilombos suburbanos que se proliferaram com muita rapidez. Há ainda reminiscência deles nas cidades de Belo Horizonte, Salvador, Porto Alegre, Recife, São Luiz e Rio de Janeiro: "Unidades móveis que se formaram no Brasil oitocentista, principalmente nas grandes cidades escravistas do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, eram espaços de esconderijo para os milhares dos fugidos noticiados na imprensa diariamente" (Gomes, 2015, pp. 16, 17). Na Tijuca, sabia-se da existência de vários quilombos, a ponto de, em 1814, ser conhecida como a "serra dos pretos forros". As regiões periféricas de Inhaúma, Irajá e Jacarepaguá, destacando-se a região da Lagoa depois denominada Rodrigo de Freitas, eram conhecidas como locais de diversos pequenos mocambos, caracteristicamente móveis. Devido à proximidade das cidades, negociavam as colheitas de suas roças e a coleta de frutas com pequenos comerciantes, viajantes e outros escravos. No Rio Grande, na terceira década do século XIX, os habitantes de quilombos da ilha dos Marinheiros foram acusados de pequenos roubos, bem como, de trabalharem para lavradores locais e de venderem produtos. Mais para frente, em 1879, houve denúncias de que quilombolas rondavam o centro da cidade, sendo citadas as ruas Direita, da Igreja e do Arvoredo. Em Belém do Pará, o mesmo acontecia nos bairros da Campina, Umarizal, Utinga e Pedreira (Gomes, 2015, p. 17).

> Os quilombos suburbanos de Salvador – na Bahia – foram os mais famosos desde o século XVIII, comunicando-se com escravos que trabalhavam ao ganho. Com semelhantes conexões, especialmente envolvendo quitandeiras, foram denunciados os ajuntamentos de fugitivos que se formaram nos arrabaldes da cidade de São Paulo, alcançando as áreas do Bexiga e de Santana. Já nos subúrbios do Recife, tal movimentação teve nome e líder, com o quilombo do Catucá comandado por Malunguinho, como era chamado seu temido chefe. Em São Luís, no Maranhão, os ajuntamentos suburbanos se concentravam na área do Bacanga, entre os quais o *quilombo da Sumaumeira*, que contou com o apoio de abolicionistas no final do século XIX (Gomes, 2015, p. 17).

Por causa da maior expressão dos grandes quilombos, deu-se pouca importância ao estudo dos pequenos mocambos, incrustrados geralmente nos morros e encostas das cidades escravistas. Tinham suas peculiaridades. Eles eram extremamente "voláteis" surgindo e desaparecendo rapidamente. Poderiam ser o agrupamento momentâneo de escravos recém-fugidos, dos quais ainda se ouvia a reclamação de seus donos. Era comum saber da existência dos pequenos mocambos na imprensa que os noticiava com frequência

e através de viajantes que testemunhavam encontro com os escravos. Assim: "Talvez pela invisibilidade, mobilidade, escassas informações e fontes mais sistemáticas, ou por sua suposta capacidade de destruir ou resistir ao sistema escravista, são poucas as abordagens sobre os quilombos nas ambiências urbanas". É possível reconhecer os quilombos em áreas urbanas como uma espécie de "válvula de escape", como sugere Donald Ramos, "descargas" da pressão social causada pelo sistema escravista que acabavam por evitar males maiores, como revoltas de grande vulto ou a séria ameaça ao próprio sistema. Aparentemente, os mocambos citadinos e da periferia das grandes cidades estavam ligados, também, aos ajuntamentos de escravos, libertos, africanos e crioulos, comuns naqueles ambientes para a prática do batuque, calundus e capoeiras, que serviam como ocasião propícia para a articulação e a formação de comunidades quilombolas (Gomes, 2015, p. 18).

Mocambos passaram a fazer parte das sombras da paisagem brasileira:

> A face camponesa quilombola se ampliava e se articulava diferentemente em regiões, contextos e períodos diversos. Embora sejam esparsas as fontes detalhadas sobre a vida interna nos quilombos, certos indícios apontam para excedentes econômicos que os favoreciam em trocas mercantis. Além disso, a prática dos saques a fazendas e povoados funcionava como complemento. No Nordeste colonial tanto se plantava batata-doce, banana e cana-de-açúcar como houve época em que os quilombolas saqueavam fazendas vizinhas, cobrando uma espécie de tributo. No Rio Grande do Sul, no quilombo da ilha Barba Negra, foram encontradas muitas lavouras de feijão e milho. Em Minas Gerais, no século XVIII, existem evidências de agricultura, saques e mineração na economia dos quilombos. Numa expedição contra os quilombolas no Paranaíba, foram encontradas abundantes lavouras de alimentos. Em outra ocasião, em Pitangui, descobriram roças de milho, feijão e algodão, além de muitas frutas. Quando de um ataque a dois grandes quilombos, na região de Campo Grande, revelou-se haver neles grandes roças e muitos mantimentos estocados (Gomes, 2015, p. 23).

### VIII.3 Defesas

Os habitantes dos quilombos, viam-se sempre premidos pela necessidade de criar verdadeiras estratégias e meios de defesa, a fim de, se não evitar, adiar ao máximo a derrocada da comunidade. Dessa forma, como sempre havia entre eles integrantes que conheciam muito bem a região, procuravam estabelecer caminhos alternativos e rotas de fuga, que ocultavam na floresta. Inteligentemente negavam o combate direto, se fosse o caso de estarem em menor número. No entanto, os quilombos apresentavam-se, geralmente, bem guarnecidos pelo uso de cercas, paliçadas e fossos, dificultando o mais

que podiam, o acesso ao interior da vila. Tão importante quanto a defesa física do local era o serviço de inteligência que mantinham, que trazia sempre informações atualizadas dos planos de ataque das autoridades. Por fim, havia também uma rede de ressuprimento de tudo o que era vital à sobrevivência da comunidade, geralmente pelo aliciamento de alguns pequenos comerciantes e fazendeiros (Fiabani, 2012, p. 24).

### VIII.4 Modelo Social Africano

Os quilombos eram sociedades estruturadas em normas e práticas próprias e específicas, que, não raro, refletiam o modelo social que viviam na África. Dessa forma, mostravam grande criatividade na viabilização de sua subsistência. Como sobrevivências do continente africano, as técnicas e a experiência do trabalho no campo eram somadas, isto é, enriquecidas no próprio convívio com negros das muitas culturas africanas que foram transplantadas para o Brasil. Na África o trabalho nos campos se dava por meio de unidades familiares, que também poderiam atuar associadas a outras para a utilização de técnicas que favoreciam uma produção mais extensiva e até itinerante. Segundo as condições geográficas e geológicas do local onde havia sido construído o mocambo, agricultavam, mineravam e fundiam, praticavam saques, coletavam, e até mesmo, efetuavam trocas comerciais com a própria sociedade que os escravizou. Pode-se notar que se valiam de todos os meios para garantir a sobrevivência e a permanência da vida em liberdade (Fiabani2012, p. 25).

O conteúdo dos quilombos brasileiros é uma cópia do afro-banto, reconstruído aqui pelos fugidos como modelo de resistência à escravidão, a implantação de uma nova estrutura política alternativa, à qual se aglomeravam os oprimidos:

> Graças às pesquisas recentes concluídas e em andamento, foram descobertos em todas as regiões do Brasil os sítios dos quilombolas resultantes desse grande movimento organizado de “fuga”. De acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares (www.palmares.gov.br) foram levantadas cerca de 743 comunidades remanescentes de quilombos em todo o Brasil, das quais apenas 178 foram formalmente registradas e, destas, apenas 70 teriam o título da terra regularizado. No entanto, o Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (Ciga), da Universidade de Brasília, informa ter catalogado 2.228 comunidades quilombolas, que abrigam uma população de 2,5 milhões de pessoas. De todos esses quilombos, o de Palmares, situado no atual Estado de Alagoas, é considerado o mais importante, tanto pelo tamanho e quantidade populacional como pela duração de sua existência (Munanga, 2009, p. 93).

## VIII.5 Repressão

Uma comunidade de negros livres nunca foi aceita pela sociedade escravista. Isso era claramente percebido por não medir esforços para aniquilar todo e qualquer quilombo que tentasse se estabelecer. Assim, sempre que um mocambo assumia proporções "preocupantes", logo se organizava um pequeno exército para o erradicar. Conquanto a sociedade colonial fosse fortemente fundada nos lucros, é interessante reparar que muito dinheiro foi gasto para a eliminação dos quilombos. A preocupação com o inimigo "interno" à colônia portuguesa parece que era algo constante. A escravidão era prática visceral à própria formação da sociedade brasileira. Não devemos nos esquecer que: "O Brasil foi a última nação americana a acabar com a escravidão colonial, em 13 de maio de 1888. Nem mesmo a pressão externa, associada à vontade de setores emancipacionistas ou abolicionistas da sociedade brasileira foram suficientes para colocar um ponto final no cativeiro antes daquela data extrema" (Fiabani, 2012, pp. 25, 26).

### VIII.5.1 Delação Premiada

A melhor forma de reprimir uma rebelião era, na verdade, desbaratá-la antes mesmo que começasse. Por isso, eram grandes os incentivos a delações. Outros fatores que contribuíam para a delação eram o apego ao senhor ou o simples desejo de conquistar sua simpatia, bem como, objetivos mais utilitaristas, como obter vantagens em forma de prêmios, ou até mesmo, a própria liberdade. Além do risco da "traição", os escravos viam-se pressionados pela rápida repressão policial que punha imediato fim às rebeliões. Somava-se a isso as penas severas às quais os líderes eram sentenciados, o que diminuía sensivelmente a hipótese do sucesso. É exatamente por esse motivo que as grandes revoltas de escravos, indiscutivelmente o maior medo das regiões onde o número de escravos era superior à população livre, foram raras nas zonas de cultivo de café. Nesses lugares, predominaram os movimentos de pequena expressão e de âmbito local, sendo escassas as ocorrências de insurreições de grande vulto, como aquela que trouxe pânico em 1838 à região de Vassouras, ocasião em que foi necessário o uso das forças de Caxias para a sufocar. Dessa forma: "Nas zonas cafeeiras, a revolta contra a escravidão exteriorizava-se mais frequentemente nos crimes, nas fugas e nos pequenos quilombos" (Costa, 2010, p. 348).

**VIII.6 Motivações religiosas**

É possível, segundo concluem estudos recentes, que algumas fugas de escravos ameríndios e africanos foram também ensejadas por crenças em movimentos milenaristas, conhecidos como "Santidades", especialmente na segunda metade do século XVI. Outro fator que contribuiu muito para o aumento das evasões e, especialmente, o aumento dos quilombos, foram os conflitos que ocorreram no período colonial.

Digno de nota é que algumas das mais conhecidas revoltas de escravos no Nordeste tiveram o estímulo religioso como origem. As instabilidades vistas em Alagoas e na Bahia tinham como causa os negros islamizados. Nesses estados, ficaram famosas as revoltas dos malês em 1815 e 1835. As escolas e templos criados por negros livres, mas frequentados por escravos, era o lugar de articulação dos movimentos:

> Concentravam-se eles na Bahia, para onde haviam ido em grande número até 1815 pelo menos, quando, em virtude das disposições assumidas em tratado com a Inglaterra, ficou proibido o tráfico ao norte do equador, interditando-se toda a região da Costa da Mina, de onde eles provinham. Apesar das restrições, os traficantes encontraram meios para frequentar aquelas áreas e negros islamizados continuaram a chegar, embora em número cada vez menor. Com o passar do tempo, abandonou-se a Costa da Mina em favor de outras áreas (Costa, 2010, p. 348).

Na opinião de Emília Viotti, há enorme dificuldade em se reconhecer quais as revoltas de cunho religioso que se deram entre os escravos nas regiões cafeeiras de São Paulo. É possível, apenas, saber que foram escassas. Como já citamos, foi registrada no município de Vassouras uma rebelião envolvendo cerca de trezentos cativos, cuja maioria era haussás. Seu líder era conhecido como o preto Manoel Congo e acabou por ser violentamente sufocada pelas tropas do governo. As penas foram igualmente severas: o líder foi condenado à forca e os demais receberam 650 açoites, além da obrigação de usar gargalheira com haste pelo período ininterrupto de três anos. A questão a ser destacada é que para alguns, aparentemente, tratou-se de movimento religioso. Os que advogam essa hipótese associam necessariamente a hierarquia que estruturava a revolta, com aquela estrutura fortemente hierarquizada que caracteriza alguns seguimentos religiosos (Costa, 2010, p. 349).

Geralmente o ser humano busca na religião a concretização de seus anseios sociais. Dessa forma, geralmente buscar se converter à expressão religiosa que melhor lhe convier. Novamente, encontramos na Inglaterra e em Demerara bom paralelo. A

Inglaterra setecentista era um Império em mutação. Vários interesses econômicos e o abalo das antigas convicções provocavam divisões entre os governantes, bem como, dividia a população, resultando alguma desestabilização social (Costa, 1998, p. 17). Em contexto como este, a pregação mais "evangélica" dos protestantes desalinhados com a Igreja Anglicana, isto é, não comprometidos especialmente com os interesses das classes dominantes, foi claramente aceita pelo povo inglês que pretendia algumas mudanças sociais. Esse "desalinhamento" era entendido pelas colônias como um apoio à subversão:

> É fácil compreender o apelo exercido por metodistas e outras seitas evangélicas não conformistas sobre a população de trabalhadores na Inglaterra durante os anos da guerra, repressão e mudanças econômicas. Eles devem ter ajudado os operários a afastar suas ansiedades, preservar o radicalismo sob formas 'aceitáveis' e defender-se de forças destrutivas do mercado. Devem ter ajudado os operários a defender-se e a proteger suas famílias – por intermédio de educação, autodisciplina, economia e sobriedade – do desemprego, da fome, da embriaguez e a da prostituição. Às mulheres, os evangélicos ofereciam um meio de manter suas famílias unidas, com maridos e filhos longe da taberna e das muitas 'seduções' da cidade. Os evangélicos devem ter ajudado as pessoas a preservar o senso de dignidade e valor num mundo onde a humilhação era a experiência quotidiana. Devem ter dado aos que se sentiam impotentes um sentido de força pessoal e aos que se desesperavam, esperança. Para os trabalhadores migrantes – numerosos na Inglaterra naquele momento – as igrejas evangélicas não conformistas devem ter oferecido uma comunidade e apoio num mundo estranho e hostil. Os não conformistas desafiaram a Igreja Anglicana e (implícita ou explicitamente) o poder e a autoridade por ela representados. Assim, quando homens como Smith iam para outras partes do mundo, levavam consigo uma mensagem de liberdade, igualdade e fraternidade e um sentido de justiça que podiam facilmente voltar-se contra a ordem estabelecida. Isso seria particularmente verdadeiro nas sociedades escravistas, onde a ética implícita nesse novo cristianismo evangélico parecia não só deslocada, mas profundamente subversiva. Não admira que a maioria dos proprietários de terras se opusesse aos missionários evangélicos e os considerasse mais uma ameaça do que um instrumento de controle social. Mas até mesmo na Inglaterra, para muitas pessoas habituadas aos instrumentos tradicionais de controle social e a uma ética de hierarquias e patronato, os dissidentes evangélicos estavam subvertendo a 'ordem' social (Costa, 1998, p. 30).

## VIII.7 Mocambos no Grão-Pará e no Maranhão

O contingente de africanos levados para o Maranhão e o Grão-Pará foi pequeno, se comparado a outras partes do Brasil. No entanto, desde o final do século XVII já se encontravam escravos por lá: "Os escravos africanos e indígenas eram empregados na produção de açúcar, algodão, tabaco, café, cacau e no extrativismo de urucum, âmbar,

baunilha, salsaparrilha e piaçava, destinados ao comércio local". Nessa região do país, observou-se que os quilombos foram estabelecidos especialmente nas áreas de fronteira. Dessa maneira, mantinham contato com outros grupos sociais, que incluíam outros escravos, outros quilombos e mesmo os estrangeiros da Guiana que praticavam o comércio. Os indígenas também eram aliados. Fato curioso é que quando fugiam de seus aldeamentos, procuravam socorro nos quilombos, com o objetivo de formar seus próprios mocambos. Ladeados como escravos nas fortificações erguidas nas áreas lindeiras, negros e índios se "misturaram" em várias alianças. A mesma vida quotidiana levou-os também a casamentos interétnicos, vitais para a implementação dos mocambos, uma vez que era o índio que detinha o conhecimento das matas para onde se desejava fugir (Mattos, 2016, p. 138).

No transcorrer dos séculos XVIII, XIX e XX, foram organizados diversos mocambos que se valiam de bem-estruturada rede socioeconômica, que articulava fazendeiros, ameríndios, roceiros, garimpeiros e outros setores da vida rural. Era, junto com o Nordeste açucareiro da Bahia e de Pernambuco, um dos mais importantes polos agroexportadores, principalmente de arroz e algodão. O tráfico de escravos para a região se intensificou sensivelmente no final do século XVIII, ensejando a entrada de cerca de 40 mil africanos nas primeiras décadas do século XIX. Assim, não tardaram a surgir os mocambos. A região limítrofe entre o Pará e o Maranhão, como a área do Turiaçu e do Gurupi, foi verdadeiro empório de escravos fugidos (Gomes, 2015, p. 109).

No Grão-Pará, os mocambos foram se espalhando rapidamente, tornando-se grande preocupação das autoridades. Os governantes faziam de tudo para deter seu avanço, organizando especialmente expedições para os atacar. Todavia, a mata cerrada era verdadeira muralha verde contra as investidas dos brancos. Isso aliado ainda às estratégias quilombolas de proteção, tornava quase impossível não apenas extirpar as comunidades que já havia, como evitar o surgimento de outras. Por ser áreas de fronteira entre países, as autoridades se preocupavam ainda mais, desconfiadas de algum interesse estrangeiro. A proximidade da fronteira também fazia com que informações de levantes ocorridos em outros países chegassem rapidamente, estimulando revoltas semelhantes. Um claro exemplo foi a que ocorreu em São Domingos, na Guiana Francesa. Segundo Regiane Augusto de Mattos: "Na Amazônia, no século XIX, houve rumores do contato entre os negros dos mocambos e os revoltosos de Demerara, na Guiana Inglesa (Mattos,

2016, p. 138). Tal fato ratifica as exemplificações que temos feito baseadas nos problemas enfrentados naquela possessão inglesa.

**VIII.8 Mocambos no Rio de Janeiro**

As regiões cafeeiras do Vale do Paraíba fluminense e do Recôncavo da Guanabara foram preferenciais para o estabelecimento de mocambos no estado do Rio de Janeiro, fenômeno observado especialmente entre os séculos XVII e XVIII. As ações dos quilombolas incluíam roubos e saques em grupo. Eram apoiados por outros escravos, bem como, por fazendeiros que os recebiam em suas terras em troca de mão-de-obra. Como comumente ocorria em outros cantos do país, ali também mantinham contato com taberneiros e pequenos comerciantes com quem praticavam escambo, trocando o excedente das roças por outros gêneros de consumo que não tinham. Também eram importantes fontes de informação para os escravos negros, trazendo-lhes notícias quanto a qualquer movimentação repressiva planejada pelas autoridades. Ligada a isso estava também a presença de quilombolas nas tavernas, especialmente à noite e aos domingos e feriados, quando realizavam reuniões com batuque juntamente com os escravos já dispensados da lide diária (Mattos, 2016, pp. 138, 139).

Como claro fenômeno de adaptação social, no século XIX os quilombos da região de Iguaçu tornaram-se talvez os maiores fornecedores de lenha para a cidade do Rio de Janeiro. Novamente, eram os pequenos comerciantes e taberneiros, mas também escravos que cultivavam suas próprias roças nas fazendas e escravos citadinos, que funcionavam como “atravessadores” (Mattos, 2016, p. 139).

Aproximadamente em 1730, o Bacaxá, mocambo que existia próximo ao Recôncavo da Guanabara. Este era, na verdade, uma área de engenhos de açúcar e aguardente e onde a pecuária era comum. O citado quilombo agrupava cerca de cem escravos fugitivos, e rapidamente tornou-se alvo de repressão pelo governo. O local que se estabeleceu ficava às margens do rio Bacaxá, em Saquarema, próximo à Cabo Frio. Posicionava-se no agreste, região de povoamento esparso e de presença de escravos nas fazendas. Quando as notícias da existência do quilombo tomaram vulto em 1730, foi organizada uma expedição repressiva: “Denúncias anteriores falavam de saques em fazendas e assassinatos realizados por grupos de mais de cinquenta negros armados com arcos, flechas e armas”. Diziam que os quilombos ali já eram antigos, inclusive dispondo de casas e roças. Havia também quem reportasse existir um “quilombo velho”, de ocupação bem antiga e de um “quilombo novo”, estabelecido havia pouco. O governador

da capitania do Rio de Janeiro autorizou a destruição daqueles povoamentos, o que fizeram cabalmente as tropas oriundas das vilas de Maricá, Saquarema e Santo Antonio de Sá (Gomes, 2015, pp. 95, 96).

Outro quilombo era o Curukango, localizado a nordeste de Macaé. Era liderado por um moçambique. Concentrava cerca de duzentas pessoas que plantavam feijão e milho para subsistência. Na região norte do Rio de Janeiro, para os lados de Campos de Goitacazes, há informações da presença de quilombos já em fins do século XVII. Fala-se que seus integrantes praticavam roubos e sequestro de escravas nas fazendas. Todavia, foram nos séculos XVIII e XIX onde mais se viu a formação de tais comunidades, uma vez incrementado substancialmente o comércio de escravos, devido à expansão do cultivo do café no Vale do Paraíba fluminense (Mattos, 2016, pp. 139, 140). Segue tabela dos Quilombos no Rio de Janeiro (capitania e província), séculos XVII, XVIII e XIX.

| NOME/DENOMINAÇÃO | DATA |
|---|---|
| Bacaxá | 1729 |
| Barra do São João | 1824 |
| Cabo Frio | 1805, 1809 |
| Campo Grande | 1779 |
| Campos dos Goitacazes | 1751, 1769, 1792, 1807 |
| Carukango | 1831 |
| Cubango | 1764 |
| Iguaçu | 1859-1880 |
| Inhomirim | 1818 |
| Loanda | 1878-1880 |
| Macacu | 1711-12, 1724, 1759, 1806, 1809, 1813 |
| Macaé | 1870, 1876 |
| Macaé (Curukango) | 1750 |
| Magé | 1808, 1809, 1818, 1825 |
| Manoel Congo | 1838 |
| Marambaia | 1870 |
| Maricá | 1814 |
| Matas do Rio Guandu | 1691 |
| Morro do Coco | 1885 |
| Muriaé | 1807 |
| Niterói e Parati | 1763 |
| Parati | 1813 |
| Pati dos Alferes | 1808 |
| Pendotiba | 1764 |
| Petrópolis | 1854 |
| Recôncavo da Guanabara | 1699 |
| Resende | 1809, 1880 |
| Rio Deitado | 1870 |
| Santa Cruz | 1691, 1779 |
| Santa Tereza | 1811 |
| Santo Antônio de Sá | 1711-12, 1761, 1818 |
| São João de Icaraí | 1713 |

| | |
|---|---|
| Saquarema | 1729 |
| Serra do Picu | 1885 |
| Serra dos Órgãos | 1625, 1645-50, 1669, 1770 |
| Sertão Carioca | 1659 |
| Suruí | 1818 |
| Tacoara | 1762 |
| Tijuca | 1795 |
| Titioca | 1764 |
| Travessão | 1879-1883 |
| Vila Nova | 1813 |

**VIII.9 Mocambos em São Paulo**

Sabe-se que desde o século XVIII houve mocambos em São Paulo, mormente nas cercanias da cidade. Logo despertou a atenção e a preocupação das autoridades que enveredaram pelo caminho da repressão. Assim ordenou o rei de Portugal em 1741:

> todos os negros, que forem achados em quilombos, estando neles voluntariamente, se lhes ponha com fogo, uma marca em uma espádua com a letra F – que para este efeito haverá nas Câmaras, e se quando se for executar esta pena for achado já com a mesma marca, se lhe cortará um orelha, tudo por simples mandado do Juiz de Fora, ou Ordinário da terra, ou do Ouvidor da Câmara, sem processo, algum, e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo for trazido antes de entrar para a cadeia [...] (Apud Mattos, 2016, p. 140).

Na capitania de São Paulo, notícias sobre quilombos são ouvidas já a partir do final do século XVII. Dessa forma, diversas câmaras paulistas, como Vila Real, Cubatão, Ubatuba, Itapetininga e Santos, determinavam ações de capitães do Mato para reprimir quilombolas (Gomes, 2015, p. 97).

Um mocambo que surpreendeu por seu tamanho estava em Mogi-Guaçu, interior de São Paulo, no século XVIII. Tanto as autoridades locais como capitães do mato se uniram para alcançar sua queda. Quando finalmente foi derrotado, percebeu-se que havia nele cerca de noventa casas, as quais abrigavam aproximadamente trezentas pessoas. Ali também existiam uma forja de ferreiro e vários ranchos. Praticavam agricultura de subsistência e trocavam seus excedentes, além de realizar roubos e saquear fazendas. Foram encontrados quilombos também em Porto Feliz, Campinas, Itu, Sorocaba e nas cercanias da cidade de São Paulo. Porém: “com a expansão das lavouras de açúcar e, mais tarde, de café, os mocambos foram sendo empurrados cada vez mais para o interior de

São Paulo, e em direção ao Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais" (Mattos, 2016, p. 140; Gomes, 2015, p. 97).

**VIII.10 Mocambos em Minas e Goiás**

Na passagem do século XVIII para o XIX, aparentemente, para fugir da repressão, houve uma migração de quilombolas da região que compreende Piracicaba, Sorocaba e Tietê, para áreas mais interiores, nas províncias de Minas Gerais e Goiás. Isso ensejou a concentração de vários grupos de fugitivos e originou uma espécie de quilombos "volantes", com menos pessoas e caracterizado pela itinerância, que coexistia com mocambos tradicionais fixos e de maior população. Também se viu migrações desta área para locais ainda mais afastados, muitos deles áreas indígenas (Gomes, 2015, pp. 97. 98).

As áreas dedicadas à mineração de Vila Rica, Sabará, Mariana, Tijuco, São João Del Rey, Diamantina, Rio das Mortes, Campo Grande, dentre outras, concentrou mais de cem quilombos no século XVIII. Apenas em Campo Grande, uma expedição encontrou ao menos oito no ano de 1769, destruindo alguns deles. A maioria dos mocambos dedicavam-se quase que exclusivamente à agricultura, mas alguns também "produziam farinha, teciam roupas, faziam o beneficiamento do couro e confeccionavam objetos de ferro, como armas, utensílios para caça e ferramentas". Essas comunidades tinham a árdua tarefa de encontrar o equilíbrio entra uma boa defesa, mas sem isolamento. Um lugar de difícil acesso era preferido, encostas de montanhas, por exemplo, mas relativamente próximo a estradas e limítrofes às cidades. Então planejavam a proteção do lugar, cavando fossos, saídas com estrepes, bem como trincheiras e guaritas. O objetivo era o combate, mas também a retirada estratégica ante desastre iminente (Mattos, 2016, pp. 140, 141).

Foi constatada em 1993 a presença de 2 a 4 mil negros, habitando uma área de 2,02 mil quilômetros quadrados, em região montanhosa nas cercanias de Cavalcante, estado de Goiás, organizados em 41 comunidades. Eram descendentes dos moradores do quilombo Kalunga, provavelmente estabelecido ali ainda antes da expulsão dos jesuítas em 1759. O nome mostra que eram escravos fugidos trazidos ao Brasil da África Central, para trabalhar nas minas de ouro que havia na região naquela época (Karash, 2015, pp. 127, 129).

## VIII.11 Mocambos da Bahia

As capitanias de Minas Gerais e Bahia foram recordistas no número de quilombos, especialmente por causa de suas características de área de plantation açucareira e mineração, o que exigiu a importação de milhares de africanos pela via do tráfico atlântico. Tamanho contingente de escravos resultou em incontáveis fugas, e o estabelecimento de diversos quilombos (Gomes, 2015, p. 98).

Dos vários mocambos que surgiram na Bahia, o mais conhecido foi o Buraco do Tatu, próximo a Salvador. Acredita-se que foi edificado em meados do século XVIII. Além da agricultura que era básica para a sobrevivência, os fugidos que se aquartelaram ali efetuavam ataques a fazendas. Uma expedição militar pôs fim a esse quilombo em 1763, matando alguns dos seus integrantes e aprisionando outros. Outros meios, além dos quilombos, foram usados como estratégia de resistência pelos escravos baianos. Por exemplo, em 1789, escravos rebelados no engenho Santana em Ilhéus, assassinaram o mestre de açúcar e evadiram-se para a floresta. No entanto, ao invés de estabelecerem-se em comunidade, elaboraram um "Tratado de Paz", onde exigiam condições de trabalho mais condizentes, o estabelecimento de dois dias de folga por semana, autorização para cultivar lavoura própria e comercializar excedentes e a realização de festas. Curiosamente, o documento faz questão de "discriminar" a procedência dos revoltosos. Eles eram crioulos e faziam questão de deixar claro que não eram o que chamavam de "pretos minas", ou seja, os africanos. Contudo, não houve "conversa". No ano seguinte foram duramente reprimidos, seu líder preso e seus seguidores desbaratados. Muitos dos descendentes dos revoltosos dessa ocasião promoveram vários levantes em 1820, mas, desta vez, organizaram quilombos na mata: "construíram cabanas, teares, depósitos de sal, produziram peixe seco e farinha de mandioca, e dedicavam-se à produção de café, cana e algodão" (Mattos, 206, p. 142).

## VIII.12 Mocambos em Pernambuco

Em Pernambuco, o auge do comércio de escravos se deu entre o final do século XVIII e o início do século XIX, coincidindo com o fato do algodão tornar-se produto de exportação. Dos vários quilombos que surgiram na época, destaca-se o de Catucá, conhecido também como Malunguinho. Surgiu por volta de 1817, nos arredores de Recife. Digno de nota é que se trata de uma comunidade que promoveu grande resistência. Caiu apenas no final da década de 1830: "foi organizado, especialmente por escravos africanos malungos, isto é, que tinham feito a viagem da África no mesmo navio, e por

crioulos, indígenas, pardos e brancos. Malunguinho era também o nome do principal líder do quilombo de Catucá. Valentim e Manoel Gabão eram os outros líderes" (Mattos, 2016, p. 143).

**VIII.13 Quilombo dos Palmares**

Indiscutivelmente o mais famoso dos quilombos brasileiros foi também um dos maiores que já existiu no Brasil, bem como, um dos mais longevos. Datando do século XVII, era composto, em sua maioria, por africanos trazidos da região centro-ocidental do seu continente de origem. Localizava-se na Zona da Mata de Alagoas, a aproximadamente setenta quilômetros do litoral. Havia uma aldeia central de grandes proporções na Serra da Barriga, região que se estendia desde o Rio São Francisco, em Alagoas, até os arredores do cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 68). Ali vivia uma população de seis mil pessoas. Tratava-se de uma ordem social bem organizada:

> Em Palmares, havia uma complexa estrutura de organização, com ruas, casas, muros, capelas, oficinas de fundição, produção de cerâmicas e utensílios em madeira, lavouras de feijão, milho, mandioca e cana-de-açúcar. Era formado por várias aldeias, com seus respectivos chefes. Todas as aldeias eram comandadas por uma comunidade principal, onde ficava o líder do quilombo (Mattos, 2016, p. 144).

Para Gilberto Freyre, o modelo social de vida e trabalho neste mocambo era "quase socialista" (Freyre, 2006, p, 148). O grande líder do quilombo era Ganga Zumba, que governou entre 1645 e 1678. Desde 1612 os portugueses tentavam, sem sucesso, acabar com a comunidade. A estrutura política reflete o modelo organizacional banto, o que corrobora o fato de ser liderada por bantos e seus descendentes, bem como, os nomes do próprio quilombo e dos seus principais líderes: Ganga Zumba e Zumbi, "que significariam feiticeiro, imortal (Ganga de Nganga, em diversas línguas bantu; e Zumba, em kikongo, imortalidade; e Zumbi, de Nzumbi ou Nzambi, significaria espírito ou deus em várias línguas bantu)" (Munanga, 2009, p. 93).

O quilombo dos Palmares repeliu mais de trinta e cinco expedições por todo o século XVII enviadas contra eles, comandadas por portugueses e holandeses. Foi em 1678 que o seu líder, Ganga Zumba, buscou um acordo com Aires de Souza e Castro que garantisse a posse da terra em Cucaú – uma região ao norte de Alagoas – e a plena liberdade dos quilombolas. Uma vez celebrado o acordo, não foi a paz seu resultado.

Alguns integrantes do movimento não o aceitaram. Zumbi, líder dos opositores, assassinou Ganga Zumba. O acordo acabou não sendo respeitado pelo governo, que reescravizou os quilombolas que se dirigiram para Cucaú. Dessa forma, Zumbi assumiu a liderança do quilombo. Palmares só foi destruído em 1694, depois de várias tentativas. Foi o bandeirante paulista Domingos Jorge Velho quem foi comissionado especialmente para o feito. A queda de Palmares causou a morte de duzentos quilombolas e a venda de outros quinhentos para outras capitanias. Zumbi, junto com alguns apoiadores, conseguiram escapar, mas logo o líder foi preso em 20 de novembro de 1695. Tendo sido condenado à morte, foi decapitado e sua cabeça virou "atração", sendo exposta publicamente (Mattos, 2016, p. 144).

Após quase um século de existência, finalmente caiu o gigante. Foram dois anos de luta que fez findar a república palmerina.

## IX. EXCURSO SOBRE A ESCRAVIDÃO

É importante considerar que nem sempre o homem submetido ao trabalho pela força é "classificado" como um escravo. No dizer de Adelmir Fiabani, apenas quando o trabalhador é visto como mercadoria é que uma sociedade pode ser reconhecida como "escravista": "quando seu proprietário pode decidir onde, como e quando empregar seu trabalho; quando, ao menos em teoria, a totalidade do produto do trabalho do cativo pertence ao amo e, finalmente, quando o *status* servil e vitalício é hereditário" (Fiabani, 2012, p. 15).

Acredita-se que a escravidão faz parte da vida humana há muito, por volta de cinco mil anos, bom tempo antes de ser implantada na América. Nas grandes civilizações da antiguidade, como por exemplo na Mesopotâmia e no Egito, já era encontrada a sujeição do próximo visando a exploração de sua mão de obra. Dessa forma, obrigava-o a produzir mais do que precisava para seu próprio consumo, a fim de fornecer excedentes àqueles que os dominavam. No entanto, não é certo definir tais sociedades como "escravistas", uma vez que o trabalho não era baseado mormente na mão-de-obra cativa, havendo outras formas de produção (Fiabani, 2012, pp. 14, 15).

Pode-se dizer que a escravidão se originou por um processo "espontâneo", o que faz com que alguns estudiosos a considerem como algo natural, que se processou de forma muito diferente daquele visto na época colonial, fruto da Era dos Descobrimentos, o resultado súbito de atos planejados e deliberados, fatores que claramente mostram o

homem modelando, de maneira "anormal", sua própria história. A antiga Atenas é um bom exemplo de sociedade escravista da antiguidade. Ali trabalhadores cativos labutavam ladeados dos próprios proprietários, bem como, de homens livres. Esse modelo de produção ficou conhecido como "escravismo patriarcal", sociedades "em que dominava a produção de subsistência, a economia mercantil simples; em que os mais hábeis cativos acumulavam pecúlios, compravam a liberdade, abriam negócios e oficinas, muitas vezes em associação com livres" (Fiabani, 2012, p. 16).

É importante diferenciar a escravidão patriarcal da escravidão doméstica. Nesta, os escravizados geralmente conviviam com o seu senhor sob o mesmo teto, servindo-o no serviço direto e pessoal. Esses escravos são incluídos na esfera de consumo. No caso da escravidão patriarcal, vê-se ligada sempre à produção, mesmo quando esta é relativa a bens de uso da própria unidade econômica. Em outras palavras, a exploração da mão-de-obra objetivava sempre a produção de renda natural (Fiabani, 2012, p. 17).

Na Antiguidade, os escravos nasciam nessa condição, paridos por escravas, ou tinham origem nos diversos lugares do mundo mediterrâneo, bem como, na Europa continental. Jamais foram associados à cor da pele ou raça específica, muito diferente da escravidão que se viu nas colônias quinhentistas em diante, nas quais, depois da tentativa de escravizar os naturais da terra, optou-se por comprar trabalhadores escravos exclusivamente do continente africano. No entanto, o que se praticava em Roma no último par de séculos da República e no início do Império, foi o ápice da produção escravista conforme vista na antiguidade. Fato curioso é que, após esse auge, seguiu-se sua completa derrocada. Quando estava em alta: "Nesses momentos, dominou o modo de produção escravista pequeno-mercantil, ou seja, a unidade agrícola escravista que produzia para o mercado e atendia as suas necessidades de consumo". A falência do modelo escravista deveu-se à impossibilidade de suprir uma crescente produção mercantil, dando lugar ao colonato, quando o trabalhador se tornava, agora, um servo feudal (Fiabani, 2012, p. 17; Maestri, 1994, p. 8).

Certamente, o fato de se manifestar de forma diferente daquela que conhecemos na colonização da América, a escravidão dos tempos da antiguidade também manifestava suas formas de resistência. Algumas delas foram: "roubo, fuga, banditismo, insurreição atos de sangue, resistência ao trabalho". Era comum os fugitivos organizarem-se em tática de guerrilha, refugiando-se em montes e praticando ataques pontuais como um bando de salteadores, prejudicando, dessa maneira, a produção escravista. No entanto, embora a semelhança geral, é possível perceber profundas diferenças entre o modelo antigo e o

colonial. No primeiro, que pode ser chamado de "clássico", não ocorria em sociedade inclinada a movimentos abolicionistas. O cativo poderia até mesmo questionar e não aceitar sua própria escravidão, mas jamais se levantaria contra a assimilação da escravidão como modelo legítimo de "trabalho" na sociedade. Colocando isso de outra forma, o escravo não era contra a escravidão. Possivelmente: "Apenas o advento do capitalismo e o forte desenvolvimento das forças produtivas materiais permitiram aos homens alcançarem a compreensão da possibilidade e do direito à liberdade civil plena" (Fiabani, 2012, p. 18).

Devemos considerar que a escravidão na antiga sociedade greco-romana não aconteceu por decreto, resultado de pressões abolicionistas. Nunca houve lei que proibisse a sujeição do próximo ao trabalho forçado. Sabe-se que, ainda no século V d.C., era grande o número de indivíduos sujeitos à servidão. Era vista como uma forma secundária de produção, espécie de escravidão remanescente que persistiu até a Idade Média na Europa. No entanto, a escravidão, havia muito, não era mais uma base social, suplantada pelo trabalho campesino da servidão feudal (Maestri, 1994, p. 7; Fiabani, 2012, p. 18).

No escravismo clássico, a *villa* tinha como principal produto a viticultura e a oleicultura. A sua produção exigia trabalhos intensos por parte dos cativos apenas alguns meses por ano. A exploração da mão-de-obra escrava era limitada pelo tipo de mercadoria que se pretendia produzir e o espaço que a *villa* dispunha para o cultivo. A vida do cativo nesse modelo de exploração era difícil e monótona, porém melhor do que aquela que sofreria o escravo americano, um milênio depois: "Entretanto, a *villa* possuía alguns cativos, marcados no rosto, trabalhando acorrentados, em árduas tarefas, e dormindo em locais semelhantes às senzalas – *ergástulos*" (Maestri, 1994, p. 8).

Uma das diferenças mais marcantes entre a escravidão romana e aquela vista nos tempos coloniais, estava no próprio serviço prestado e na "capacidade" do escravo. No escravismo colonial, conquanto, por vezes, escravos desempenhassem obras que exigiam elevado nível intelectual, como na operação de máquinas e na siderurgia, a grande maioria deles se limitava a trabalhos manuais grosseiros, que pouco exigiam inteligência. Todavia, a escravidão no mundo greco-romano valia-se de sujeitos de grande nível intelectual, assumindo comumente funções de professores, administradores, médicos, secretários, escribas, bibliotecários, artistas, etc. (Fiabani, 2012, pp. 18, 19).

## IX.1 A Escravidão em São Paulo

Como nosso caminho da *trans*-formação do Brasil nos levará à Sorocaba oitocentista, é curioso observar que foi um pioneiro fundador daquela cidade quem iniciou, ainda no século XVI, o tráfico de escravos diretamente com Angola. No entanto, o elemento negro era muito raro na época do descobrimento do país, predominando, por esse tempo, o braço ameríndio no trabalho escravo. Estima-se que a população em São Paulo, em fins do século XVI, estava entre 1500 a 2 mil pessoas, contando-se brancos, índios, negros e mestiços, livres e escravos. Desse contingente, é provável que, aproximadamente, três quintos fosse constituído de ameríndios de várias localidades, escravizados pelos brancos: "Ou seja, a própria composição da população sugere que as necessidades de mão-de-obra tendiam a ser supridas, predominantemente, por meio do braço indígena, o que é confirmado por abundante documentação" (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 28, 29).

Outros motivos que demonstram a pouca presença do escravo africano em São Paulo por essa época são de ordem econômica. Predominava a pobreza entre os moradores, o que tornava impossível a importação de trabalhadores escravos. Não havia qualquer possibilidade de competição com os senhores de engenho do Norte da colônia: "sem comércio e sem exportação, os moradores gozavam de relativa fartura, mas não possuíam meios para troca e para a aquisição de africanos em quantidade apreciável". Soma-se a isso, a fácil aquisição e preação de ameríndios em generosas quantidades, o que favorecia, assim, o comércio do escravo natural da terra:

> ... a obtenção de escravos indígenas era fácil e a própria venda (ou escambo) dos índios capturados nas chamadas "guerras justas" representava uma das principais fontes de renda dos paulistas. É provável que na economia do planalto houvesse lugar para o emprego mais amplo do escravo africano; cultiva-se o trigo, o milho, o algodão, a mandioca, a cana-de-açúcar, a vinha, o marmelo e diversas frutas, nativas ou transplantadas, e existem notícias de que, a partir de 1560, se extraía algum ouro de lavagem nas regiões circunvizinhas (Bastide; Fernandes, 2008, p. 29).

Sabe-se que o braço negro se mostrou muito mais adequado a tais tarefas do que o ameríndio. Todavia, o mesmo não se dava nas atividades relativas à criação de gado, tanto bovino, quanto equino e suíno, onde os ameríndios eram muito mais efetivos do que os africanos. Somando-se a isso, as próprias bandeiras (Sorocaba foi fundada por bandeirantes) não poderiam se constituir e operar regularmente se não fosse o uso extensivo do elemento indígena, algo que veremos à frente. Por isso, o apresamento

indígena e a criação de gado foram os dois eixos da economia do planalto paulista por muito tempo. Consequentemente, estabeleceu-se um "padrão de composição racial da população escrava, com acentuadíssima predominância dos escravos índios". Por causa da possibilidade da utilização do braço ameríndio, a organização do trabalho da economia paulista da época limitou o emprego do escravo africano à lavoura e à mineração do ouro por lavagem: "E sabe-se por documentos históricos fidedignos que mesmo nesses setores somente os moradores mais ricos estavam em condições de beneficiar-se com o trabalho do escravo africano, mais produtivo e estimado" (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 29, 30).

É fato que a proporção de africanos entre a população escrava paulista era muito pequena pelos fins do século XVI e início do XVII. Contudo, isso não evitou que os negros se tornassem importantes "aliados" nas bandeiras de preação de indígenas. Para apoiar tal argumentação, recorre-se a Taunay, que afirma que "a constituição das entradas paulistas nos mostra a coexistência frequente, nas mesmas mesnadas, de índios e *tapanhunos* (negros) recém-vindos do além Atlântico. Sobretudo depois de passadas as primeiras décadas da colonização" (Apud Bastide; Fernandes, 2008, p. 30). No entanto, Bastide e Fernandes opinam que a presença do africano nas bandeiras era ainda insipiente e ocasional, sendo definitivamente incorporado apenas com a descoberta do ouro, quando o apresamento de ameríndios dá lugar à mineração propriamente dita. No entanto, no período em que os paulistas recebiam apoio oficial para expedições de pesquisa a fim de prospectar ouro, as instruções da coroa eram para o aproveitamento de escravos cativos da terra, não do estrangeiro africano. Um documento, que registra a ida de Afonso Sardinha, o moço, ao sertão objetivando "ir tirar ouro", informa que ia acompanhado de "mais de cem índios cristãos", sem a referência a qualquer escravo africano (cf. *Actas da Câmara da Villa de São Paulo*, vol. II, p. 47 – Apud Bastide; Fernandes, 2008, p. 30 – nota). Mais tarde, a falta de braços para o trabalho não intensifica pedidos de importação de africanos, mas ocasiona altivas permissões de "guerra justa", com a finalidade de aprisionar ameríndios. Documentos dão conta que os naturais da terra eram utilizados regularmente pelos habitantes tanto em trabalhos domésticos como em mineração (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 30, 31).

À medida que o século XVII avança, os padrões raciais vão se modificando, produzindo nova fisionomia na população. Isso se deu devido às profundas modificações de cunho econômico ocasionadas pela descoberta de ouro. Até o final desse século, havia certo padrão fisionômico na população de São Paulo, mesmo com a integração crescente de escravos africanos e o estacionamento relativo da população branca. Recursos para a

importação de braços negros vinham especialmente da receita gerada pela exploração do ouro, que já se iniciara, e da contínua preação e venda de índios. Bastide e Fernandes citam o caso de um rico comerciante que, em 1681 deixou espólio avaliado em quatro contos de réis, do qual um conto de réis era de escravos africanos, valendo cada "peça" naquela época 50 mil réis. Todavia, a proporção de escravos ainda se mantém baixa: "Os agricultores e sertanistas são ainda 'potentados de arco e flecha', baseando-se sua opulência, prestígio e poder na escravaria indígena que possuíssem". Somente no final do século XVII é que um apreciável e regular fluxo de escravos africanos concorre para essa região, exigência *sine qua non* da exploração aurífera. Deixam de ser participantes ocasionais das bandeiras para assumirem papel preponderante, "molas essenciais e o principal agente nos trabalhos de mineração". A maior procura certamente inflacionou sensivelmente o preço do cativo estrangeiro. Embora sempre tenha sido superior ao preço do escravo ameríndio, quintuplicou-se no espaço de vinte anos, chegando cada peça a alcançar a soma de 250 mil contos de réis. O mercado que abastecia a demanda paulista era o do Rio de Janeiro, mas não estava preparado para a repentina elevação da demanda, o que ocasionou o aumento do preço (Bastide; Fernandes, 2008, p. 32).

As sucessivas descobertas de minas feitas pelos paulistas desde 1693 constituem-se em momento de convergência da história do negro em São Paulo. Com a economia paulista em alta, os escravos africanos desbancaram seus pares ameríndios da posição que ocupavam na organização do trabalho servil:

> No começo do século XVIII, o índio ainda era o principal agente do trabalho escravo; as atividades das bandeiras e os trabalhos de mineração se desenrolavam sem perturbar a coexistência de ambos. Em certas regiões (...) como aconteceu em Mato Grosso e Goiás, o aproveitamento conjunto do trabalho índio e do trabalho africano pelos paulistas foi além dos primeiros ensaios de exploração das minas, ao contrário do que sucedera em Minas Gerais, onde a competição mais intensa entre brancos de várias procedências forçou com maior rapidez a substituição do índio pelo negro (Bastide; Fernandes, 2008, p. 34).

No entanto, argumentam Bastide e Fernandes, muitos fatores formatariam a notável transformação do sistema econômico de São Paulo, que resultou a eliminação progressiva do ameríndio como fonte de trabalho servil:

1) A intensa competição que a exploração do ouro impôs entre os brancos. Os paulistas não dispunham de recursos financeiros, técnicos, nem mesmo humanos, para "tocar" tal

empreendimento, o que fez com que não conseguissem manter suas posições nas melhores minas que eles próprios descobriram. Teriam precedência na exploração, mas se conseguissem reunir os meios estabelecidos pela corte para isso. Em grande desvantagem em relação a homens ricos vindos da Bahia, do norte da capitania e de Portugal que, além do poder econômico dispunham de agregados e muitos escravos africanos, logo foram "desalojados" e empurrados para outras minas menos cobiçadas. Somente os paulistas mais abastados conseguiram manter-se regularmente na exploração do ouro. No entanto, foram abertas novas oportunidades, especialmente com o surgimento de novos centros econômicos ligados à logística e operação das minas, que exploravam o comércio, produtos agrícolas e de criação. São Paulo assume papel de destaque no sistema econômico da Colônia (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 34, 35).

> Tanto nas zonas de mineração quanto nas fazendas agrícolas (e em menor proporção em outras atividades), a substituição do escravo indígena pelo escravo negro, africano ou crioulo, adquiriria o caráter de um imperativo econômico. Em suma, o desenvolvimento de uma produção para escambo ou venda e a intensificação das explorações auríferas produziram efeitos paralelos, no que concerne à organização do trabalho escravo. O trabalho economicamente mais vantajoso expeliu lentamente, mas de forma fatal, o trabalho mais oneroso e menos produtivo. Essa era uma condição para o êxito dos moradores de São Paulo, seja na competição com os comerciantes e os produtores do Rio de Janeiro e da Bahia, que desempenhavam um papel mais importante no abastecimento das minas, seja na competição com os demais mineradores (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 35, 36).

Em segundo lugar, as bandeiras foram afetadas. Com o cerne da atividade econômica deslocando-se para a mineração e depois para a lavoura, a pecuária e o suprimento das minas, as bandeiras de apresamento entraram em declínio. Os paulistas continuaram a valer-se da mão-de-obra servil ameríndia até fins do século XVII, não faltando "justificativas" para sua exploração. No entanto, a nova organização do trabalho escravo e suas exigências fazem desaparecer paulatinamente o trabalho ameríndio, comprometendo, inclusive, a fonte de renovação que garantia o abastecimento de índios. O "golpe de misericórdia" na escravidão do ameríndio veio em 1758, com o decreto que estabelecia a sua liberdade definitiva, ficando, desta maneira, a escravidão concentrada na importação de escravos (Bastide; Fernandes, 2008, p. 36).

Finalmente, deve-se atentar para a celeridade da decadência da exploração das minas. Em Cuiabá, em 1727 já havia o êxodo de mineradores em busca de lugares produtivos; em Minas Gerais perdurou até 1756, quando entrou em acentuado declínio.

No entanto, o impulso econômico que São Paulo havia sofrido com o ciclo do ouro tornara-se irreversível:

> Uma insipiente economia de troca desenvolvera-se em São Paulo, com base na produção agrícola e na criação; várias regiões foram povoadas pelos índios, pelos negros, pelos brancos e por seus descendentes mestiços; todo um sistema de comunicações se criara ou se solidificara. E, quando as esperanças do enriquecimento pelo ouro fácil desaparecem, alguns capitães refluem da mineração ou das atividades econômicas que lhes estavam subordinadas para a agricultura (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 36, 37).

Tais mudanças provocaram a mudança no comportamento de uma parcela de "sertanistas" e de "mineiros", que modificaram a sua lide, assumindo outras funções produtivas, como pecuária, plantação de cana e produção do açúcar. Seriam exatamente esse movimento de capitais e seu investimento na agricultura que tornariam perene a continuidade do tráfico de escravos. O braço negro continuava a ser imprescindível. Assim: "No trajeto percorrido entre os fins do século XVII e o terceiro quartel do século XVIII o negro não só adquirira uma *posição* no sistema econômico de São Paulo. Ele se tornara a própria fonte regular e exclusiva do trabalho escravo e da produção agrícola" (Bastide; Fernandes, 2008, p. 37).

Segundo Caio Prado Jr., a agricultura "é o nervo econômico da colonização". Ela foi, de fato, a grande fonte da riqueza colonial. Para o referido autor, o ciclo do pau-brasil foi insignificante e o da mineração nada mais que parênteses de curta duração (Prado Jr., 2011, p. 135). A inclinação da atividade econômica voltada para a agricultura está ligada a fatores internos e externos. No primeiro caso, os depósitos auríferos esgotaram-se rapidamente, pois eram superficiais e se tornaram inviáveis com o passar do tempo. No segundo caso, os mercados para os produtos agrícolas estavam em franco desenvolvimento, constituindo-se em oportunidade de ocasião. A população europeia estava em franco crescimento no transcurso do século XVIII. As relações comerciais e atividades econômicas se alastravam por todo o mundo como prenúncio de uma nova era: a Revolução Industrial. O mundo colonial foi profundamente afetado, especialmente no alargamento de seus mercados e das valorizações de seus produtos: "A importância do comércio colonial para os países da Europa, nesse período, se manifesta nas lutas que em torno dele se acendem. Todos os conflitos europeus, desde a Guerra de Sucessão da Espanha, e inclusive as guerras napoleônicas, têm sempre, como *ultima ratio*, o problema colonial" (Prado Jr., 2011, p. 136).

As grandes guerras que se desenvolveram na Europa na época da colonização tiveram como teatro, quase sempre, as rotas marítimas, tornando difícil o abastecimento dos produtos oriundos das colônias e inflacionando-os sensivelmente. No entanto, Portugal está em lugar privilegiado. Como potência europeia de segunda ordem, está à sombra (de seu poderoso aliado inglês) e água fresca marítima. O chamado do mar era irresistível: navegar é preciso. Dentre os reinos europeus, Portugal era o que mais evitava guerra. De sua posição de neutralidade quase "camaleônica", que por fim, se mostraria desastrosa, tirou o máximo proveito possível, enquanto o deixaram em relativa paz. Chegou a dominar por certo tempo praticamente todo o comércio colonial, reassumindo a posição de destaque que tivera dois séculos antes e que parecia perdida para sempre (Prado Jr., 2011, p. 136).

Certamente, as benesses desfrutadas pelos portugueses respingaram também na Colônia:

> Mas se Lisboa se tornara, pelos fins do século, o empório do grande comércio colonial, a sua colônia americana não seria menos avantajada pela posição privilegiada da metrópole. Todos os demais produtores de gêneros tropicais se viam atingidos pela luta em que se envolviam suas respectivas metrópoles. A neutralidade portuguesa se estendia sobre o Brasil e seu comércio. Podia ele, em paz, desenvolver suas riquezas e vender sem empecilhos seus produtos. Mas não é só: Nos últimos anos do século seus principais concorrentes ainda sofrem golpes mais profundos que a guerra. São as agitações políticas e sociais que transformam a vida das colônias inglesas e francesas das Antilhas, sobretudo o grande colapso de São Domingos em 1792. No comércio dos produtos tropicais, a posição do Brasil se tornara única (Prado Jr., 2011, p. 136).

Além disso, outro fator contribui para a hegemonia da agricultura brasileira. Na metade final do século, outro produto agrícola entra em cena que não apenas rivalizará o açúcar, até então, o principal, mas ainda o sobrepujará: o algodão. Embora a Europa tenha sido sempre suprida pelo linho e a lã, avanços tecnológicos permitiram seu aproveitamento, até então inimaginável, transformando-o na mais importante matéria-prima industrial, alcançando comercialização internacional em patamares jamais vistos em qualquer outro ramo. Os fornecedores tradicionais do Oriente não conseguiam atender à enorme demanda industrial, mais do que oportunizando, exigindo novos fornecedores. Entram em cena as colônias americanas: "O Brasil terá sua parte, que a princípio não é pequena, nesse surto sem paralelo no passado do comércio algodoeiro" (Prado Jr., 2011, p. 137).

É curioso que o aumento da importação de africanos não se traduziu em aumento de sua proporção na população paulista. Na verdade, a grande maioria apenas "passava" por São Paulo, ou era negociada diretamente por "atravessadores" nas zonas de mineração. Devido à rudeza dos trabalhos nas minas, os escravos fisicamente mais fortes e robustos eram enviados para lá, ficando os mais franzinos ou debilitados trabalhando nas fazendas. Por causa disso, era nas minas que a reposição humana foi mais constante e necessária. Entendido isso, percebe-se que a necessidade das minas era fator que limitou muito a fixação do escravo africano em São Paulo. Acresce-se, ainda, que "a decadência das minas abalou transitoriamente a economia paulista, provocando um interregno de reintegração das atividades de produção e de troca, que se caracterizou pela estagnação de toda vida econômica". Contribuíram também para o decréscimo da população masculina a sangria contínua de indivíduos para a composição de tropas, afetando ainda mais a prática da mineração que já se encontrava combalida. O fluxo de escravos africanos para a lavoura se retrai, "pois os possíveis mercados consumidores da produção agrícola de São Paulo ou perderam a capacidade aquisitiva anterior ou já contavam com fontes próprias de abastecimento como acontecera em diversas regiões de Minas Gerais" (Bastide; Fernandes, 2008, pp. 37, 38). O escravo africano foi vital para o desenvolvimento econômico do estado de São Paulo, especialmente por sua atuação na lavoura.[57]

## X. O GRANDE MEDO

Insurreições de negros escravizados eram o grande medo de fazendeiros e autoridades. Muitos quilombos eram nada menos do que resultado de crises como essa. Se tais ocorrências já eram amedrontadoras, tanto no meio rural como no citadino, muito mais o era a possibilidade de que uma rebelião se tornasse um quilombo daqueles que se especializavam em saquear vilas, propriedades rurais e mesmo cidades. Um levante de contingente maior que cem escravos levou o pânico à Bahia no final do século XVII,

[57] "Na história deste estado, o negro não é tão importante pelo papel que desempenhou no período de mineração quanto pelo que representou para a constituição e o desenvolvimento da 'grande lavoura'. Todos reconhecem que o progresso de São Paulo é um produto da expansão agrícola do século XIX, e que ela mesma seria inconcebível sem o negro escravo. No entanto, supõe-se que isso é verdadeiro no sentido mais simples: de que aos negros coubera a parte do agente passivo, do rude e mudo instrumento de trabalho, inexpressivo como fator histórico. Raciocinando-se desta maneira, perde-se de vista que a escravidão, como instituição social, se articula dinamicamente com o sistema econômico de que fazia parte; se era por ele determinada, reagia sobre ele por sua vez, e o determinava. Talvez em bem poucas situações histórico-sociais se poderá apreciar a escravidão operando como um 'fator social construtivo', como na fase do desenvolvimento da economia paulista..." (Bastide; Fernandes, 2008, p. 42).

especialmente devido à ligação que estabeleceram com os quilombos em Camamu. Em 1756, foi a vez dos mineiros tremerem diante da possibilidade de uma revolta de uma coligação entre quilombolas e escravos. De igual forma: "Em 1771, no Grão-Pará, houve notícia de um plano geral de revolta escrava, no qual se aguardava auxílio dos quilombolas situados nos rios que banhavam a cidade de Belém". Em Macapá, ao "apagar das luzes" de 1795, havia o receio de que quilombolas se aproveitassem da noite de natal para aterrorizar as cercanias da cidade. Também em São Paulo o mesmo fenômeno se observou. Nos anos de 1809 e 1820, rumores sobre a existência de quilombos e revoltas causou grande apreensão, pois falava-se da eclosão de uma insurreição onde quilombolas apoiariam a invasão da vila de Itu (Gomes, 2015, pp, 13, 14).

> Em Salvador, a coisa ficou mais séria com as alianças entre quilombolas e cativos rebelados. Em 1808, organizava-se um quilombo no rio da Prata, próximo à vila de Nazaré das Farinhas, formado por africanos haúsas refugiados das áreas urbanas e outros de engenhos do Recôncavo. No ano seguinte, cerca de trezentos quilombolas tentaram atacar a vila, mas foram combatidos, havendo mortes e a captura de pelo menos 95 deles. Em 1814 foi descoberto um plano de levante no qual os africanos – com destaque para aqueles que trabalhavam ao ganho na cidade – se articulavam com os quilombolas dos subúrbios. Anos depois quase eclodiria uma insurreição urbana a partir de um quilombo. Em 1826, descobriu-se uma conexão de habitantes do quilombo do Urubu – nas vizinhanças de Salvador – com os escravos urbanos (Gomes, 2015, p. 14).

Em 1827, foi a vez da província do Espírito Santo, especificamente a comarca de São Mateus. Seus habitantes tremeram ante a ameaça de uma possível coligação entre quilombolas e escravos provocar uma grande revolta e invasão das fazendas. No século XIX, continuaram as insurreições, as fugas coletivas e o estabelecimento de quilombos. Em 1832, na vila de São Carlos, em São Paulo, uma revolta foi planejada envolvendo cativos de muitas fazendas da região, cujo objetivo era a fuga para a formação de um quilombo. No entanto, o conluio foi descoberto a tempo. No Rio de Janeiro, em Vassouras, era o ano de 1838 quando mais de quinhentos escravos, oriundos de duas fazendas de propriedade do comendador Manoel Francisco Xavier, em pleno coração da economia cafeeira, se rebelaram. Os cativos "se sublevaram, mataram feitores, arrombaram paióis e reuniram mantimentos fugindo em direção à floresta para erguer um grande quilombo. Perseguidos impiedosamente, quase todos foram capturados em menos de uma semana" (Gomes, 2015, p. 15).

Nas regiões cafeeiras de São Paulo também havia muito medo:

> Nas regiões cafeeiras, o negro passa do plano da resistência cultural para o da resistência política, da fidelidade às religiões africanas, à colaboração com os abolicionistas, e a maioria dos levantes parece ter obedecido a motivos outros, que não religiosos, em particular a uma inconformidade natural com o regime da escravidão, capaz de explodir em revoltas surdas. As insurreições de largas proporções foram pouco numerosas, mas os assassinatos, as fugas, os quilombos mantinham em permanente temor a população branca, que os boatos de agitação de escravos traziam em frequente alarme (Costa, 2010, p. 349).

Já dissemos que os rumores da guerra civil norte-americana foram ouvidos pelos escravos no Brasil em 1864. Na vizinhança do Serro em Minas Gerais receava-se que houvesse algum conluio entre os quilombolas da região com os escravizados. Em 1867, quando os efeitos da Guerra do Paraguai ainda podiam ser sentidos, quilombolas do Maranhão deixaram seus redutos para atacar e saquear fazendas na comarca Viana. O movimento chegou, até mesmo, a produzir um manifesto contrário ao governo da província. A frequência e o volume das fugas traziam enormes prejuízos para os donos de escravos, o que acarretava constante oscilação e insuficiência no número de braços. Ver o seu investimento, à custa de dívidas, literalmente indo embora, trouxe o desespero a muitos fazendeiros: "Para o escravo, o sucesso da escapada dependia de vários fatores: ocasião oportuna, apoio de acoitadores eventuais e solidariedade de outros escravos, além de estratégias para permanecer oculto o maior tempo possível" (Gomes, 2015, p. 15). Foram registrados vários grupos de fugidos, de pequena expressão, atravessando regiões, em plena mobilidade, uma constante migração à procura de abrigo e sobrevivência. Quando os grupos eram maiores, também eram melhores suas chances de prosperar, constituindo casas e agricultura. A necessidade do ocultamento competia com a vontade de se fixar. Para tanto, era necessária a busca de lugar seguro ante a terrível ameaça dos capitães do mato. Porém, deve-se salientar que tais comunidades dificilmente se tornavam fixas de fato. A mobilidade era fundamental para a segurança e para o suprimento, quando eram esgotados os recursos naturais dos arredores: "A natureza (fauna e flora) era aliada dos quilombolas, pois áreas de planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planícies, cavernas, morros, serras, florestas, rios etc. eram transformadas em refúgio" (Gomes, 2015, p. 16).

## X.1 A Notícia de um quilombo

O surgimento de um mocambo trazia reações diferentes e opostas a senhores e escravos. Enquanto estes viam-se estimulados à fuga, aqueles procuravam a rápida e

eficaz repressão. É provável que a maior preocupação que um quilombo trazia para um fazendeiro era a diminuição de sua força de trabalho devido às fugas. O surgimento de mais uma comunidade de escravos fugidos era notícia que se alastrava tão rápido quanto distante: "Notícias sobre quilombos se espalhavam em várias regiões. Há mesmo registro de africanos escravizados recém-desembarcados do tráfico atlântico, que acabavam logo fugindo para eles". Um mocambo era a afirmação da completa rejeição à ordem estabelecida de escravidão (Costa, 2010, p. 348)

**X.2 Boatos**

Certamente, muitos boatos eram espalhados como uma forma de "terrorismo" por indivíduos interessados em causar medos e inquietações. Por exemplo: em época de eleição, se fosse necessário algum reforço de tropas, o modo mais simples e garantido de consegui-lo era meramente mandar mensagem ao presidente da província, informando que havia rumores de um grande levante de escravos, prometendo resultados sinistros. Enquanto acontecia a Guerra do Paraguai, diversos boatos, que geravam pesadelos arrepiantes à população, inundaram a zona cafeeira de São Paulo. Por isso: "As autoridades de Guaratinguetá, Lorena, Campinas, Limeira solicitavam constantemente a proteção do governo provincial". Uma hipótese bastante provável para tais boatos está no interesse de muitos homens que não queriam ser convocados para a citada Guerra. Ora, diante de tanta instabilidade e insegurança locais, seria tremendamente temerário esvaziar a região dos homens que poderiam protegê-la. O mesmo ocorreu em outros lugares, como em Minas Gerais, onde os proprietários e guardas nacionais exacerbavam os riscos de levantes para escaparem da convocação (Costa, 2010, pp. 349, 350).

O início da Guerra do Paraguai causou grande agitação entre a escravaria. A informação que foi passada a eles era, no mínimo, equivocada. O que chegou aos cativos foi que a Inglaterra e o Paraguai, que protegiam os negros, declarou guerra ao Brasil com o objetivo de libertar os escravos. Tal sentimento pode ser percebido na carta do delegado de Campinas escrita ao presidente da província em 1865.

> A escravatura deste município é copiosa, as fazendas estão amontoadas todas, umas nas vizinhanças das outras e em um pequeno número de fazendas assim unidas, pode-se levantar com facilidade uma força de 2.000 escravos, o que é bastante para assolar uma população quase sem meios de defesa. Pondero a V. Excia. que, nesta cidade, há muita gente de classe baixa que se liga com a escravatura, dizendo-lhes coisas que podem ser fatais, por exemplo, que a Inglaterra e o Paraguai protegem

> os escravos e que os paraguaios nos declararam guerra para libertá-los da escravidão. Entre os indivíduos que assim procedem figuram principalmente alguns portugueses, vendeiros e carcamanos italianos que percorrem as ruas desta cidade e mesmo as fazendas, com vários objetos de lata às costas. Acredito que essa gente baixa, senhores de vendas, assim procedem, não pelo desejo de uma insurreição, mas por quererem ganhar-lhes a simpatia, a fim de mais barato comprar os seus roubos. Como quer que seja, os efeitos são os mesmos. Tenho preso um italiano por ter sido encontrado no meio de vários escravos discorrendo sobre os motivos da guerra e sobre liberdade de escravatura, estou processando-o por isso (Apud Costa, 2010, p. 350).

## XI LEGADOS CULTURAIS DA ÁFRICA NO BRASIL

Dentre as várias heranças culturais que os negros trouxeram para o Brasil, destacamos aas que seguem:

### XI.1 Língua

É certo que os portugueses não alcançaram êxito na pulverização étnica pretendida, impedindo a concentração de africanos oriundos de mesma cultura. Muitos escravos de igual origem foram postos para habitar na mesma região e no mesmo lugar, como vimos. Tal fato foi vital para a própria sobrevivência deles no Brasil. Falar a mesma língua, portanto a mesma identidade étnica, resultava algum pertencimento, mesmo em terra estranha. Além disso, submetidos ao mesmo jugo, no mesmo eito, mesmo Áfricas diferentes encontraram união e solidariedade, chegando até a celebração de alianças:

> As adversidades da escravidão muitas vezes favoreceram a união de povos divididos na África por antigas rivalidades. A multiplicidade de povos com línguas e crenças diferentes fez do Brasil um espaço privilegiado de convergência de tradições africanas diversas que ainda hoje continuam, umas mais que outras, a moldar e colorir culturalmente o país (Fraga; Albuquerque, 2009, p. 37).

Há forte influência africana na língua portuguesa aqui falada, percebendo-se que o legado bantu é mais forte do que o dos sudaneses. Não apenas contribuíram com termos desconhecidos ao português de Portugal, como modelaram a fonética e contribuíram com algumas expressões idiomáticas. É verdade que no vocabulário do português brasileiro, as palavras oriundas do jeje-nagô são aplicadas às práticas e objetos da tradição dos orixás, como por exemplo, a música, a descrição dos trajes e a culinária afro-baiana. Até

mesmo no culto jeje-nagô percebe-se a influência do vocabulário banto, por causa do uso dos termos "quizila" e "dijina", nomes de iniciação. Palavras da língua banto permanecem hoje em dialetos falados por remanescentes dos quilombos, pequenas comunidades isoladas dos estados de São Paulo (Cafundó), Goiás (Calunga) e Minas Gerais (comunidades de negras de São João da Chapada e de Patrocínio). O brasileiro, sem saber, também utiliza de forma recorrente termos da língua banto, tais como: bunda, quitanda, caçula, marimbondo, quiabo, jiló e cachimbo (Munanga, 2009, pp. 93, 94).

**XI.2 Religião**

A vinda das várias culturas africanas para o Brasil trouxe expressões da religiosidade dos povos. Ao tratarmos disso, não podemos deixar de lado as confrarias religiosas que existiram ainda em tempos coloniais, até mesmo em Portugal. Havia confrarias específicas para escravizados africanos e para brancos, bem como, entre os escravos, confrarias peculiares a cada grupo. Destarte, para os bantos havia a "Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo"; pelos Haussa a "Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos"; pelos Nogâ-Ioriba a "Nossa Senhora da Boa Morte". Eram distinguidas nas procissões pelas cores próprias adotadas e distintivas de cada uma. Era na confraria "Nossa Senhora do Rosário", exclusiva dos negros bantos, que eram eleitos e coroados os reis do Congo nas festas, prática que se iniciou em Pernambuco, bem como em outras localidades ao Norte da colônia como o Ceará. No entanto, não permaneceram para além do século XIX. Essa concessão feita aos congoleses é explicada por seu grande número. Souberam perpetuar suas tradições na história, mantendo-as vivas mesmo com a descontinuidade da "eleição do Rei do Congo" por meio de celebrações, autos e danças. Em nossos dias, foram incorporadas à cultura afro-brasileira em várias partes do país, conhecidas como "Reinados de Congos", "Congadas", "Congados" e "Congos". São percebidas com especialidade em Minas Gerais, devido à predominância numérica dos Bantos na região: "O congado, de modo geral, tem sido definido como dança dramática, folguedo popular ou auto popular (Sabará, 1997, p. 6) ou ainda, como um 'um tipo de folguedo popular entre as expressões afro-brasileiras e culturais de Angola e Congo aculturadas a elementos de catolicismo catequético e ao brinquedo de mouros e cristãos' (Rabaçal, 1976, p. 8-9)" (Munanga, 2009, pp. 94, 95).

Quanto à cultura material:

> No domínio da cultura material, os bantos, assim como os chamados sudaneses, deixaram vários aportes hoje integrados na cultura brasileira como um todo. Tais aportes se observam nos instrumentos musicais, como os tambores de jongo: os tambos (maiores) e os candongueiros (menores); o ingono ou ingomba de Pernambuco e outros Estados do Norte, que são nada mais que o ngomba ou angomba, angoma ou ngoma em vários grupos do Congo e Angola; o zambé, que é um ingono menor e que deu origem à dança coco de zambé, praticada em alguns Estados nordestinos; a cuíca, conhecida em todo o Brasil, e que nada mais é que a "puita" do Congo-Angola; o urugungo, também vhamado gôbo, bucumbumba e berimbau-de-barriga, que é o mesmo que "rucumbu" dos lunda (Ramos, 1943, p. 465). Na escultura, os bantos deixaram suas marcas nas figas em madeira e nos objetos de ferro, em que os moçambicanos se destacaram. No trabalho de mineração, eles introduziram a bateia. Na construção, eles deixaram o mocambo, ainda vivo no Nordeste do Brasil e em alguns isolamentos rurais (Diegues Júnior, 1977, p. 109) (Munanga, 2009, p. 95).

## XI.3 Artes

No que se refere a danças e músicas, a cultura banta se faz presente "nos congos, quilombos, coco, jongo, maculelê, maracatu, bumba-meu-boi e capoeira, destacando-se o samba, um dos gêneros musicais populares mais conhecidos e que constitui uma das facetas da identidade cultural brasileira" (Munanga, 2009, p. 95).

Certamente, as sobrevivências culturais de bantos e sudaneses são percebidas pelos brasileiros afrodescendentes como legado e patrimônio sócio histórico elementar na construção de suas identidades (Munanga, 2009, p. 95). É inegável a influência cultural africana nas expressões artísticas brasileiras. Na música, na dança, dentre seus grandes expoentes figuram afro-brasileiros. Além disso, há o carnaval, cuja forma definitiva se deu como herança direta dos africanos no Brasil. Nisso também vemos o caminho da *trans*-formação do país.

A África chegou ao Brasil transportada em porões frios, sujos e fedorentos de navios que tinham como único objetivo trazer gente tratada como gado. Ela foi roubada de si mesma, de seu chão, raptada para ser vendida a outros continentes. Desmembrada e canibalizada pelos seus, foi servida para árabes e europeus desde o século XV. Portugal, em especial, foi quem viu na África o meio de conquistar outros continentes. Foram os braços negros que *trans*-formaram o Brasil, conforme o conhecemos hoje. Transportada boa parte de si mesmo para cá, deixou seu rastro na linha de existência de cada um de seus filhos. A África se tornou, então, várias Áfricas, representadas por uma multidão de

povos que eram, eles próprios, cultura – comportamento e religião. Essa África plural veio trabalhar a terra, a fecundou com sua semente e a regou com suor e sangue. Matando-a aos poucos, conseguiu-se ouro e, logo depois, açúcar, algodão e café. Depois de usada literalmente "até não poder mais", foi abandonada África moribunda, à sua própria sorte. No entanto, como sempre demonstrou ser de constituição e organismo fortes, se recuperou e se fez aqui nova África, agora brasileira. Participou ativamente da construção do Brasil, deixando seu rastro fortemente marcado no caminho da *trans*-formação do país – cultura afro-brasileira. Assim, na Paulistânia, bem como, em todas as regiões do país, percebe-se claramente a presença da cultura africana em meio à própria brasilidade. Sorocaba foi o lócus escolhido para servir de "amostragem" que, pretendemos, mostrará a integração das culturas ameríndias, portuguesa e africanas na composição da (inter)cultura brasileira.

# CAPÍTULO 5

# EXPANSÃO E TRANS-FORMAÇÃO DO BRASIL

## I. PRELIMINARES

As bandeiras e os bandeirantes são o produto natural da interação português/ameríndios/africanos no vasto Brasil a se consolidar. Cada um contribuindo com aspectos específicos de sua cultura, muniram expedições autossuficientes. Do ponto de vista do autossuprimento, as bandeiras eram fazendas em movimento; quanto à organização, eram pequenos Estados; quanto à proteção, eram exércitos bem treinados. Ouvindo o canto dos ameríndios nas matas e o chamado do ouro e das esmeraldas, cruzaram o Brasil de Norte a Sul, de Leste a Oeste. Na mesma direção foram os missionários católicos, especialmente os jesuítas. Organizados e dispostos militarmente, adiantaram-se aos bandeirantes em muitos lugares com o objetivo de amansar os ameríndios em grandes concentrações, quer fossem nas reduções no Sul, quer fosse no regime de "tutela" no Norte. As bandeiras comumente abriam caminho para o estabelecimento de pequenos núcleos humanos, especialmente em pontos onde as expedições faziam suas paradas. A obra dos missionários, em sua tentativa de "branqueamento cultural" do ameríndio, certamente trouxe resultado. Com o passar do tempo, muitos aldeamentos se converteram naturalmente em vilas. No Nordeste, a criação de gado floresceu como fato necessário para o abastecimento dos engenhos, causando a ocupação da região especialmente por pequenos e médios criadores. Por esses fatores, o Brasil alcançou sua *trans*-formação final. Não apenas os limites do território nacional foram estendidos à proporção do que é hoje, como, culturalmente, a hibridação, entendida como mestiçagem, sincretismo e aculturação, também se definiu, produzindo o brasileiro básico de hoje. É certo que hodiernamente, o mundo está sob os fortes efeitos da globalização, produzindo sujeitos "culturalmente diferentes" dentro da mesma cultura. No entanto, o produto da interação das três vertentes étnicas que se fizeram presentes na colônia americana portuguesa permanece como fundamento cultural da vida da sociedade brasileira.

## II. MISSIONÁRIOS CATÓLICOS

Trataremos de forma mais detida os jesuítas, por serem, de longe, aqueles que mais contribuíram para a *trans*-formação do Brasil. Uma vez que já falamos das reduções

dos jesuítas no cone Sul no primeiro capítulo, focaremos nossa atenção no trabalho realizado por eles no Norte e Nordeste do país.

A ordem jesuíta foi constituída em 1534, ano do nascimento de José de Anchieta, tendo sido aprovada em 1540. Nasceu com tamanha robustez, que sua influência já foi fortemente sentida em 1545 no Concílio de Trento, apenas cinco anos após sua fundação. No ano de 1549 veio em sua primeira missão ao Novo Mundo, compondo a expedição de Thomé de Souza, governador geral do Brasil: "Compunha-se de seis membros chefiados pelo Pe. Manoel da Nóbrega, que tinha especial deleite em adestrar os seus subordinados na prática da obediência, prescrita pelo fundador". Duarte da Costa chega para suceder o governador quatro anos depois. Com ele desembarcou novo grupo de jesuítas, dentre os quais, o jovem José de Anchieta, para alguns o *Apóstolo do Novo Mundo*. Foi nesse mesmo ano de 1553 que Inácio de Loyola criou a Província do Brasil, estabelecendo Manoel da Nóbrega como provincial da Ordem (Lessa, 1934, p. 90, 91).

## II.1 A Necessária Adaptação

Como veremos no próximo capítulo, uma das exigências dos contatos interculturais é a necessária adaptação. A importância que temos asseverado dos inacianos na colonização do Brasil é também afirmada por Basílio de Magalhães. Segundo ele, embora seja fato inconteste que o bandeirante foi o agente por excelência do desenvolvimento econômico brasileiro de Norte a Sul, bem como, da coesão moral da colônia, não podemos nos esquecer de outro poderoso fator de conquista do Brasil a atuar também em todo território nacional: o missionário católico, de forma especial, quase que exclusivamente, o jesuíta (Magalhães, 1944, p. 250). O conceito que se popularizou na colônia, quanto à necessária conversão dos ameríndios ao catolicismo, foi o que percebia na imposição da fé, praticamente coerção, a melhor estratégia. Destarte, a mediação do medo marcou a pregação da crença católica na colônia. Para basear tal argumentação, Mário Neme cita as palavras de Nóbrega: "Já em janeiro de 1550, depois de alguns meses de experiência na terra, o padre Nóbrega dizia a propósito, que 'talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor'" (Neme, 1959, p. 281). Certamente, assim se iniciou a "conversão" do ameríndio brasileiro.

Quando desembarcaram na colônia americana portuguesa, os inacianos encontraram uma realidade muito diferente daquela que experimentaram em outras partes

do globo. Destarte, as adaptações e contextualizações fizeram parte, desde o início, como elemento integrante da *trans*-formação do Brasil. Obviamente, o que os missionários católicos encontraram na colônia recém-descoberta também se distinguia enormemente da realidade de Portugal. Não era possível, por exemplo, angariar fundos oriundos de mosteiros ou de terras coutadas, o que impunha a necessidade de viabilizar financeiramente o sustento da Companhia de Jesus no Brasil. Grande empenho seria necessário na obtenção de bens para a manutenção dos missionários. Outro fator importante foi o isolamento do contexto europeu, o que ensejou a necessária troca cultural com os ameríndios, "sendo obrigados, pelas circunstâncias que o meio revelou, a se incorporarem e interagirem junto aos novos valores culturais e às estruturas políticas e econômicas coloniais" (Assunção, 2009, p. 151).

Certamente, os jesuítas não ficaram desamparados. Foram generosamente favorecidos em terras brasileiras, logo que o Governo Geral foi estabelecido por Tomé de Souza em 1549. O fato de não disporem de alimentos fez com que reivindicassem terras para produzirem o próprio sustento, no que foram imediatamente atendidos em meio a outros privilégios. Essa "boa vontade" para com eles era, na verdade, utilitarista. O motivo das regalias calcava-se no imperativo premente de domesticar os ameríndios pela religião, implementando assim o projeto colonial. Em virtude disso, o rei expediu vários mandados de subsídios direcionados aos jesuítas (Assunção, 2009, pp. 151, 152).

> Em 1550, enviou mandado ao almoxarife dos armazéns para que pagasse para sustento do Pe. Manoel da Nóbrega e de cinco companheiros, 'dois mil e quatrocentos réis, por um quintal e vinte e cinco arráteis e quarta de ferro, a dois mil réis quintal', sendo a razão de quatrocentos réis para cada um dos religiosos ao mês. A garantia da subsistência foi mantida e ampliada, bem como a diversidade de bens fornecidos. No mesmo ano o governador Tomé de Souza concedia a sesmaria da Água dos Meninos para sustento dos missionários (Assunção, 2009, p. 152).

Isso foi apenas o início de várias outras iniciativas governamentais para a viabilização do sustento dos inacianos, que incluíram não apenas terra e valores em espécie, mas também escravos. Relatórios enviados a Portugal davam conta da eficiência jesuíta na conversão do gentio. Também anunciavam os ataques constantes praticados pelos inimigos hereges que colocavam em risco a consolidação das colônias ultramarinas portuguesas. Outro fator que levou Portugal a literalmente investir nos jesuítas era o temor da propagação do protestantismo, que tão precocemente mostrou sua face com a vinda,

para o Rio de Janeiro, dos huguenotes franceses, em 1555. Isenção de taxas e pagamentos também foi dada a eles (Assunção, 2009, pp. 156, 157).

## II.2 "Paraguaização" do Brasil

Na opinião de Basílio de Magalhães, os jesuítas teriam conseguido a hercúlea obra da paraguaização do Brasil, se não tivessem encontrado pela frente, nada mais, nada menos, que os bandeirantes paulistas e o indômito Pombal. Segundo ele, empreenderam incrível campanha para transformar o território onde hoje habitamos, em um império indiático. Foram duas as tentativas de implementar tal objetivo: a primeira se deu ao Sul, do Paranapanema até o Ibicuí, de onde foram expulsos pelos bandeirantes. O primeiro mapa do Paraguai, feito por inacianos, datado da década de 1640, mostra-o cortando o Tietê ou Anhembi mais ou menos na região de Avanhandava. Se isso tivesse se concretizado, o Brasil seria, exagerando, metade do que é hoje. A segunda tentativa da Companhia de Jesus de implementar um império ameríndio, deu-se às margens do Amazonas, na metade final do século XVII. Permaneceram dominando a região até que Pombal os baniu, em 1759 (Magalhães, 1944, p. 250).

A atitude dos inacianos na proteção dos índios cobrou-lhes um preço bastante alto. O fato de serem contrários à sua preação e venda como escravos, praticamente anulou a influência que tinham, ou poderiam desenvolver, na sociedade colonial que se iniciou estribada na servidão vermelha. Segundo Alcântara Machado, essa é a razão de não se encontrar referências às atividades dos jesuítas nos inventários. O que se pôde encontrar é uma referência em um testamento datado de 1616, de Cristóvão Girão: "fui ao sertão e trouxe alguns serviços e outros que eu tinha adquirido todos deixo encabeçados à minha mulher e meu filho a que nenhuma pessoa possa bulir com eles e bulindo e querendo desencabeçar pai de filhos e filhos de pai pelo tal caso deixo ao provedor dos índios e *dos padres da Companhia* os ponham logo em sua liberdade" (Machado, 2006, p. 178).

De igual forma, argumenta Basílio de Magalhães, a não concretização do império nortista marca certo fracasso do Padre Antonio Vieira, o grande idealizador que esteve à frente da iniciativa no Amazonas, comumente exacerbado por alcunhas do tipo "o chefe do jesuitismo português", "o verdadeiro monarca de Portugal", e que vivia à sombra de D. João IV (Magalhães, 1944, p. 251).

## II.3 Contribuição para a Expansão

Certamente, o desafio da catequização do Brasil era imenso: "Tinham os missionários jesuítas diante de si um vasto campo, onde poderiam tornar benéfica sua atividade. E abnegadamente se atiraram à conquista dos indígenas para o grêmio da igreja. Muitos deles se constituíram credores de nossa gratidão pelo zelo e caridade com que modelaram a sua vida de apóstolos" (Lessa, 1934, p. 92). No afã da conquista das almas, aqueles verdadeiros bandeirantes do catolicismo, para a pregação da fé ou para o estabelecimento de uma república católico-ameríndia, contribuíram notavelmente para a expansão e a consolidação do território nacional:

> É inegável, contudo, que aos esforços dos discípulos de Loiola se devem muitas das povoações do extremo-norte, notadamente as das ribas do nosso rio-mar, onde eles assentaram os seus postos missioneiros fora já do meridiano de Tordesilhas. Ajudaram-nos no desbravamento da hileia amazônica algumas entradas, quer espontâneas, quer ordenadas pela metrópole; mas estas, à feição das do sul, eram antes destruidoras que povoadoras (Magalhães, 1944, p. 251).

Basílio de Magalhães fala da importância dos missionários católicos na expansão do Brasil colonial. Sem dúvida, foi a mobilidade daqueles homens que se viam comissionados por Deus e revestidos do poder divino para o cumprimento do seu chamado, que os levou a catequisar por todo Brasil da época. Comentando a afirmação de João Mendes de Almeida: "sem diminuir o valor dos grandes serviços das diversas ordens religiosas, é lícito afirmar que o Brasil foi obra mais dos jesuítas do que dos donatários e do governo de Portugal", diz Magalhães: "não hesitaríamos em subscrever-lhe o conceito" (Magalhães, 1944, p. 249). A comparação feita pelo autor é entre a atuação dos jesuítas com a das demais ordens religiosas católicas que para aqui mandaram missionários e com a atuação da coroa portuguesa. Conquanto os dois últimos tiveram a sua participação e o seu quinhão de glória na expansão do Brasil aos limites das fronteiras atuais, é inegável que os seguidores de Inácio de Loyola realizaram trabalho muito mais efetivo. Embora os principais agentes, como temos visto, tenham sido outros, os jesuítas se somaram a todas as mobilidades que temos estudado, desempenhando papel importantíssimo na expansão do Brasil. Basílio de Magalhães ilustra isso citando uma afirmação feita por Oliveira Lima: "Do sul ao norte do país, foi, portanto, o bandeirante o agente por excelência do seu desenvolvimento econômico e seu traço de união moral. Não deixemos, porém, na penumbra outro fator poderoso da conquista do Brasil: o

missionário, o qual era principalmente, para não dizer exclusivamente, o jesuíta" (Apud Magalhães, 1944, pp. 149, 250).

Vários padres foram fundamentais não apenas para a ocupação da terra, mas também para a sua reconquista. Dessa forma, os missionários Francisco Pinto e Luís Figueira atuaram no interior do Ceará entre 1607 e 1608. Os padres Manoel Gomes e Diogo Nunes, cooperaram na reconquista do Maranhão, invadido pelos franceses. Outros dois "levitas" que devem ser citados: Lopo de Couto e Benedito Amodei, os grandes incentivadores de Antonio Muniz Barreiros e Teixeira de Melo na expulsão dos holandeses (Magalhães, 1944, p. 251).

Voltando nossos olhos para os esforços jesuítas no Norte, percebemos que tal área atraiu a atenção de Vieira e seus colaboradores, especialmente devido a seu contingente populacional ameríndio. O eloquente orador, escrevendo ao rei, meados do século XVII, projetava população de dois milhões de habitantes nas aldeias do Estado do Maranhão, que abarcava à época os atuais estados de Maranhão, Ceará, Piauí, Pará e Amazonas. Relatava que os portugueses já haviam destruído quatrocentas aldeias em quarenta anos. Conseguida do rei uma lei favorável à liberdade dos ameríndios em 1652, no ocaso do mesmo ano, sai de Lisboa um grupo de nove jesuítas, sob a liderança de Francisco Veloso. Dois deles se estabeleceram no Pará. No ano seguinte, ladeado de mais três cooperadores, foi a vez de Antonio Vieira desembarcar em São Luiz. No entanto, os colonos, atingidos pela lei que beneficiava os ameríndios, conseguiram convencer o rei a revogá-la. Devido a isso, "o primaz da eloquência lusitana teve de regressar ao reino, para arrancar de D. João IV a lei de 1655, que, vedando o cativamento dos gentios, lhe entregava a direção suprema das aldeias em que os arrebanhasse" (Magalhães, 1944, p. 252).

Garantindo a vigência da nova lei, retorna Vieira ao Maranhão, exercendo impressionante obra até 1661. Catequizou os *nheengaíbas* da Ilha de Marajó, trabalho iniciado pelos inacianos João de Souto-Maior e Salvador do Vale; desceu em direção ao sertão do Ceará, até a serra de Ibiapaba; promoveu, com o auxílio de outros missionários, a irradiação do trabalho missionário, até então centrado principalmente em Belém e Gurupá, pelos rios Tocantins, Xingu e Tapajós acima. Os feitos de Vieira foram impressionantes, registrados pela pena de João Antonio Andreôni, reitor do Colégio da Bahia, em carta de 20 de julho de 1697, citado por Basílio de Magalhães:

> Vivendo aqui por espaço de nove anos, como se pode ver nos documentos escriptos por elle mesmo, navegando ora para uma parte,

> ora para outra e para qualquer logar aonde o chamava a necessidade dos índios, percorreu quatorze mil léguas, e muito mais, não contanto outras muitas viagens por logares desertos e inaccessiveis florestas, feitas sempre a pé, e as vinte e duas vezes que atravessou o mar Atlântico, terrível por suas frequentes e horríveis tempestades. Esta missão, dividida em quatorze Residencias, extende-se por seiscentas leguas, e outras tantas na excursão andou o P. Vieira, partindo dos montes Japampa, até o rio dos Tapajós, e visitando onze vezes, durante esse tempo, todas as Residencias. Para instruir os bárbaros das diversas nações, compoz com trabalho insano, para seu uso, um Catechismo em seis línguas, totalmente dissimilhantes, a saber: a commum, que chamam Geral, dos Indios que habitam perto da praia, a dos Nheengabas (*sic*), a dos Bocas, a dos Jurunas, e a dos Tapajós que usam de dous idiomas (Apud Magalhães, 1944, pp. 253, 254).

No entanto, ainda diante de tamanho esforço, não resistiram os inacianos à pressão dos colonos. Morto o régio e grande protetor de Vieira em 1656, também a causa indígena se viu desamparada. Destarte, em 1661, conseguem os colonos do Norte o mesmo feito que os paulistas já haviam alcançado vinte anos antes: são expulsos os jesuítas. Quanto a Antonio Vieira, foi até mesmo proibido de pisar outra vez ao norte da colônia luso-americana: "É certo que os padres voltaram dois anos depois, porém voltaram despojados da jurisdição temporal sobre as aldeias por eles estabelecidas ali, e só em 1680 foi que viram proclamada, vãmente embora, a liberdade dos índios" (Magalhães, 1944, p. 256).

Na região onde havia maior quantidade de ameríndios na Amazônia, a do Rio Negro, foi onde também se deu, de forma bastante expressiva, a obra de "conquista" de almas. O trabalho foi iniciado ali em 22 de julho de 1657, quando os jesuítas Francisco Veloso e Manuel Pires se instalaram e fundaram a missão dos *tarumás*. O trabalho de ocupação da área foi reconhecido como de especial importância, a ponto de ser, em 1658, dirigido pelo próprio provincial da Companhia: Francisco Gonçalves. A gigantesca área, compreendendo grande diversidade de povos indígenas exigia número enorme de missionários, motivo que ensejou a entrada de novas ordens, como a dos carmelitas e a dos capuchinhos, que passaram a desafiar a hegemonia jesuíta. Dessa forma, uma carta régia datada de 21 de dezembro de 1686, ordenava a divisão das missões segundo as diferentes ordens eclesiásticas que já haviam se estabelecido no Amazonas (Magalhães, 1944, p. 257, 258).

Basílio de Magalhães percebe semelhança próxima entre o que ocorreu com a obra missionária no Norte e o que havia acontecido no Sul. Para explicar tal paridade, "convida" Capistrano de Abreu. Tomo emprestada sua citação:

> Entrementes, os jesuítas espanhóis, no seu ardor de catequizar, foram descendo o Solimões, como os do Paraguai procuraram o Paranapanema, Ivaí, Iguaçu e Uruguai. Samuel Fritz, natural da Boêmia, atraiu ao grêmio da Igreja diversas tribos de línguas travadas e os *cambebas* ou *omáguas* da língua-geral, missionando até o Juruá, ou talvez mais a este. Motivos de saúde levaram-no ao Pará em setembro de 1689, onde, sob vários pretextos, o detiveram cerca de dois anos. Na volta, apesar de suas escusas, deram-lhe uma escolta para acompanhá-lo às reduções, e, lá chegado, o oficial comandante protestou pertencerem a Portugal as terras que se estendiam até o Napo. Enquanto o apóstolo dos *mâinas* se dirigia até o Napo, no intuito de avisar da próxima usurpação ao vice-rei do Peru, que não quis tomar providências, desde 1695 se discutia no Pará e em Lisboa a ideia de aumentar o domínio português por aqueles lados. Forneceu ensejo propício o caso da sucessão da Espanha. Inácio Correia de Oliveira expulsou os jesuítas castelhanos do Solimões. Assim, a guerra entre as duas coroas produziu ao norte os mesmos efeitos que de sua união resultaram em Guairá, Uruguai e Tapes. A estas invasões e às seguintes uniram-se os frades do Carmo, dignos confrades dos capuchos das bandeiras meridionais. Nestas missões aprenderam os invasores o emprego do cáucho (Apud Magalhães, 1944, pp. 259, 260).

A expansão nada seria sem a vital consolidação da ocupação do Brasil. Isso se deu, em grande parte, devido à agência de missionários que concediam a necessária "estrutura de plausibilidade" às populações, através da religião, que lhes dava as condições psicossociais para conviver com dores, perdas e carestia. Além disso, começou a haver interesse pela urgente assistência social às populações do agreste, que viviam na mais profunda miséria. Um exemplo notável disso vem de um missionário católico de "exceção", ou seja, de um padre não ligado a ordens de missionários, mas que produziu obra magnífica. O padre José Antonio de Maria Ibiapina é tido como o maior missionário católico do Nordeste brasileiro: "O maior pelas distâncias percorridas por todos os Estados situados ao norte do rio São Francisco, ou seja, no território das dioceses de Olinda e Fortaleza, as únicas que existiam em seu tempo. Foi o maior pelas obras realizadas, pela fé e pelo entusiasmo que despertou no povo nordestino, tão abandonado naquele tempo" (Comblin, 2011, p. 7). Foi ordenado aos 47 anos, após desenvolver carreira brilhante como advogado, juiz de direito, deputado nacional no Rio de Janeiro. Nasceu em Sobral, Ceará, em 1806. Uma vez ordenado, devido à sua formação e brilhantismo, todos esperavam que se tornasse professor de seminário e logo, bispo. No entanto, depois de três anos, pediu licença ao bispo para deixar suas atividades em Pernambuco para se dirigir ao sertão, onde havia um surto de cólera. Profundamente

impactado pelo desastre e a miséria, decidiu que seu lugar era com o povo (Comblin, 2011, pp. 8, 9).

São poucas as informações sobre o início de seu trabalho. Parcos documentos mostram sua obra se iniciando entre 1860 e 1875. Neste ano quase ficou paralítico, obrigando-o a permanecer imóvel na Paraíba, na Casa de Caridade Santa Fé, relativamente próxima à Campina Grande. Foi onde morreu em 1883: "Multidões reúnem-se no dia 19 de fevereiro, data do seu falecimento, mas o povo celebra também todos os dias 19 de todos os meses. Mesmo hoje o lugar de sua sepultura é venerado pelos camponeses" (Comblin, 2011, p. 8). Até aquele momento, o Nordeste havia conhecido apenas frades missionários franciscanos, jesuítas e capuchinhos italianos, mas ligados às ordens seculares. Ibiapina resolveu inovar. Não ligado a alguma delas, tinha liberdade de exercer seu ministério a seu modo, não apenas ensinando e catequizando, como também se preocupando com melhorias sociais. Assim:

> Além dos ministérios habituais dos outros missionários, Padre Ibiapina quis inserir na missão obras sociais que respondiam às necessidades do povo e organizou a prática da caridade ativa. Conseguia juntar milhares de trabalhadores, homens e mulheres, que, como obras de fé, levantaram edifícios para o serviço do povo. Com eles e elas, construiu 22 Casas de Caridade para recolher meninas abandonadas, ensinar a crianças pobres, recolher e dar atendimento a doentes, oferecer hospedagem aos peregrinos. Alguns desses edifícios ainda existem hoje em dia. A mais importante das Casas de Caridade foi a de Santa Fé, onde ele passou os últimos anos de vida e faleceu. Além disso, construiu açudes, capelas, hospitais. Tudo sozinho em 15 anos (Comblin, 2011, p. 9).

Para assistir às Casas de Caridade, contou com a ajuda de mulheres misericordiosas, que fizeram disso a própria vida. Não eram freiras, pois Ibiapina acreditava que isso "engessaria" o trabalho delas. Eram mulheres do povo, muitas vezes reconhecidas pelos seus como "beatas". Também havia os beatos, homens que voluntariamente se dispunham ao compromisso regular de trabalho nas Casas (Comblin, 2011, p. 9). O extraordinário esforço do Padre Ibiapina, sua devoção e sua compaixão pelo povo, são claramente perceptíveis na forma de realizar seu ministério, no meio dos aldeões, e nas distâncias que percorria para poder concretizar tal intenção:

> Padre Ibiapina escolhe a vida itinerante. Inspirou-se, certamente, no exemplo dos padres capuchinhos, que, no início do século, tinham percorrido o Cariri Novo e deixado aí algumas fundações. Mas estendeu muito seu campo de viagens. Adotou como região a ser evangelizada a

> diocese de Olinda, que envolvia as províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas. Entrou também no Ceará e no Piauí, onde acabava de ser fundada a diocese de Fortaleza. Dentro de tão vasto território – mais ou menos 600.000 km$^2$ –, o missionário andou a pé ou a cavalo milhares de quilômetros (Comblin, 2011, p. 29).

Fato importante para a nossa pesquisa, a mobilidade do Padre Ibiapina consolidava a *trans*-formação do Brasil. Isso se deu ao incutir os valores católicos – cultura portuguesa – nos mestiços, a grande maioria da população da região, bem como, em um remanescente indígena que ainda vivia sob seus costumes originais. Dedicou-se quase que exclusivamente às áreas correspondentes às dioceses de Olinda e do Ceará, pois aí estava a maior parte da população: "Ora, entre uma região e outra, a distância é de quase 1.000 km. Além disso, o padre mestre fez várias viagens ao norte do Ceará, ao norte do Rio Grande do Norte e ao Piauí. Cada uma dessas viagens supunha caminhadas de mais de mil quilômetros. O missionário era incansável" (Comblin, 2011, pp. 29, 30).

## II.4 (Des)Ordens Católicas

A presença de ordens diferentes na catequese dos ameríndios do Norte resultou também violência. A fereza não teve com causa questões concernentes aos próprios ameríndios, mas foram consequentes do trabalho dos missionários, mais propriamente, da rivalidade entre as ordens católicas. Os catequizados não ficavam alheios, antes, tomavam o partido de seus novos "pajés". O resultado foi severos litígios, totalmente incompatíveis com a doutrina que anunciavam os religiosos. No princípio, as ordens conviviam demonstrando, até mesmo, alguma cumplicidade. No entanto, foi no final do século XVII que a ambição por maiores conquistas parece ter se demonstrado com mais intensidade, provavelmente estimulada pela efetivação e implementação prática da carta régia de 1686, que determinava a divisão jurisdicional do trabalho missionário segundo suas ordens religiosas.[58] A coroa atuou na conciliação entre capuchinhos e jesuítas, devido a sua maior atuação e áreas de interesse. De igual forma, a divisão das áreas também recaiu, majoritariamente, nelas, o que não significa que as demais não foram

[58] 1699 – Fez sua majestade a separação das missões deste Estado, continuando a encarregar os Padres capuchos de Santo Antonio das do Cabo do Norte, por se terem escusado dellas os Jesuitas, inclucando em seu lugar os referidos capuchos; donde resultou consignar o mesmo senhor para os Jesuítas as missões do Sul do Rio Amazonas, determinada a linha de demarcação pela margem austral do rio, e sem limitação para o interior dos sertões; e para os Padres de Santo Antonio tudo o que ficava ao norte do mesmo rio, e o sertão chamado de Cabo do Norte; de maneira, que discorrendo pela margem Septentrional do Amazonas, focassem compreendidos os rios Jary, Parú, e a Aldêa de Urubucoára, que era missão dos Jesuitas, e nella se limitassem, ficando-lhes sem restricção o sertão deste districto (Melo Morais Apud Magalhães, 1944, pp. 261, 262).

contempladas. No caso dos carmelitas, permaneceram com sua antiga missão dos *tarumás* e com os outros trabalhos fundados à margem esquerda do Amazonas, limitados às fronteiras sob a dominação dos freires de Santo Antonio (Magalhães, 1944, pp. 261, 262).

Segundo dados de Bernardo Pereira de Berredo, no estado do Maranhão, compreendendo a vasta área entre o Ceará e o Oiapoque, e da Ilha de Marajó às raias do Peru, havia dezenove aldeias domesticadas pelos jesuítas, doze pelos carmelitas, quinze pelos de Santo Antonio, Conceição e Piedade, cinco pelos de Nossa Senhora das Mercês. Quando Pombal expulsou a Sociedade de Jesus do Brasil, "as reduções indígenas dos freires regulares não tinham progredido numericamente, mas as dos padres inacianos haviam subido a 28" (Magalhães, 1944, p. 262, 263).

Portanto, dois fatores preponderantes contribuíram para a expansão geográfica do Brasil ao norte. Primeiramente, destaca-se o trabalho que foi o feito extraordinário dos missionários católicos nas aldeias, em organização *tutorial* ou padroado, diferente do sistema exclusivista de redução adotado pelos jesuítas no Sul da colônia. Em segundo lugar, o Estado do Maranhão, que não teve ação bandeirante como no Sul, houve contínua corrente migratória de colonos portugueses, possivelmente alentejanos em sua maioria, que no Sul só foi vista no século XVIII, neste caso, basicamente por madeirenses e açorianos, encaminhados para Santa Catarina e Rio Grande de São Pedro. Assim, no Norte foram fundados os povoados: no Grão-Pará, entendendo a soma dos atuais Pará e Amazonas – Moura, Tomar, Serpa, Olivença e Ega; no Maranhão – Vinhais, Viana, Guimarães e Tutóia; e no Rio Grande do Norte – Extremós (Magalhães, 1944, p. 264).

Sendo marcha para o Oeste, a colonização do Brasil se dá dependente totalmente da mobilidade. Essa é a essência da *trans*-formação do Brasil. Foram as entradas, as migrações, a expansão agropastoril, as missões catequéticas e, sobretudo, as bandeiras que cruzaram o território brasileiro, fazendo do Brasil o grande gigante sul-americano. Outro fator que mostra a importância das bandeiras é sua abrangência. Ao mesmo tempo que incluem todos os demais citados, não podem ser representadas por nenhum deles especificamente. O fato de o território brasileiro estar sobre constante ameaça desde o seu descobrimento, por causa de franceses, ingleses e holandeses, levou a coroa portuguesa a tomar providências e precauções para garantir sua possessão (Ricardo, 1970 [a], pp. 34, 35).

Os grupos sociais brasileiros tinham cada um seu próprio modo de agir, seus valores e expressões culturais. No Norte predominavam as catequeses dos missionários

católicos, fundando várias aldeias ao longo dos rios amazônicos, com predileção pelo Amazonas. Os criadores de gado se estabeleceram às margens do São Francisco, no agreste da Bahia e de Minas, também ao sul do Ceará e do Maranhão. No Sul, incluía o grupo dos bandeirantes paulistas, com seu peculiar modelo de vida. Dessa forma, grosso modo, os principais agentes da construção do Brasil da época, por sua mobilidade e fixação, pode ser dito que foram os jesuítas, os pecuaristas e os bandeirantes. Todavia, em ordem de importância: o bandeirante, o criador de gado e, por fim, o jesuíta (Ricardo, 1970 [a], p. 36).

Destarte, conclui-se que, nesta ordem: o paulista bandeirante, seu auxiliar e herdeiro direto – o criador de gado, e os missionários católicos, foram os últimos que trilharam o caminho da *trans*-formação do Brasil, dando por fim, ao país o contorno geográfico-cultural básico que percebemos hoje:

> A direta foi a que adotamos: - os paulistas, os criadores de gado e os missionários católicos, pois que a ação dos bandeirantes meridionais, por sua intensão e extensão no tempo e no espaço, foi em muito superior à dos outros coeficientes da constituição geográfica do Brasil. Se se tomasse em conta o avanço para além da linha de Tordesilhas, deverá a atividade dos bandeirantes, quer setentrionais, quer seus diretos auxiliares meridionais, que conquistaram e ocupavam a zona da criação, deixaram proveito real, até hoje observado, que os sobreeleva aos eclesiásticos povoadores do vale do Amazonas, – hoje um quase de todo deserto "inferno verde" (na frase feliz de Alberto Rangel), que sobretudo os cearenses, atrevidos bandeirantes do século XIX, tanto ajudaram a explorar e a integrar definitivamente em nossa pátria (Magalhães, 1944, pp. 264, 265).

Esses grupos, como dissemos, são os responsáveis finais da *trans*-formação do Brasil que conhecemos hoje.

## III. A *TRANS*-FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA

Uma vez propaladas na Metrópole a prosperidade e fertilidade das terras do Brasil, engenhos foram instalados e novas sesmarias foram demarcadas. Dava-se combate aos franceses e fundava-se a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Os jesuítas tratavam do contato com os indígenas e, dessa forma, a conquista se consolidava e davam-se os primeiros passos em direção ao Sertão. Conforme Ramos:

> O elemento português do primeiro século da colonização ocupava os pontos extremos da escala social. Ou eram fidalgos, elementos da

> nobreza peninsular, aqui chegados como donatários, sesmeiros, ou senhores de engenho; ou eram plebeus e degradados, homens de baixa condição, que para aqui vinham ou cumprir pena, ou em busca de aventuras e de fortuna. Entre uns e outros, vêm colocar-se posteriormente, os elementos urbanos de uma classe média incipiente no Novo Mundo: os merceeiros, os ourives, os pequenos comerciantes, intimamente ligados ao elemento judeu *sefardim*... (1975, p. 105).

No entanto, aparentemente o movimento sociocultural conhecido como bandeirantismo contribuiu decisivamente para a formação da democracia no Brasil. Podem-se listar vários fatores para a formação da rústica "democracia social" do bandeirante:

> a) A origem social da própria bandeira; a sociedade da qual foi ela instrumento de atividade, expressão histórica, inconfundível.
> b) A solidariedade do grupo, desde logo mais ampla do que a do clã e da família, diante do perigo comum. A vida vive sempre assediada pelo carijó e pelo tamoio.
> c) A mestiçagem intensa com aborígenes, com as mulheres do reino guaianás e logo após com as de outras tribos.
> d) O sistema de economia; as necessidades e imposições da vida material, acabando com preconceitos de fidalguia vindos do reino.
> e) A pequena, mas atrevida República de Piratininga que facilitou a "entrada de oficiais mecânicos e gente baixa" na governança.
> f) Não há, também, um só ato de importância em que não se fale em nome do povo. Pra abrir caminho convoca-se o povo; pra defensão do povoado nascente convoca-se o povo; pra varar o sertão, apela-se para o povo.
> g) O poder nivelador do sertão, diante do qual todos são iguais. Como hoje se diz: todos são iguais perante a lei, a essa época todos são iguais perante o sertão, onde está o remédio da pobreza, e ao mesmo tempo o mito fulvo que atrai os de maior cabedal. O sertão "de todos".
> h) Agora outro fator – o ouro – irá também, sob muitos aspectos (e ao contrário do que muita gente pensa) contribuir para tão curiosa democracia social (Ricardo, 1970 [b], pp. 358, 359).

Do extremo Sul até o Piauí, o dinamismo cultural paulista foi visto nas bandeiras. Nelas, a aventura e o trabalho trilhavam juntos. A possibilidade de bandeirar sozinho era absurda, pois impossível. Daí o resultado pertencer a todos, como de todos era o sertão. A divisão dos ganhos era proporcional, vista como legítimo ensaio de democracia econômica, um dos elementos indispensáveis para a democracia social. Tal prática encontrava forte respaldo da comunalidade dos índios e aquela percebida também nos quilombos, onde havia certa equivalência na vida de cada integrante (Ricardo, 1970 [b], pp. 360-363).

Os negros eram indispensáveis para o trabalho nas minas, a ponto de dizer um documento oficial de 1725 que " não se podiam cultivar senão com negros". Os brancos e reinóis, ainda que acostumados com a o serviço rude da enxada, tornavam-se negligentes quando desembarcavam no Brasil. O trabalho nas minas trazia certas "vantagens" para o negro. Havia promessa de alforria para o escravo que não apoiasse qualquer revolta de seus senhores contra impostos, mesmo as taxas que beiravam a extorsão. Também, começaram a se organizar em uma verdadeira indústria de alforria, como em Ouro Preto, onde o pai primeiro alforriou o filho e depois este àquele. O movimento tomou certo vulto, alcançado a libertação de dezenas de africanos. Além disso, ainda que fosse obrigado a manter-se escravo nas minas, o negro preferia tal serviço às lavouras, pois tinha maior sensação de liberdade. Na verdade, o ouro acabou mostrando-se excelente oportunidade de subversão do preconceito, produzindo até mesmo negros abastados. Portanto, o ouro não apenas concedeu a eles instrumentos legais para produzir uma cooperativa que visava a alforria de muitos pelo próprio esforço, como produziu milionárias negras, como uma que se fazia acompanhar de mulatas bem vestidas quando ia à missa. Nas vilas litorâneas, era comum ver negras alforriadas com braceletes de ouro (Ricardo, 1970 [b], pp. 367, 368).

A sociedade que foi gerada pelas minas mostrava certo grau de democracia. As joias, mais coloridas do que preciosas, enfeitavam as senhoras. Eram feitas de topázio, de turmalina e de berilo, que se contrapunham à aristocracia reinol do diamante. Analogamente ao que acontecia no planalto, onde se dedicava a ofícios mecânicos, também nessas vilas mineiras o branco livre e autônomo não se detinha nas atividades relativas aos balcões do comércio e às feitorias dos engenhos. Ele se entregava a trabalhos manuais, irmanando-se nisso às condições dos mestiços, índios e negros. Essa "integração" pode ser percebida naquilo que a Câmara de Vila Rica dizia: "distinção entre irmãos nobres e mecânicos era impossível, era coisa odiosa". Dessa forma: "Gente da plebe, tal como em S. Paulo, entra para a governança, 'nas assembleias de todas as vilas', segundo o testemunho de Taques, que lamenta serem preteridos os 'homens de maior honra, os sujeitos de primeira gradação'" (Ricardo, 1970 [b], pp. 372, 373).

Aluízio de Almeida informa que, em Sorocaba, eram considerados nobres todos aqueles que não exerciam atividade manual, incluindo aí, os chamados "trabalhadores artesanais", bem como, obviamente, aqueles que lidavam com a lavoura. No entanto, diz ele, como brasileiros e portugueses, quer fossem sitiantes, quer fazendeiros, tinham seus

escravos, consideravam-se a si mesmos nobres, ainda que suas vestes denunciassem o contrário. Todavia, se fossem eleitos oficiais na Câmara, passavam a ser reconhecidos como "homens bons" e, dessa forma, ratificavam a sua nobreza. A nobreza constituída era peculiar e democrática, aberta a novos membros e muitas vezes transitória, nada tendo a ver, diretamente, com o "sangue azul". O clero também "abastecia" a nobreza. Nela foram elencados, para restringir o exemplo apenas a Sorocaba, os padres: Braz de Almeida, neto de Baltazar Fernandes, Pedro Domingues Pais e Antônio Ferreira Prestes. Constituíam a esfera culta desta nobreza, uma vez que ainda não havia médicos, advogados, professores, chefes de escritório (Almeida, 2002, pp. 42, 43).

O comércio, conquanto ainda incipiente, também produzia seus nobres, especialmente portugueses. Um lusitano poderia, por exemplo, abrir uma taverna e se tornar comerciante de vinho. Se um dos seus caixeiros se casasse com sua filha, também se tornaria um "homem bom", status de acesso à nobreza. Já que se desenvolveu no sertão o que pode ser chamado de "nobreza rústica", percebe-se também pouco preconceito. Uma vez que o sangue não se tornava "celeste", não estabelecia a superioridade de fidalgos proprietários de castelos ou solares. Por isso, não havia "fosso" que separasse suas habitações da convivência do povo "comum". Assim, inexistia uma distinção acentuada. Aparentemente, nem mesmo havia tratamento distintivo ou com deferência, a não ser em alguns documentos que afirmavam seus direitos. Em Sorocaba, até 1771 percebe-se que os habitantes relativamente se estratificavam da seguinte forma: a nobreza e o clero, pouco povo, e os escravos. É possível notar alguma diferença de posses dentre a nobreza, especialmente no que dizia respeito às suas moradias, à qualidade e à exuberância das roupas, à quantidade de escravos, e também, não menos importante, a instrução e a educação. Os escravos, quer fossem ameríndios ou africanos, vestiam-se de algodão grosso produzido em casa, e andavam sem nenhum tipo de calçado (Almeida, 2002, pp. 43, 44).

O "pé rapado" e o "sem nome" alçam alguma classificação social quando conseguem alguma porção mínima de ouro. No entanto, nivelamentos sociais geralmente não são bem recebidos pelas elites. Por isso, provocaram, por parte do governo, a tentativa de suspender novas alforrias nas minas. O ouro era acumulado para várias finalidades. Uma das mais correntes era ter como destino os altares das igrejas. Oferecido como garantia da vida futura, passaram a adornar igrejas do barroco (Ricardo, 1970 [b], p. 373).

Resumindo-se, pode-se dizer que a bandeira gera:

> hierarquização do negro e do índio deslocado do comunismo tribal para a área social em que ela opera; desfeudalização dos engenhos pela corrida aos descobertos; povoamento que se inicia com o curral e com a lavoura, nos caminhos que vão para as minas; redução imediata, à margem destes, das sesmarias a pequenos lotes de terra (pequenos naturalmente em confronto com os latifúndios da zona açucareira e do criatório) pra três fins: incrementar o povoamento; evitar, através da pequena propriedade, que os agricultores virassem régulos e mandões poderosos; e para que houvesse, pela policultura, mantimentos em abundância, acessíveis aos mais pobres. Considerem-se ainda a maior divisão do trabalho na zona do ouro; a descentralização do governo, pois cada chefe de bandeira exerce não só a atribuição majestática como também pratica um ensaio agreste de *self-government*; o emprego fácil para milhares de negros, índios, mestiços, que se dedicam à colheita do ouro, catando-o também para si e não apenas para seus patrões; o maior nivelamento social, em que um juiz é repreendido severamente por não querer remar, em que um mulato e oficial mecânico entra para a governança, em que tanto o bem nascido como pé-rapado trabalham em igualdade de condições (Ricardo, 1970, [b], pp. 373, 374).

Assim, em sociedade menos desnivelada, via-se as mulatas desfilando emperiquitadas pelas ruas, exibindo-se ousadamente, como que por audácia. Alforrias acontecendo aos borbotões nas zonas de mineração. Inconscientemente, a escravidão preparava e trazia a revolução industrial que acabaria por substituir definitivamente o trabalhador cativo pelo livre. As joias mais comuns, como já dissemos, eram as democráticas, feitas de turmalina e de berilo, que contrastavam com o diamante do reinol aristocrata. Além disso, praticavam o descaminho, para fugir do fisco espoliador. Por fim, "a bandeira, que é um caso de economia individualista, assume, não raro, feitio comunitário". O individualismo era visto apenas nos sonhos de riqueza daquele que a arquitetava. Na prática, predominava o coletivismo "para as concentrações em torno dos descobertos" e na própria divisão do produto dos apresamentos entre todos, pois o sertão era de todos (Ricardo, 1970 [b], p. 374).

Destarte: "O que se configura é uma democracia social, que estará nas raízes de nossa formação de povo" (Ricardo, 1970 [b], p. 375). A democracia social vista na formação do povo brasileiro é, antes de mais nada, "democracia racial". Conquanto fundada como fortemente estamental, a sociedade brasileira não discriminava na hora do sexo. A sensualidade dos trópicos no Brasil foi enormemente excitada com a chegada da África, com seus atraentes contornos, diante do português reprodutor nato. A progressiva, até que se tornou massiva, mistura das etnias resultava, em proporção direta, nivelamento

cada vez maior, a criação do *ser* brasileiro, isto é, ser reconhecido ator dentro de uma mesma sociedade. Por isso, temos aqui um estado avançado da *trans*-formação do Brasil, algo como uma sociedade "fetal", onde já é possível observar os traços e formas da sociedade brasileira que vivemos hoje. Os mamelucos ou brasilíndios, em conjunto com os negros abrasileirados, mantiveram sua identidade a despeito das imposições europeias (Ribeiro, 2010, p. 98).

Cassiano Ricardo acredita que a democracia social engendrou a democracia política em nosso país, oriundas dos paulistas bandeirantes. Em Piratininga, explica o autor, a prática de eleições conduzindo gente simples a posições locais de destaque, inquietava algumas autoridades que reclamavam que "gente baixa" e "oficiais mecânicos" estavam entrando na governança. Os irmãos Leme, bandeirantes que eram, junto com seus colaboradores, elegeram Fernão Dias Falcão e Pascoal Moreira para o cargo de guarda-mor das minas de Cuiabá. Confirma essa afirmação Júlio de Mesquita Filho que, sobre os paulistas, diz: "reúnem-se em praça pública para tomar deliberação do mais alto alcance: a eleição do chefe do novo grupo social. Assim, nos confins desse imenso sertão, em meio de tribos primitivas e bravias, súditos de S. M. el-Rei de Portugal, nascidos em São Paulo de Piratininga, recorrem à prática de um instituto de democracia direta" (Apud Ricardo, 1970 [b], p. 374 – nota). Cassiano Ricardo conclui reconhecendo no bandeirante paulista a origem da democracia brasileira: "é a tese principal da *Marcha para Oeste*; isto é, o grupo social bandeirante como aquele em que a democracia brasileira teve a sua origem" (Ricardo, 1970 [b], p. 374 – nota).

## IV. OS MÓBEIS BANDEIRANTES

A paisagem do Brasil "recém-descoberto" era de mata, com pouquíssimas povoações que conviviam com a massa majoritária ameríndia. Eram núcleos que olhavam sempre para o mar, de "costas" para o sertão. Todavia, os portugueses logo implementaram obra hercúlea de transformação dessa paisagem em algo que fosse mais adaptado aos seus anseios mercantis e às suas experiências na África e na Ásia. A drástica *trans*-formação que se tem início é oportunizada especialmente pela introdução da cana-de-açúcar, voltada para lucrar com os mercados estrangeiros. A cultura da cana traz a necessária indústria do açúcar, o engenho. Este, por sua vez, na concepção portuguesa, não existiria sem o africano: "Ambos – lavoura e engenho – chamam o negro". Já o ameríndio, culturalmente incapaz do necessário sedentarismo, é celeremente

exterminado: “Aqueles que não perecem, vítimas de armas e também das moléstias trazidas pelo conquistador, vão procurar refúgio no sertão distante” (Holanda, 2014 [a], pp. 41, 42).

Quando o português chegou ao Brasil encontrou um mundo verde e desconhecido. Desde o início seu olhar foi litorâneo, acreditando inicialmente tratar-se de mais uma ilha. Mas havia também o contato humano, a presença dos moradores da terra que viviam de forma muito diferente da do europeu, lembrando a inocência edênica original. Quanto à hinterlândia propriamente dita, Cassiano Ricardo registra algumas datas importantes, verdadeiros marcos da colonização de Piratininga:

1532 – Martim Afonso sobe para o planalto, à altitude de oitocentos metros, nove léguas de distância da vila litorânea de São Vicente;

1550 – Inicia-se a povoação de Santo André da Borda do Campo;

1554 – Ano da fundação de São Paulo de Piratininga;

1589 – Santana de Parnaíba.

**IV.1 Fenômeno Sociocultural**

Conquanto os primeiros colonizadores fossem portugueses, a mudança de domicílio continental impôs-lhes transformações de vida, de práticas e, até mesmo, de conceitos, única forma de se adaptar à realidade da nova terra. Destarte: “Embora com a deliberação pura e simples de colonizar a terra selvagem e transportar impunemente a civilização de um continente para outro, o caso é que eles vieram a nascer de novo. Muitos deixaram a ‘ruim natureza’ assim que pisaram o solo, ‘onde tudo havia de dar em se plantando’”. Homens considerados degredados em Portugal metamorfoseavam-se em juízes nas capitanias. Mulheres erradas, como se referia a elas Nóbrega, tinham a ocasião de se redimirem por meio do casamento. A própria noção de hereditariedade seria transmudada, ao conceberem filhos com características anteriormente jamais vistas. A noção do comportamento social seria drasticamente afetada, pois algo tido como o padrão de conduta aristocrática na Europa certamente assumiria contornos diferentes aqui, diante da realidade indígena. Na opinião de Cassiano Ricardo, nasceriam grupos sociais determinados: a) pela localização geográfica; b) pela formação étnica; e c) por sua mobilidade interna e externa (Ricardo, 1970 [a], pp. 3, 4). Aparentemente, a colonização

do Brasil promoveu a *trans*-formação de várias sociedades percebidas por meio de diferentes critérios:

> Seriam muitas as hipóteses: grupos biológicos (a família e o clã); grupos geográficos (o intra-serra e o do litoral); grupos etnológicos (o branco, o preto e o indígena); pequena sociedade (grupo primário) e grande sociedade (grupo mais complexo, a nação).
> Nas relações de um grupo com outro se mencionarão o agrário do litoral, o do criatório e o da "bandeira" objeto do presente estudo. Considerados quanto à sua mobilidade externa será preciso mencionar o grupo fixo ou estável da orla atlântica em confronto com o grupo móvel do Planalto e com o nômade das tribos (Ricardo, 1970 [a], p. 4).

No contato e no atrito, na mobilidade, as culturas se misturaram e o Brasil se *trans*-formou. Cassiano Ricardo argumenta que, por ordem de complexidade, as três unidades fundamentais que comporão a organização social e política do Brasil, são: a família, o clã patriarcal e a bandeira. A compreensão da divisão de tais grupos humanos é, em sua opinião, fundamental para saber como cada um contribuiu para a interiorização da colonização. É importante saber que quando o colonizador europeu desembarcou nestas paragens, encontrou um mundo tupi, como vimos no primeiro capítulo. Esta etnia havia descido dos platôs bolivianos e se dirigira para o sul e leste, à procura do grande mar oriental. Espalharam-se pelos quatro cantos da área que hoje corresponde ao território nacional. Além da língua, que se tornou "geral", depois de sistematizada pelos jesuítas, outra contribuição marcante foi a toponímia. Todos os lugares eram não apenas conhecidos, mas nomeados, designações que, muitas delas, permanecem até hoje. Como efeito provável do Tratado de Tordesilhas, os portugueses iniciaram a colonização pelo litoral, enquanto os espanhóis viram-se obrigados a colonizarem o interior:

> Ao passo que os espanhóis iniciam a colonização 'terra adentro', os portugueses a iniciaram pelo litoral. Por muito tempo estes assim o entenderam: não admitiam incursões pela floresta e davam as suas razões. Assim havia de proceder o primeiro governador-geral. As cartas de doação das capitanias impunham a mesma ressalva. Por uma determinação histórica coube perpetrar a primeira derrogação dessa proibição aos moradores de S. Vicente, que escalaram o paredão da Serra do Mar e enveredaram para os campos de Piratininga (Ricardo, 1970 [a], p. 7).

Percebe-se a formatação do modelo de família ocidental e a religiosidade móvel e fixa – catolicismos que foram praticados no Brasil. Os ameríndios contribuem na formação da nova sociedade fornecendo ventres e mão-de-obra. Assim, a mestiçagem

tem início, bem como, a utilização do índio para fazer andar a economia do planalto, que se especializou na busca de pedras preciosas. Em função do crescimento de Piratininga, a oposição oferecida por tamoios e carijós à ocupação da terra aumentou exponencialmente. No entanto, isso não era apenas um problema, mas paradoxal e curiosamente, a solução. Tal resistência dava ao paulistas a oportunidade de enquadrar seus oponentes ameríndios dentro de um decreto "esperto" da coroa portuguesa, que pretendia agradar os colonos. Por ele, era vetada a escravidão do "negro da terra", mas se tornava legítima no caso de "guerra justa", ou seja, quando o ameríndio fosse resistente à conversão à fé católica e ao poder colonial. Destarte, oportunizadas pela lei, várias bandeiras de preação foram organizadas, provocando verdadeira devassa nos vales do Paraíba, Tietê, Mogi Guaçu e alto do Paranapanema (Keating; Maranhão, 2008, p. 151). No âmbito do Brasil, a época da colonização foi marcada por três fatores socioculturais predominantes:

> a) A sociedade agrária do Nordeste, com base na monocultura, no latifúndio e no escravocratismo. Uma minoria de brancos e brancarrões dominando, "patriarcais e polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partido, os agregados, moradores de casas de taipa e palha – vassalos das casas-grandes, em todo o rigor da expressão". Essas casas-grandes – são palavras de Gilberto Freyre – representam imenso poderio feudal.
> b) A sociedade pastoril, "com possibilidades de vida democrática" onde se ensaiou aquela curiosa civilização do couro, de que nos fala Capistrano mas com o seu "horror à vizinhança" (Handelmann) e deslocada para os sertões; o Nordeste dos vaqueiros e dos currais.
> c) A sociedade bandeirante, ao sul, localizada intra-serra, no Planalto de Piratininga, mestiçada com aborígenes, separada dos outros grupos sociais pela distância e pela Serra do Mar, praticando a pequena propriedade e a policultura em larga escala e entregue ao objetivo que aconselhara Martim Afonso a localizar-se no litoral de São Vicente – a exploração do ouro e da prata (Ricardo, 1970 [a], pp. 16, 17).

Aparentemente, nem o ideal cristão de levar a fé no Cristo bíblico reunia força mística suficiente para o enfrentamento de jornada e perigos de dimensões tão grandes. Também a facilidade da utilização do índio, naturalmente móvel e conhecedor das matas, não convenceu os colonos originais a interiorizarem-se nos sertões. Preferiam manter-se próximos do litoral e empregá-los nos engenhos. A única força motriz que por fim os impulsionou foi aquela dos mitos de riqueza, o econômico de braços dados com o maravilhoso. Na opinião de Cassiano Ricardo, o que explica, realmente, o avanço das bandeiras são os mitos engendrados resultantes dos sonhos de riqueza: a reluzente

itaberaboçu, a "lagoa dourada", a lagoa das pérolas abundantes, a "serra das esmeraldas", os mitos do ouro, da prata e das pedras verdes. Assim, o sertão já enigmático e fascinante se junta às informações das riquezas mitológicas, força mais do que suficiente para vencer o medo das matas. Os mitos tornam-se a realidade quotidiana dos paulistas, uma vez cridos e interiorizados, temas das conversas e motivo das várias expedições: "Enfim, o sertão enigmático, a geografia fabulosa, o ouro inseparável da lenda, as viagens pelo desconhecido, o mundo primitivo e fantasmagórico, tudo respira fábula" (Ricardo, 1970 [b], p. 380).

Por que o homem da bandeira não se convertia em "bugre"? Cassiano Ricardo explica que o bandeirante poderia manipular o mundo "primitivo" e fantasmagórico, como o fez Anhanguera, ao subjugar os índios com a cena do fogo na água ardente. Contudo, por outro lado, o universo dos índios impunha medo às almas dos conquistadores, por seus boitatás e mães-d'água. Os integrantes das bandeiras estavam inseridos no mesmo universo místico que os ameríndios. Contudo, conquanto participassem do mesmo "espetáculo cósmico", por causa da profunda religiosidade[59] do bandeirante, ele não assumiria a forma de pensamento e crenças ameríndias: "Ao mito, à religiosidade, ao anjo S. Gabriel, à 'mão-do-ouro', o bandeirante junta o 'eu te arrenego' da sua superstição contra o 'ar de estupor', contra o curupira, contra o caapora, contra todos os demônios" (Ricardo, 1970 [b], pp. 382, 389).

Uma vez que o ameríndio, comandado pelo chefe da expedição, tem em si a significância da mobilidade passiva na bandeira, a mobilidade ativa está nos mitos, mormente, aqueles de riqueza. Destarte, é certo dizer que a bandeira tem seu fundamento econômico na gênese dos mitos (Ricardo, 1970 [b], p. 398).

Os mitos impulsionam o bandeirante sertão adentro. Onde ele para, nascem as fronteiras. Na formação dos mitos, o índio relata ter visto a "itanerava-uçu", pois seu mundo não guarda distinção clara entre o real e o mágico; o português, crédulo e lírico nato, acredita; com sua tendência à fabula, o espanhol, exacerba o épico indígena: assim está formado o mito. O bandeirante mameluco, herdeiro e produto dos três, ou valendo-se dos três, torna-se adepto do mito e vai procurar a riqueza ou morte no sertão (Ricardo, 1970 [b], pp. 399, 400, 401):

---

[59] Os bandeirantes mais supersticiosos não iniciavam jornada sem antes fazer a oração para achar ouro, que era também geralmente escrita em patuás que carregavam: "Em nome de Deus padre, em nome de Deus filho, em nome do Espírito Santo, ar vivo, ar morto, ar de estupor, ar de perlesia, ar excomungado, eu te arrenego em nome da Santíssima Trindade" (Ricardo, 1970 [b], p. 388).

> O índio lhe empresta, então, as pernas para caminhar; o preto, os braços para minerar, quando o mito se realiza; quando o mito passa da "realidade" que é provisória, e que levou a bandeira ao sertão antes jamais trilhado pelo branco, para a outra "realidade" – a realidade concreta do ouro, nas faisqueiras, ou das esmeraldas, nos socavões da serra (Ricardo, 1970 [b], p. 401).

O mito assume o papel de fato na sociedade bandeirante, presente nos hábitos de vida de seus integrantes. Não existe um mito que seja apenas fantasia. Todos são ensejados por algo de verdadeiro, uma interpretação mágica de alguma nuança do mundo real. Nesse sentido, o mito do ouro seria, tão-somente, uma representação mística daquele que, por fim, o bandeirante acabou por encontrar. Tratou-se de resposta provisória às suas ambições e às suas próprias necessidades (Ricardo, 1970 [b], p. 401). É certo que o bandeirante acreditava nos mitos à medida que eram úteis. Eles "valiam" quando e enquanto "funcionavam", encaixando-se no sistema de vida que tinham. Cria na existência da "mãe d'água", porque tipificava todas as dificuldades que enfrentava no sertão. Os mitos de riqueza foram assimilados porque representavam exatamente aquilo que os bandeirantes tanto almejavam. Contudo, não acreditavam naqueles que não apoiavam ou perturbavam seus objetivos, obsoletos quanto à influência em suas condutas (Ricardo, 1970 [b], p. 403). Segundo Ricardo, pode-se resumir o comportamento bandeirante da seguinte forma:

> a) acreditou, pelo menos, em dois mitos populares, o da "mãe-d'água" e o da "mãe-do-ouro"; se é que este último não é de sua própria criação;
> b) criou vários mitos, entre os quais o dos Martírios, que vem até nossos dias;
> c) transformou a narrativa do índio em mitos, como o da "itaverava-uçu" (abrasileirado para "itaberaboçu"), o da lagoa dourada, etc.
> d) suscitou mitos (*inferential myths*) como o da "raça de gigantes" com que Saint-Hilaire quis explicar sua prodigiosa façanha, inconcebível dentro da lógica pedestre;
> e) só o interessavam, porém, os mitos de origem econômica, ligados ao seu estilo de vida, ao seu ofício, e em "função" dos quais bandeirou;
> f) Tanto o que repeliu o das amazonas, conscientemente e – sem o saber – o do "bom selvagem" (Ricardo, 1970 [b], p. 404).

Curiosamente, a demora em encontrar os veios de ouro oportunizou a expansão do território brasileiro. Se fosse o caso de encontrarem ouro em abundância nas cercanias de São Paulo, o expansionismo pararia ali mesmo. Goiás e Mato Grosso jamais teriam

sido descobertos e fundados. Certamente algum ouro foi achado na região próxima ao litoral, mas em pouca quantidade. Esse foi um dos fatores que fez com que o bandeirantismo só se desenvolvesse nos séculos XVI e XVII. Quando, depois de bom tempo, o ouro foi encontrado nas distâncias, a Coroa portuguesa "dá o seu bote", fazendo-se presente para garantir a riqueza e, assim, estendendo o Brasil aos limites que conhecemos em nossos dias (Ricardo, 1970 [b], p. 409).

## IV.2 O Chamado dos Sertões

O Brasil apresenta a singularidade, conforme observou Duarte leite, de ter suas fronteiras demarcadas antes mesmo de ser descoberto: o Atlântico e um meridiano, conforme estabelecia o Tratado de Tordesilhas, de 7 de junho de 1494 (Taunay, 1975, p. 23). Para que as bandeiras pudessem se estabelecer era indispensável que o Planalto Paulista fosse ocupado. Foi de lá que partiram as expedições que singraram o território que conhecemos hoje como brasileiro.

### IV.2.1 O Litoral é Pouco

No litoral, a atividade preponderante foi o plantio da cana. Nas palavras de Cassiano Ricardo, o "grupo ameríndio era nômade", onde a terra era vista como pertencente a todos. Os mamelucos, por sua vez, são marcados pela mobilidade na busca de riquezas, valendo-se da cultura indígena constituinte em sua própria formação. Já os que se fixaram no litoral basearam-se no braço escravo do negro, que começaria a ser importado em grandes quantidades para o trabalho dos engenhos (Ricardo, 1970 [a], p. 13). Assim, os diferentes grupos étnicos vão se encaixando e sendo encaixados, dando suas contribuições culturais e genéticas.

O sertão desconhecido representava para os habitantes do litoral, desde o estabelecimento dos primeiros povoados, um misto de medo e chamado (de Deus, 1975, p. 30).[60] Tal é a fascinação do desconhecido no ser humano. Com as primeiras idas e

[60] Isto é o que de propriedade pertencia ao Donatário de S. Vicente, cuja doação consta de 100 léguas por costa, e nos fundos de tudo quanto pertence à Coroa Portuguesa, mas a sua posse chegou, nalgum tempo, para o Sul até *Maldonado*, e para o Norte (só pelo sertão) até a altura do *Cabo de Santo Agostinho*, pouco mais ou menos, para os intrépidos moradores da Capitania de São Vicente, nos quais, ou por força de fado ou desgraça da sua Capitania e ventura das outras, sempre foi predominante a paixão de conquistar, não satisfeitos com povoarem, ainda que mal, toda a costa do seu Donatário e a do outro de *Santo Amaro*, onde Domingos de Brito Peixoto, natural de S. Vicente, fundou a Vila de Alaguna, estendendo o terreno dela até Maldonado, pois até lá chegaram vários atos que fez de posse, em benefício da coroa portuguesa (de Deus, 1975, p. 30).

vindas, algumas "sem volta", os primeiros colonos começaram a, vagorosamente, salpicar com gente branca o percurso trilhado. Por onde um primeiro grupo havia passado, tornava-se logo um "caminho" a seguir, uma espécie de rota já demarcada. Santo André foi, em 1560, assimilada por São Paulo do Campo ou São Paulo de Piratininga, assumindo o papel de centro de catequese jesuíta, por onde passavam muitos povos ameríndios, devido, especialmente, à sua condição hidrográfica. Foi, seguramente, o primeiro núcleo estável e permanente na hinterlândia. Dessa forma, a plena posse de Piratininga ensejou não apenas a formação de aldeamentos jesuítas (Pinheiros, Santo Amaro, São Miguel, Itaquaquecetuba), como também a interiorização de elementos brancos que se valeram do Tietê para edificarem suas choças mato-a-dentro. Essa foi a origem, por exemplo, de Santana de Parnaíba (Bruno, 1967, p. 5).

Na verdade, as expedições não assumiram contornos migratórios exatamente, pois seriam grupos transgressores e aguerridos que as realizariam. A política portuguesa pretendia muito mais a colonização litorânea, fundamentada na agricultura (Ricardo, 1970 [a], pp. 14, 15). O fluxo de vicentinos que passou a subir a serra foi enorme, não apenas secundando as povoações litorâneas originais de São Vicente e Santos, mas realmente impondo a elas o risco de extinção. Sabe-se que Martim Afonso tentou impedir a migração, mas tamanha foi a pressão que acabou por autorizar a ocupação de Piratininga em 1544 (Davidoff, 1986, pp. 15, 16).

Assim, dois fatores: a presença de brancos pelo caminho e as trilhas já abertas na subida da serra, favoreceram a expansão em direção ao sertão:

> Tais veredas eram o fio de Ariadne para entrar no desconhecido. Sem os caminhos de pé posto o remédio seria mesmo ficar plantando cana do litoral, e adeus. Mas não: funcionariam logo os caminhos de Ubatuba e Caraguatatuba para o Vale do Paraíba e Paraibuna; o de Bertioga, chamado "caminho do sertão" pelo rio Tutinga até Moji, o de Jurubatuba (porto de Santos) com igual destino; e de Piaçaguera, chamado caminho velho, para Santo André, S. Paulo de Piratininga; o de Cubatão – ou o "caminho do mar"; o caminho do Padre José, o "caminho do gado", de Itanhaém, M'Boy e Santo Amaro, e muitos outros caminhos de penetração (Ricardo, 1970 [a], p. 14).

Não podemos nos iludir com a ideia de que os grupos móveis que iriam se estabelecer na hinterlândia com ênfase no trabalho agrícola foram mais importantes do que os povoados rurais ou semiurbanos que eram comuns na costa atlântica. Os povoamentos litorâneos, que praticavam agricultura de cana-de-açúcar, foram de suma importância para o desenvolvimento econômico, social e político. A sociedade brasileira

verdadeiramente repousou em tais raízes. Foi com o açúcar que o português encontrou a oportunidade de se fixar definitivamente no Brasil: "O massapé criou a cana, como a terra roxa criara o café. O açúcar trouxe o negro em quantidade, pintando de África o litoral do país. Negro e português levantaram essa amálgama de gente que foi (digamos assim) o sistema orográfico de nossa primeira paisagem humana" (Ricardo, 1970 [a], p. 20).

Muitos se interiorizaram no sertão com medo do mar, ou melhor, daquilo que o mar muitas vezes se tornava: o caminho que trazia os corsários que saqueavam as vilas estabelecidas no litoral. Há poucas coisas tão fortes quanto o medo. Dessa forma, o "medo do mar" transforma-se em coragem para enfrentar o mato e as lendas que o cercavam. No entanto, explica Cassiano Ricardo: "Toma-se aqui (diga-se de passagem) a palavra 'medo' em seu sentido irracional; o medo como fonte de mitos que as coisas temíveis e ocultas fazem nascer na imaginação de quem não as sabe de pronto explicar". Não é o medo do perigo factível, aquele diante de coisas que se conhece ou do perigo já enfrentado. Trata-se do terror do desconhecido, do mistério e do sobrenatural. O medo que cria os mitos, como o Caapora, o "vale dos ímpios", a "mãe-d'água", dentre outros. É fato que certas forças psicológicas são canalizadas para a realização de grandes feitos. Tratando-se dos bandeirantes, o medo e a raiva tornaram-se superior ao espírito de combate. Assim:

> Ao lado do 'medo do mar' ou do medo que obriga ao combate, não faltam a coragem, o ódio, a ambição, a nostalgia, influindo no desenho psicológico do 'grupo em marcha', pelo sertão adentro. O ódio ao espanhol, de que fala Paulo Prado influi na disposição para as avançadas; mas o que há de espanhol na família do Planalto é mais forte, uma vez que explica o 'amor ao fabuloso', o 'quixotesco' do bandeirismo; a nostalgia do índio, aliada ao seu nomadismo tradicional, que é também um fenômeno psicológico, ajuda a 'empurrar' o grupo pra dentro do mato; a ambição do português, com uma boa dose de semita, entra na soma de tais fatores morais irresistíveis (Ricardo, 1970 [b], p. 377).

Destarte, várias foram as razões que impulsionaram grupos do litoral para o sertão: o medo de ataque de piratas, a fuga do trabalho escravagista dos latifúndios ou a mera necessidade de buscar ocasião melhor de vida. Sem negar a cumplicidade do Tietê na colonização do interior, embora convidasse constantemente a excursão para terra a dentro, seu chamado de águas não era suficiente para provocar o deslocamento. Também a possibilidade de vencer a pobreza não bastava para impulsionar o arrojo para terras remotas estando os índios tão próximos. Ao contrário da baixada litorânea, o planalto

serra acima mostrava condições naturais bem melhores para o colonizador. Deve-se dizer, ainda, que o acesso ao planalto a partir de São Vicente era menos dificultoso. Destarte, sabendo das facilidades de Piratininga, como os índios chamavam o planalto Paulista, foi difícil resistir à tentação de buscar melhor vida na hinterlândia. Soma-se ainda a essas vantagens, a abundância de água na planície fluvial formada pelo Tietê, Pinheiros, Tamanduateí, e afluentes, que são estímulos à atividade econômica. Por fim, a presença de numerosas tribos de ameríndios era fonte de mão-de-obra abundante (Davidoff, 1986, p. 15).

A. Mobilidade Essencial

Diferentemente do que ocorreu no Nordeste brasileiro, na riqueza e na habitação consistente do senhor de engenho, no Sul, mormente no entorno do Piratininga, não há aquela aparência de equilíbrio. Muito ao contrário: "Aquela sociedade meio aluvial constituída no planalto vicentino irá manter-se ainda por dois séculos ou mais em situação instável e imatura, que deixa espaço ao maior intercurso com a gente nativa. Sua vocação está no caminho, que convida ao movimento, não na grande lavoura, que cria indivíduos sedentários" (Holanda, 2014 [b], p. 34).

As diferenças entre o sertão Paulista e o Nordeste não devem ser assoberbadas. Na verdade, o paulista mostrava as mesmas ambições de vida que seus pares nordestinos. O que lhes impunha outro "ritmo" eram as condições geográficas diferentes. Alheio às facilidades da costa litorânea, distanciados dos centros de consumo e faltando-lhe o contato direto com o europeu, teve que se contentar com aquilo que seu lócus lhe permitia. Destarte, impedido de prosperar na mesma medida dos engenhos do Nordeste, empobrecido e distante, não podia contar com o africano, concentrando-se assim na preação do ameríndio, os "negros da terra". Tal necessidade foi uma das molas propulsoras do paulista sertão a dentro (Holanda, 2014 [a], p. 42).

No entanto, o habitante de Piratininga tinha como peculiaridade certa plasticidade. Capitania um tanto abandonada pela metrópole, São Paulo se desenvolveu modelada pelas necessidades do ambiente, colhendo e assimilando a cultura da terra na solução das dificuldades de ocupação. Costumes, técnicas e tradições dos colonizadores demoraram a ser assimiladas, sendo implantadas a *passos de tartaruga*. Mesmo a língua falada era a geral, só sendo suplantada pelo português no século XVIII. Em condições tais: "Desenvolveu-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitanias, a ação colonizadora realiza-se aqui por um processo de contínuas adaptações a condições

específicas do ambiente americano". Por isso, não se "petrificaram" culturalmente: "Retrocede, ao contrário, a padrões rudes e primitivos: espécie de tributo exigido para um melhor conhecimento e para a posse final da terra". Só com muita insistência foi que o europeu conseguiu implantar algumas tradições que eram familiares no Velho Mundo: "Com a consistência do couro, não a do ferro, ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio" (Holanda, 2014 [a], p. 43).

Sérgio Buarque de Holanda afirma que, as adaptações sofridas pelos paulistas foram inauguradas e orientadas pelo contato e a interação com o indígena. Os moradores da hinterlândia foram atraídos pelas promessas do sertão, avultadas em tal monta que sobrepujaram os desejos pela busca da comodidade citadina. A habilidade para trilhar as rudes vias de comunicação aberta pelos naturais da terra já impunha a necessidade de aprendizado, que viria a transformar os hábitos conhecidos dos europeus, produzindo assim, prole brasileira:

> A capacidade de resistir longamente à fome, à sede, ao cansaço; o senso topográfico levado a extremos; a familiaridade quase instintiva com a natureza agreste, sobretudo com seus produtos medicinais ou comestíveis, são algumas das imposições feitas aos caminhantes, nessas veredas estreitas e rudimentares. Delas aprende o sertanista a abandonar o uso de calçados, a caminhar em "fila indiana", a só contar com as próprias forças, durante o trajeto (Holanda, 2014 [a], pp. 44, 45).

Aparentemente, essa é a gênese das bandeiras. Elas não poderiam ter existido sem o grupo móvel disposto a se interiorizar na selva atrás de esmeralda, procurando nisso algo que apaziguasse sua profunda inquietação. Embora combatendo o índio, sua interação com ele torna o bandeirante quase índio, claro exemplo de aculturação. Há, na verdade, aquilo que podemos chamar de um notável hibridismo cultural. Em franco processo de adaptação e assimilação do novo habitat, o europeu trouxe uma gama de "estrangeirismos" animais e vegetais, com o qual conseguiu impressionante equilíbrio ecológico: "Com os seus bois, cavalos, e com as suas plantações de trigo, marmelo, vinha, cana-de-açúcar e nogueira podia ele penetrar o novo meio com segurança, num verdadeiro "enxerto" da paisagem". A fertilíssima terra facilitou as coisas para os moradores do planalto. Tanto plantas de clima quente quanto de frio foram produzidas simplificando a adaptação do paulista, talvez mais rápido do que em qualquer outro lugar do Brasil. As pequenas propriedades tinham o poder de aproximar os camponeses, aumentando a sua chance nos embates contra os índios. Constantemente acossados pelos naturais da terra, a tensão acabou por rebentar uma represa humana, provocando uma enxurrada de brancos

até o limite de suas capacidades. É nesse contexto que as bandeiras são geradas, na mobilidade do bandeirante que sai motivado pela perspectiva de encontrar metais preciosos (Ricardo, 1970 [a], p. 22).

> Distinguem-se, portanto, os grupos sociais "fixos" dos grupos sociais "nômades" e "móveis". Os primeiros se formam nas "casas-grandes". Os segundos formam a sociedade aborígene dividida em grupos culturais diversos que vão dos canoeiros aos cavaleiros. Os terceiros procedem, desde logo, às "entradas": são os avanços iniciais do litoral contra a imensidão misteriosa e deserta. As arremetidas do ciclo vicentino, do ciclo baiano, do ciclo capixaba, do ciclo cearense (...)
> Talvez já se torne mais evidente o fenômeno da mobilidade social do grupo bandeirante em relação aos demais; mobilidade em cuja explicação antropológica o índio tem o principal papel, ao lado da econômica – a que o gênero de vida impõe – e da ecológica, pela competição e áspera simbiose (já infra-social) que o sertão lhe oferece (Ricardo, 1970, pp. 22, 23).

A menos que habitasse muito próximo a alguma povoação, o paulista estaria alheio a qualquer forma de progresso, que só se tornaria viável quando fosse introduzido o transporte por meio de muares e cavalares, ligando assim povoações a moradores de grandes distâncias. Deve-se dizer, explica Sérgio Buarque de Holanda, que as trilhas construídas pelos ameríndios, ao menos algumas delas, provavelmente fossem mais do que picadas abertas no mato, de difícil trânsito. Evidência disso está no fato de alguns historiadores se referirem a elas de forma quase elogiosa, valendo-se de expressão do tipo "vias nacionais" de tal tribo. Uma trilha que tomava rumo sul, em direção ao chamado Sertão dos Patos, foi referida como "via nacional dos Tupiniquins". Outra, que subia de Cananeia para o Oeste, demandando a região do Iguaçu e Piquiri, nas palavras do referido autor, "seria a verdadeira estrada da 'raça' guarani" (Holanda, 2014 [a], p. 44).

É de se supor que a frequência com que se utilizava tal caminho, bem como, o fluxo de ameríndios que por ele transitavam, naturalmente levaria ao seu cuidado e preservação. Os carijós do Guairá, por exemplo, chegaram a semear certo tipo de grama em suas trilhas, para evitar que fossem tomadas e fechadas pelo mato. Tinham também seus *postos de beira de estrada* com *lojas de conveniência*: "Há, ainda hoje,[61] veredas indígenas de muito trânsito, onde se deparam, aqui e ali, instrumentos de cozinhar e moquear, canoas, choças, redes, cabaças de apanhar água; tudo rigorosamente previsto para as conveniências de um constante percurso". Tais objetos mostram que se tratava de

[61] Meados do século passado.

trabalho planejado, o que certamente incluía traçado que contemplasse locais de rios piscosos e de caça exuberante. Alguns desses locais depois vieram a se tornar povoados prósperos (Holanda, 2014 [a], pp. 44,45).

A mobilidade dos bandeirantes só pode ser explicada levando em consideração o elemento indígena. O mameluco carregava o indígena em si mesmo, em seu ímpeto natural.[62] O caráter móbil das bandeiras não deve ser procurado em nenhum outro lugar: estava na herança recebida dos pés descalços e ligeiros dos ameríndios. Nas expedições bandeirantes, converteram-se em força inata, nativa e mameluca. Paulo Prado mostra que essa mobilidade não era apenas grupal ou coletiva; era também solitária e individual; não se dava apenas no caminho seco de terra, mas também nas vias fluviais. Medindo o ameríndio com o "cânon" ocidental, atribuindo-lhe uma espécie de existencialismo, assim se expressa o autor:

> Do fundo instintivo da raça dominava-o uma fatalidade nômade e vagabunda. Sempre à procura de impressões novas e intensas, empreende longas viagens, ignorando o prazo da ausência e até onde ir. Para quem viaja nos grandes rios do sertão brasileiro (...) acontece às vezes ouvir, maravilhado, um canto alto e monótono interromper inesperadamente a solidão muda. É um único indivíduo perdido no imenso deserto, carregado por uns troncos de árvores toscamente amarrados, levando como única bagagem uma cabaça de matalotagem, e que, sem pensamento e sem destino, – viva imagem da própria existência – vaga boiando no rio, contente se ao cabo de dias de viagem descobre no arvoredo das margens alguma cabana amiga. Aí fica, sem curar do tempo, em longa visita, até que afinal, remando lentamente, volta ao aldeamento donde partira meses atrás (Prado, 1934, p. 19).

Vimos no primeiro capítulo que a migração era o motivo da "onipresença" tupi em solo que viria a se tornar o Brasil, na verdade, presente em quase toda a extensão do continente sul-americano. No período pré-colombiano, desceram da alta Amazônia boliviana em busca do "país das palmeiras", em demanda do Anhembi ou da "terra onde não se morria": "A marcha mameluca para Oeste repetiria, em sentido contrário e com

---

[62] A mobilidade da bandeira não precisaria ser procurada em outros meios de origem, mas estava no índio. Explicava-se como força nativa ou atávica; era o ímpeto mameluco, naturalmente. Fernão Cardim fica assustado com a rapidez do índio, que conduzia o padre na rede, e diz: "os índios caminham muito por terra, levando o padre sempre de galope, passando muitos rios e atoleiros e tão depressa que os de cavalo não os podiam alcançar. Os esquadrões brasílicos excedem, na brevidade de sua marcha, a todos os exércitos do mundo", conta Frei Gaspar a respeito dos mamelucos e índios que formavam a tropa de João Ramalho (Ricardo, 1970 [a], p. 27).

outro objetivo, a marcha tupi referida por Martius e identificada por Couto de Magalhães em *O Selvagem*. O '*ya só Pindorama koti*' seria substituído pelo 'acharei o que procuro ou morrerei na empresa'". A busca da "terra sem males" ou onde "não se morria", não se sabe se pela certeza da vida futura ou por sua total desconsideração, foi substituída pelo desejo pelas riquezas, atiçado enormemente pelos mitos, como o *itaberabuçu*, que atraíam com aurífero magnetismo os sertanistas a aventuras: "E o que é mais: a ambição das pedras verdes encontraria o seu caminho nas trilhas e nos carreadores abertos pelo bugre" (Ricardo, 1970 [a], p. 27).

O grande motor das bandeiras foi exatamente o ameríndio que, em sua capacidade de movimentação, conferiu aos bandeirantes empreenderem viagens de duzentas ou quatrocentas léguas sem que nada lhes detivesse. Portanto, está acima de qualquer suspeita que o motivo da mobilidade do bandeirante está no legado indígena, especialmente na mestiçagem.

> Ninguém negará ainda que, na mobilidade do bandeirante, teriam influído poderosamente alguns sentimentos que só se encontraram juntos no Planalto de Piratininga (...): o ódio do espanhol, a rivalidade entre as tribos (o tupi em luta imemorial contra o tapuia), a ambição que vinha do oceano, o desejo de vingança do morador contra o carijó, a curiosidade de saber o que havia "lá dentro" e a nostalgia cósmica do índio que queria voltar pra sua taba entram na composição psicológica dessa mobilidade, de maneira terminante. Em qualquer hipótese, porém, a mobilidade da bandeira – em seu ímpeto horizontal e psicológico – é um fenômeno principalmente indígena (Ricardo, 1970 [a], p. 28).

B. Elementos Psicomotores

Segundo Cassiano Ricardo, a bandeira é "o mais curioso exemplo de tendências contrárias postas numa só direção". Na verdade, esse autor enumera vários fatores psicológicos "em movimento" na construção da psique paulista e brasileira. São elencados como seus elementos psicomotores (Ricardo, 1970 [b], pp. 377, 378):

a) o ódio que nutria o tupi pelo tapuia, o que oportunizou o avanço do homem branco (nem precisaram dividir para conquistar...);

b) a saudade cósmica, característica do ameríndio, seu desejo irresistível de retorno para as matas;

c) a paixão pelo "fabuloso", herança dos muitos espanhóis que havia em São Paulo;

d) o mesmo espanhol convertido agora em paulista, a tal ponto de nutrir as mesmas rixas contra os de seu próprio povo e lutar contra os espanhóis "do outro lado".
e) a cobiça interminável do português que não tinha qualquer concorrência do ameríndio, totalmente destituído de ambições;
f) a lealdade e obediência dos moradores ao cabo-de-tropa, inversamente proporcional à desobediência deles à Coroa;
g) a ojeriza do ameríndio em relação ao africano, muito bem explorada no combate aos quilombos: estimular os ameríndios contra os negros foi estratégia bem utilizada desde Sorobebê até Domingos Jorge Velho;
h) o "medo do mar" transformando-se em "terra adentro", causa da ousadia combativa e da "invencibilidade" do bandeirante.

Pode-se dizer que havia uma "pressão" que impulsionava ao movimento. Os portugueses, como é sabido, tinham na força a ambição que os levou a cruzar os mares antevendo o brilho do dourado do mais precioso metal e o esplendor das pedras verdes da terra desconhecida. No caso dos ameríndios, a liberdade estava no cerne de seu desejo pela mata, tanto em suas fugas quanto nas bandeiras, que também significavam algo desse retorno. Para populações estacionárias, tais tendências seriam até mesmo perigosas, estímulos para a agressividade. No entanto, quando se colocam em marcha nas bandeiras, tais sentimentos se conjugam, se coligam, se complementam, orientados na mesma direção. Era um ensaio, um rascunho: uma composição de movimentos: "colocavam-se na mesma direção 'espacial' os sentimentos que algum dia tomariam o mesmo destino nacional" (Ricardo, 1970 [b], pp. 378, 379). A formação do Brasil é "trans" desde o início. Não apenas marcou a travessia do Atlântico pelos portugueses e as migrações dos tupis pelo território brasileiro, mas continuou com o bandeirante, o português abrasileirado e o mestiço, em quem pulsava o movimento. Os sentimentos fundantes do complexo psicossocial dos paulistas são "motorizantes", o que traziam grande inquietação e o impulso para invadir o sertão desconhecido (Ricardo, 1970 [b]. p. 379).

### IV.2.2 São Paulo dos Bandeirantes

O interior paulista foi, de forma geral, o ponto de partida das bandeiras. De lá inúmeras expedições saíram e causaram a *trans*-formação do Brasil. Assim, a necessidade de subir a serra era premente. As condições naturais da Capitania de São Vicente não

eram favoráveis. Havia estreita faixa de terra compondo a Planície Costeira e a qualidade do solo não era adequada para o cultivo de cana-de-açúcar. A muito maior distância da metrópole, quando comparada, por exemplo, à Capitania de Pernambuco, tornava proibitivo o custo com transporte: "Na época, os custos dos fretes para o transporte das mercadorias eram muito elevados, devido principalmente à insegurança da navegação a grandes distâncias, e só os produtos manufaturados e as chamadas especiarias do Oriente comportavam o seu pagamento". Por isso, a Capitania de São Vicente achava-se em enorme prejuízo (Davidoff, 1986, pp. 12, 13). A comparação entre essa capitania e a de Pernambuco, quanto à posição geográfica e fatores ambientais favoráveis ao cultivo da cana-de-açúcar é, simplesmente, desproporcional. Antes da chegada de Martim Afonso em 1532, São Vicente já "existia" com porto e entreposto de abastecimento de víveres para aqueles que navegavam a pontos mais ao Sul do Atlântico.

As duas primeiras povoações criadas serra-acima foram Santo André e São Paulo e mostrariam papel muito importante, diferentes daquelas que ficaram à beira d'água. Não bastava a vontade de explorar a inóspita floresta. Era necessário obter a concordância daqueles que habitam nela. Com o passar do tempo, quando o processo de produção do brasileiro pela miscigenação já se achava avançado, as coisas se estabeleceram assim: os portugueses, afeitos ao mar e apegados à sua matriz cultural, mantiveram-se próximos o mar, enquanto os mamelucos, ouvindo o chamado da floresta, davam as costas ao oceano.

Pelo depoimento do alemão Ulrich Schmidel, João Ramalho, genro de Tibiriçá, havia formado um povoado de cerca de cinco mil pessoas. É João Ramalho quem provavelmente estabeleceu contato com os ameríndios de serra-acima, marcando assim o intercâmbio dos brancos, recém-chegados ao litoral, com os naturais habitantes da hinterlândia. Logo passaram a se utilizar dos indígenas para aprisionar seus tradicionais inimigos da região de Piratininga, para serem convertidos em escravos dos portugueses (Bruno, 1967, p. 2). Quando José de Anchieta resolve ir morar nas proximidades, funda São Paulo. Digno de nota é que a colonização do Brasil tem início em pontos muito distantes entre si, onde cada um causava sua própria evolução de forma completamente autônoma. Os grupos humanos têm sua diversidade determinada pela disparidade geográfica, devido à necessidade de adaptação a diferentes habitats. Destarte, a formação e mesmo a fixação de cada grupo, dependem mormente do meio físico. Anchieta reconhece a localização geográfica de Piratininga não apenas como mais própria para o *Padre in Domino*, como também percebeu ser região excelente de se habitar,

especialmente quanto ao ar e à fertilidade do solo. De igual modo, a abundância hídrica chama a atenção. Nascida em uma mesopotâmia, era a vila de São Paulo ladeada pelos rios Tietê e Tamanduateí. Como comunidade "ribeirinha", a vila ouvia o chamado das doces águas (Luís, 1980, p. 101). Sendo uma rara exceção geográfica, o Tietê, conquanto nascido próximo ao mar, corre para o interior, convidando a uma incursão selva adentro. Outra peculiaridade de Piratininga era a repentina e brusca mudança de temperatura, passando rapidamente do calor de um dia ensolarado, para o frio de um dia cinzento e nublado (Ricardo, 1970 [a], pp. 8, 9, 10).

Alguns anos depois da grande entrada liderada por Brás Cubas e Luís Martins em busca de ouro em 1560, Heliodoro Eobanos, aparentemente, encontrou pequenas manchas auríferas na região de Iguape e Paranaguá. Estendeu viagem até o planalto paranaense, fundando minúscula vila às margens do Atuba, rio afluente do Iguaçu. Em 1561, o Padre José de Anchieta vai visitar o curso superior do Anhembi e, no ano seguinte, João Ramalho faz o mesmo com o Paraíba. Em 1585 ou 1586 é a vez de Jerónimo Leitão organizar grande bandeira e alcançar Paranaguá. Há informações por parte de jesuítas que dão conta que aquele Capitão-Mor assolou por seis anos o vale do Tietê, onde segundo os religiosos espanhóis, tinha trezentas aldeias com cerca de trezentos mil ameríndios. Em 1576 o tesoureiro régio Hernando de Montalvo denunciava ao rei Filipe II as predações dos "portugueses de San Pablo", destacando seus "malos tratamientos y de sus trupies" atuando na região do Viaza, que corresponde hoje a Santa Catarina, onde tocavam o terror (Taunay, 1975, pp. 24, 25).

O grupo que mais contribuiu para a expansão do Brasil para o oeste, isto é, o bandeirante, é assim descrito segundo Cassiano Ricardo:

> O de maior mobilidade social, biológica e geográfica, isto é, o que avançou mais rápida e horizontalmente, o que mais povoou as regiões conquistadas e o que maiores massas de gente terá deslocado, em consequência, do litoral para o interior. A rapidez das caminhadas seria providencial, mesmo que a penetração se fizesse aos saltos. Era uma condição indispensável pra obstar o espanhol "que vinha" e pra corrigir o português "que não ia" (Ricardo, 1970, p. 12).

IV.2.3 Dão-se os Primeiros Passos

Quando no século XVII se inicia a era do bandeirismo paulista, o Brasil ia de Cananéia a Natal, com densidade demográfica bastante escassa. Affonso Taunay expressa-se admirado que em tão grande faixa costeira, litoral de milhares de quilômetros de extensão, núcleos de povoamento português conseguiram se firmar. A interiorização

mais profunda da época, segundo esse autor, deu-se em Parnaíba, a apenas seis léguas de São Paulo, única em toda a Colônia (Taunay, 1975, p. 14). O primeiro a inaugurar o movimento entradista paulista foi D. Francisco de Souza: "Constitui-se como que em patriarca do bandeirantismo". A despeito da instabilidade enfrentada por Portugal nesse período, os sertanistas continuaram suas andanças. No planalto piratiningano, o rumo era oeste. Assim, São Paulo, detido pela Serra Marítima alargaria o sertão. Fato curioso é que a capitania de São Vicente, a despeito de seu abandono por parte de seu donatário, destituída de ouro e de terras férteis para a cana-de-açúcar, cresceu e se desenvolveu, especialmente pela agência de dois homens: Brás Cubas, no litoral, e João Ramalho, no planalto. Embora pouco explorada, foi dessa capitania que partiram as primeiras expedições sertão a dentro:

> Do seu território partiram as entradas famosas dos protobandeirantes, a do obscuro Aleixo Garcia, em 1526, a que se seguiram a catastrófica jornada de Pero Lobo, em 1531, e a de Cabeza de Vaca, em 1541.
> De 1562 data a primeira notícia oficial de uma bandeira a operar com elementos reunidos em território vicentino, a de Brás Cubas e Luís Martins, cujo itinerário ninguém sabe qual haja sido. Afirmou o fundador de Santos que a sua expedição percorreu trezentas léguas de hinterlândia em busca do ouro, metal de que só encontrara indícios na contiguidade de São Paulo, no Jaraguá (Taunay, 1975, pp. 16, 17).

As comitivas exploratórias no século XVI foram mais frequentes em outras localidades do país:

> Assim os nossos fastos referem as entradas de Luís Álvares Espinha, de Ilhéus para Oeste, de Francisco de Caldas, Gaspar Dias de Taíde e Francisco Barbosa de Pernambuco para o sertão do São Francisco. Enceta-se já em 1538 o chamado ciclo das esmeraldas. Parte Filipe Guilherme de Porto Seguro para o sertão. Operam Miguel Henriques, em 1550, Francisco Bruza de Espiñosa em 1554 no Vale do Jequitinhonha, Vasco Rodrigues Caldas em 1561 no do Paraguaçu. Parte Martim Carvalho em 1567 ou 1568 para o atual Norte mineiro, efetua-se a grande jornada de Sebastião Fernandes Tourinho, em 1572 ou 1573, entre o Doce e o Jequitinhonha, em zona um pouco mais tarde explorada também por Antonio Dias Adorno.
> Para o fim do século XVI citam-se as entradas de Sebastião Álvares e de João Coelho de Souza, cujo irmão, o ilustre Gabriel Soares, em 1592, faleceria na selva, nas cabeceiras do Paraguaçu, como é sabido.
> Outras entradas ocorreram como as de Belchior Dias Moreia, que Calógeras julga haver atingido a Chapada Diamantina, a de Diogo Martins Cão, talvez em 1596, no Espírito Santo, e a de D. Francisco de Sousa, em 1598, na mesma região (Taunay, 1975, pp. 16, 17).

O grande intento das metrópoles europeias no século XVI era povoar as terras conquistadas, a fim de extrair delas alguma renda. Isso se daria inicialmente via sujeição dos povos naturais menos armados. Em Pernambuco, os portugueses descobriram "minas" tão rendosas quanto os jazigos argentíferos peruanos e mexicanos: de açúcar, algo que, comercializado na Europa, significava enorme lucro. Mas, certamente, a operação dessa indústria exigiria enorme quantidade de trabalhadores – os africanos (Taunay, 1975, p. 19).

Havia um insistente boato de que havia ouro no litoral paulista, o que logo atraiu corsários. O ouro apareceu serra acima, embora em diminuta quantidade, nas proximidades de São Paulo, no Jaraguá e no Vuturuna. Ao menos é o que nos conta Pedro Taques, explica Taunay, que no período de 1590 a 1597 os dois Afonso Sardinha, pai e filho, lavraram ouro, em sociedade com Clemente Álvares. O ano de 1592 é a data provável para a expedição de Sebastião Marinho que, de acordo com um mapa castelhano anônimo, sua jornada alcançou o que hoje é a área correspondente ao estado de Goiás. Contudo, nada se sabe sobre a viagem e seu líder. Em 1594 Jorge Correia fez uma campanha muito eficiente contra os ameríndios que hostilizavam São Paulo. Manoel Sueiro e João Pereira de Sousa Botafogo marcharam em 1595 e 1596, respectivamente, também para livrar São Paulo de possíveis ataques ameríndios: "Nos últimos anos quinhentistas, em 1598 sai de São Paulo Afonso Sardinha, o moço, 'à testa de mais de cem índios cristãos' à busca de ouro e outros metais. Não se sabe que direção terá tomado. Pouco antes ocorrera a jornada de João do Prado que, segundo Pedro Taques, chegou às margens do Rio Grande, o Paraná de hoje" (Taunay, 1975, p. 25).

O século XVII marca o início das grandes expedições bandeirantes. Em 1601, André de Leão liderou grande bandeira rumo ao Vale do Paraíba, superando a Serra da Mantiqueira. Seu objetivo era encontrar jazigos argentíferos. No final do ano seguinte, partiu Nicolau Barreto com grande comitiva na direção do Rio das Velhas e agreste de Paracatu:

> As referências quase sempre sobremodo lacônicas da documentação paulista falam-nos de algumas entradas nas duas primeiras décadas do século XVII, como sejam as de Diogo de Quadros (1604) aos Carijós, Manoel Preto (1607) ao Guairá, Belchior Dias Carneiro ao sertão dos bilreiros (1607), onde faleceria em 1608, tendo como sucessor Antônio Raposo, o velho, Martim Rodrigues Tenório de Aguiar (1608) Anhembi abaixo, Clemente Álvares e Cristóvão de Aguiar, aos biobebas do oeste (1610) (Taunay, 1975, p. 28).

Com o passar do tempo, as bandeiras se espalharam em direção ao Centro-Oeste. Antonio de Pinho de Azevedo deu início ao arraial de Nossa Senhora do Parto em 1747, próximo à cidade que hoje conhecemos como Diamantino. Esse foi aquele que inaugurou o caminho para Goiás. Em 1748, foi a vez de Antonio Aranha e Manuel Cardoso encontrarem o Rio Preto, onde foram achados ouro e diamante. Entre 1753 e 1754 foi fundado o arraial de Santo Antônio de Amarante, localizado às margens do ribeirão Santo Antonio, afluente do Rio Rico, chamado posteriormente de Rio das Mortes. O estabelecimento dessa comunidade se deu como resultado da bandeira contratada pelo paulista Amaral Leite Moreira. Posteriormente, em 1789, o arraial foi abandonado devido a seus habitantes terem se transferido para Barreiros. Outras localidades foram fundadas: "Em 1756, foram achadas as lavras do Médico, à margem direita do Aricá-Açú; em 1776, as de Vizeu, à margem do Corumbiara; e, em 1777, era repartido o descoberto de Beripoconé, ao qual foi dado o nome de São Pedro del Rei (atual Poconé)". Mesmo as fronteiras do território hispânico não foram respeitadas pelos paulistas – já residentes em Mato Grosso – sendo fundado, por volta de 1779, o arraial de Santo Antonio dos Guarajús, na margem esquerda do Guaporé. Contudo: "por ordem da metrópole"??, os seus habitantes tiveram que mudar-se dali, indo estabelecer-se em Santa Bárbara, entre o Aguapeí e o arraial de Lavrinhas (Magalhães, 1944, pp. 288, 289). E assim o Brasil foi se *trans*-formando.

### IV.2.4 Espanhóis

A afinidade dos paulistas com os ameríndios era sua grande vantagem, comparativamente aos espanhóis, pois lhe assegurava a capacidade de longas jornadas a pé. Fato curioso é a existência de bandeirantes castelhanos. No entanto, fizeram-se tais exatamente por se assemelharem aos naturais da terra, imitando o paulista, quer português, quer mameluco. Todavia, o simples colono espanhol mostrava-se sensivelmente diferente. Sobre isso, diz Sérgio Buarque de Holanda: "Explicando a pouca eficiência dos castelhanos para se medirem com os *portugueses de San Pablo*, já Montoya dizia, em memorial de 1643, que os primeiros eram 'bons atiradores de escopetas, mas nada exercitados em caminhos; porque são bons ginetes e a pé não dão nenhum passo'" (Holanda, 2008, p. 125).

O século XVII marca a era das bandeiras paulistas, determinando sua definitiva invasão terra-a-dentro: "O núcleo piratiningano, pião deste movimento, já compreendia,

além dos poucos reinóis, numerosos euro-americanos, uns e outros ávidos de aventuras selváticas". A isso veio se somar os espanhóis, representados por nomes seculares como Bueno, Camargo, Godói, Lara, Quadros, dentre outros". Por outro lado, percebeu-se mínima contribuição de outros europeus, como italianos, franceses e ingleses. Influência nórdica houve, percebida nos nomes Taques, Lems, Betting, Wandenburg, aportuguesados em Campos, Leme, etc. A mola propulsora do movimento entradista foi D. Francisco de Sousa, eternizado na memória dos paulistas: "Pertencia o Governador-Geral, senhor de Beringel, à grande raça dos eldorado-maníacos tão largamente representada em sua centúria pelos Cortez, Pizarro, Balboa, Valdivia, Orellana, Raleigh e tantos mais" (Taunay, 1975, p. 27). O relacionamento do bandeirante com o espanhol era de "amor e ódio". Muitos espanhóis residiam no Planalto Paulista e se tornaram bandeirantes. Quanto a esses, os habitantes locais nada tinham a objetar. No entanto, aqueles que estavam nas possessões espanholas eram inimigos de fato não apenas dos bandeirantes portugueses, mas também dos bandeirantes mamelucos e espanhóis.

Diogo Aires de Aguirre chegou a Araçoiaba acompanhado de Dom Francisco. Aquele era natural da Nova Espanha – México, um fidalgo, filho de João Martins de Aguirre e Isabel Araújo de Barros, que sucedeu seu irmão Pedro Aires de Aguirre que administrava as minas de Araçoiaba em nome de seu sobrinho. Da família Aguirre vem o primeiro bispado de Sorocaba, Dom José Carlos Aguirre (Almeida, 2002, pp. 18, 19).

Curiosamente, o fundador de São Paulo é espanhol: Anchieta. Uma vez que o costume de "bandeirar" é atribuído originalmente aos índios, é notável a coincidência entre o termo "bandeira" e o espanhol *banderisar*, que quer dizer "distribuir gente em bando", ou de *bandera*, que significa *la partida destinada a hacer recrutas* (Ricardo, 1970 [b], p. 418). Daí, nota-se a presença comum de palavras e expressões castelhanas em documentação bandeirante e até mesmo, conflitos entre espanhóis na Paulistânia. Assim:

> A linguagem dos inventários bandeirantes está inçada de espanholismos. Na zona paulista do Vale do Paraíba do Sul é de uso proverbial a frase: *quien no es Bueno es malo*. Nas lutas entre os Pires e Camargos, ao lado destes, figuraram Bernardo Sanches de Aguillar, Fernão Muñoz, Domingos Barbosa Calheiros e todos os Buenos. Indagam-se as causas que deram origem a essa contenda. Sejam quais forem, o certo é que o sangue espanhol explicará muita coisa, pelo lado dos Buenos e dos Camargos (Ricardo, 1970 [b], p. 418).

A chegada de D. Francisco de Souza trouxe a São Paulo uma mudança de mentalidade, semelhante ao que Castela já havia feito no México e no Peru. Os privilégios e concessões concedidos a ele pela coroa eram parte de uma legislação que já havia sido empregada com sucesso em outras partes das possessões espanholas. Integravam essa nova mentalidade a ênfase na mineração, o desenvolvimento do sujeito "eldorado-maníaco", que tem em D. Francisco um exemplar (Amaral, 1981, p. 13).

Sabe-se que devido às fortes tormentas típicas do Atlântico Sul, incontáveis naufrágios de navios espanhóis ocorreram na costa brasileira, pondo fim prematuro à empresa. Com o resultado, uma vez alcançada a praia, muitos espanhóis se tornaram vicentinos e catarinenses. Aparentemente, argumenta Cassiano Ricardo, os espanhóis deixaram duplo legado aos paulistas: o ódio que gerou no habitante de Piratininga e que tanto influiu no perfil psicológico da bandeira em marcha; e a colaboração que sua população e sua disposição à aventura trouxeram ao fenômeno do bandeirismo (Ricardo, 1970 [b], pp. 419, 420).

Os "navegantes" das matas virgens são comparados aos "Lusíadas do Sertão". Deve-se destacar que o fenômeno do bandeirismo só pode ser compreendido quando separado da história portuguesa, buscando nele próprio a sua explicação. Somente um espanhol poderia ter produzido uma obra como Dom Quixote de la Mancha, peculiaridade da cultura espanhola que a diferencia da portuguesa: "E o bandeirante andejo, correndo atrás dos mitos, tem muito de um D. Quixote – no sentido nobilitante da palavra – que trocasse os moinhos de vento pelo gosto de vencer os monstros da fábula". O Anhanguera, o maior criador de mitos no universo bandeirante, era exatamente um mameluco, híbrido de espanhol (Ricardo, 1970 [b], pp. 422, 424).

Nem todos os castelhanos que chegavam a São Paulo desembarcavam vindos do outro lado do Atlântico. Sabe-se que havia intenso trânsito entre o Paraguai e São Paulo, o que incluía a incursão de paulistas para a preação de índios para os lados de Guairá, Jerez e Villa Rica desde 1602. Interessa-nos saber que: "... o fundador de Sorocaba, Baltazar Fernandes, casou-se em Villa Rica do Espírito Santo no Paraguai, hoje em terras do Estado do Paraná, por volta de 1600, com Maria de Zúñiga, segundo o Cônego Castanho, tendo tido uma filha, D. Maria de Torales, nascida em Guairá". Aparentemente, não foi Baltazar Fernandes o único que foi procurar esposa no Paraguai em pleno início de século XVII. Antônio Rodrigues Cabral também o fez, quando passou para o Paraguai, na mesma Guairá, e contraiu núpcias com Joana de Escobar. Dessa união nasceu uma filha que, mais tarde, se casou com Bartolomeu de Torales, cunhado de Baltazar

Fernandes. Transferindo-se para o Brasil, ela viria a dar seu último suspiro em Parnaíba (Amaral, 1981, pp. 13, 15).

Aracy do Amaral arrazoa que, curiosamente, após a destruição de Guairá pelos paulistas bandeirantes em 1628, muitos espanhóis se transferiram exatamente para Piratininga. Citando Taunay, mostra o quanto de sangue castelhano corria nas veias dos paulistas, em André Zúñiga y León, filho do guairenho Gabriel Ponde de León, neto do casal Barnabé de Contreras e Violante de Guzmán. Ele compunha a onda de castelhanos, imigrantes do Paraguai, possivelmente por alguma falta contra a coroa. Trasladou-se por terra a São Paulo com outros fidalgos aparentados, dentre eles, Bartolomeu de Torales, irmão de Maria de Zúñiga, a primeira esposa de Baltazar Fernandes, fundador de Sorocaba. Também fazia parte do grupo o irmão de Gabriel Barnabé de Contreras y León, com sua esposa e filha (Amaral, 1981, p. 15). Percebe-se, nitidamente, portanto, em que pese o período da unificação das coroas, que não apenas os portugueses não se mantiveram fiéis a Tordesilhas, como também, os castelhanos transitaram para o lado de cá da linha, estabelecendo-se nas possessões portuguesas.

O que se pode, enfim, afirmar, é que é impossível desejar manter, como muitas vezes se supôs, que na época da colonização os portugueses se mantiveram restritos ao território situado dentro dos limites que se supunham ser os de Tordesilhas, transmitindo, só eles, sua cultura trazida estritamente de Portugal. De igual forma, nota-se que os espanhóis não permaneceram estáticos no que julgavam ser suas possessões. Como vemos, não apenas um ciclo econômico, como o da caça ao índio, como comércio e relações familiares – pois verdadeiros clãs de família se desenvolveram em São Paulo no século XVII –, propiciaram um amplo intercâmbio entre portugueses e espanhóis em todos os sentidos – comercial, como cultural – nesse período, favorecido, é verdade, pela união das suas coroas (Amaral, 1981, p. 15).

Influências espanholas nos paulistas podem ser observadas ainda no início do século XIX, quando Saint-Hilaire diria que por mais andrajosos que fossem os caipiras paulistas, sua ambição de vestuário era a aquisição do poncho, típico do hispano-americano. Além disso, onde hoje é a Praça da República, havia um *curro*, uma arena de touradas, lugar incomum se considerarmos o restante do Brasil. Na arquitetura, em São Paulo se utilizava "rótulas" ao invés de janelas, como ocorria massivamente no Rio de Janeiro (Amaral, 1981, p. 16).

## IV.3 A *Trans*-Formação do Planalto Paulista

Os primeiros anos do povoado de São Paulo não foram fáceis, especialmente devido aos constantes ataques de ameríndios. Tal fato foi um dos motivos que ensejou a junção, que já nos referimos, entre Santo André com São Paulo. Além disso, a localização do povoado fundado pelos jesuítas, sobre um espigão que se alteava cerca de trinta metros entre os rios Anhangabaú e Tamanduateí, não apenas era mais fácil de ser defendido, como tinha o recurso dos rios, para o gado, para o peixe, para a navegação (Davidoff, 1986, pp. 16, 17).

Os rios Paraná e Tietê eram as vias de acesso e ligação entre as povoações espanholas, a oriente das margens do primeiro, e as portuguesas, nas cercanias das quais estão as nascentes do segundo. A região atual do oeste paranaense era um vasto viveiro indígena. Os ameríndios autóctones do Planalto Piratininga e do Vale do Paraíba são descritos por Taunay, baseando-se em Capistrano de Abreu:

> O quadro etnográfico de São Paulo assim desenhou Capistrano de Abreu: guaianases no interior das terras até o Espírito Santo com inserção de goitacases, de posição desconhecida, tupiniquins e tupinambás vindos posteriormente e ainda carijós ou guaranis. Pelo sertão comunicavam-se os tupiniquins com os homônimos de Ilhéus e Porto Seguro. Supõe o mestre que os representantes últimos do grupo venham a ser os puris desaparecidos do Vale do Paraíba no decorrer do século XIX. A oeste nas terras afastadas de São Paulo dominavam os ubirajaras e bilreiros que Capistrano identifica como caiapós (Taunay, 1975, p. 24).

Em 1583, o povoado piratiningano, de característica semi-rural, possuía uma população de aproximadamente mil e duzentas pessoas:

> Mas o sertão estava junto. Intrometendo-se no grupo social a todo momento. Até casamentos se faziam por ordem do sertão. As casas tinham o mesmo campo em comum, e o gado de um vizinho pastava em companhia do dos demais vizinhos. A nenhuma valorização da propriedade imóvel demonstra a impossibilidade de qualquer preocupação urbanística rudimentar. Viviam os moradores "face a face" numa esplêndida camaradagem social. Tratava-se de um grupo original fundado em base agrícola (policultura) e só pensamento nos mitos de fundo econômico que estavam no mato. Não é de estranhar o caso, pois ainda hoje o ruralismo e o urbanismo sofrem de xifopagia congênita. Mas, o que se ia dizendo é que, antes que o apego à propriedade prendesse o homem do Planalto ao seu meio era preciso caminhar. O seu objetivo principal estava na caça às pedras preciosas, ao bugre e aos mitos de ouro (Ricardo, 1970 [a], p. 21).

A ocupação do Planalto Paulista era vista com alguma desconfiança pelos portugueses. A intenção de Nóbrega de alcançar o Paraguai é prontamente impedida e desincentivada por Tomé de Sousa. Havia o receio de que os viajantes habitantes do planalto se transferissem para o oeste. Na opinião do referido autor, Tomé de Sousa é abertamente antioeste. Alguns grupos do litoral e serra acima que não partilhavam do mesmo pensamento, decidiram partir para a conquista do sertão, dando origem às primeiras bandeiras (Ricardo, 1970 [a], pp. 15, 16).

A colonização de Piratininga foi, acima de tudo, um fenômeno de aculturação. O português recém-chegado precisava se tornar ameríndio em seu procedimento. Nota-se a ênfase no movimento, a conquista do espaço pelo tempo: trilha-se o caminho da *trans*-formação do Brasil. Relacionados à mobilidade preconizada, três tipos fundamentais surgiram: o cacique, o cabo-de-tropa e o senhor de engenho. O cruzamento entre eles, acrescentando aí o indígena, vai determinar qual o grau de mobilidade de cada um, quando comparado aos outros. Isso também pode ser percebido no tipo de moradia que cada um constituiu. Havia a oca, enormes construções feitas de taipa ou palha sobre grandes esteios de madeira, cobertas de pindoba. Eram amplas e sem qualquer compartimento ou divisão. Outro tipo de construção era a casa de taipa ou palha que se tornou comum no planalto paulista, do que a palhoça se deriva, residência de caráter ainda mais temporário dos aventureiros. Por fim, havia a casa-grande, edificada com o uso de pedra e cal, caracteristicamente do litoral, naquela época. Três paisagens culturais são assim desenhadas: a do grupo ameríndio, a do grupo terra adentro e a do grupo costeiro, ou dos engenhos. Posteriormente, no período colonial, a organização dos poderes será influenciada fortemente por fatores geográficos, sendo que cada um deles mostrar-se-á peculiar a um grupo social ou região social. A própria política e seus mecanismos vão se aclimatando, sendo formatadas pelo ambiente, assumindo uma estrutura característica e determinada (Ricardo, 1970 [a], p. 13).

> A sociedade do Norte e do Sul nascia unificada por vários motivos, pois que toda ela se processaria sob o regime da família patriarcal e híbrida na sua composição, dados os elementos raciais que as especificaram na sua origem. Cristãmente também, porque engenho e bandeira têm o seu capelão. Mas diversificada, desde logo, na estrutura social e étnica desses grupos localizados em diferentes zonas de fixação e através de processos também diferentes de produção. A casa de taipa do Planalto com a policultura e a pequena propriedade; a "casa-grande" do engenho com a monocultura e a grande propriedade (Ricardo, 1970 [a], p. 13).

O clima do planalto paulista e suas geadas não permitia cultivo da cana-de-açúcar em larga escala. As comitivas que partiram dali tinham uma consuetude racial, em linha com os contatos luso-africanos que se deram no século anterior, ainda nos tempos de D. Henrique: dedicaram-se amplamente à preação do ameríndio de forma tal, jamais igualada em intensidade em qualquer outro lugar da colônia. Affonso Taunay explica que a mentalidade da escravidão foi ratificada nos mamelucos devido à grande miscigenação, pois sabe-se que os ameríndios praticavam a escravidão na área do Piratininga muito antes da chegada dos Portugueses. José de Anchieta dizia que os tupis: "muchas veces van a le guerra y aviendo andando mas de cien leguas si captivan tres o quatro se tornan com ellos" (Apud Taunay, 1975, p. 20).

## IV.4 A Composição da Bandeira

Contrapondo essa fúria avassaladora das bandeiras que avançam, está alguém como uma âncora que vem se arrastando pelo caminho: o africano. O negro é em si a exceção ao movimento, tendendo necessariamente ao sedentarismo. Era no momento de "descanso" das bandeiras que o sedentarismo africano encontrava a sua natural utilidade. Dessa forma, ao invés de forças antagônicas e que tendem a se anular, na verdade essas tendências eram complementares dentro do objetivo da própria bandeira. Percebe-se que a herança étnica e cultural de cada uma das etnias envolvidas especifica a função de cada uma no grupo: "enquanto comando, ação, ambição de riqueza, o momento da bandeira é mameluco, híbrido de português ou de espanhol com o indígena; enquanto ímpeto nas avançadas, mobilidade, marcha de 'duzentas ou trezentas léguas sem estorvo', é indígena; nos pousos, à hora das plantações e das feitorias, ou em torno dos descobertos, é africano". Dessa forma, podemos resumir: "O branco ou mameluco no comando, o índio na caminhada, o preto na mineração" (Ricardo, 1970 [b], p. 379).

A maior parte dos integrantes das bandeiras era constituída de homens pobres. Em outras palavras, significa dizer que nem sempre foi a ambição da riqueza que instigava furar o mato, mas a aventura de promover a própria subsistência:

> Decerto que não é só a ambição a força que impele o grupo sertão adentro. Os documentos relativos ao bandeirismo aludem, algumas vezes, à necessidade do homem do Planalto de Piratininga ir procurar 'remédio pra sua pobreza'. Muitos tomam parte dos grupos desbravadores, sem dúvida, movidos por insólitas imposições da vida material e não apenas por acreditar nos tesouros da fábula. Vão cativar

> índios, por mandato do agricultor ou por precisão de sustento pra suas lavouras (Ricardo, 1970 [b], p. 397).

No plano étnico-cultural ocorre uma verdadeira transfiguração, o que mobilmente temos chamado de *trans*-formação. Surge uma nova etnia resultado da diluição, no mesmo cadinho cultural, embora não uniformemente, de índios que se aproximavam dos brancos, de negros traficados da África e de europeus que aqui se estabeleceram: "Era o brasileiro que surgia, construído com os tijolos dessas matrizes à medida que elas iam sendo desfeitas" (Ribeiro, 2010, p. 27). Português e africanos se misturaram em uma mestiçagem ilimitada formando, como argumenta Cassiano Ricardo, uma espécie de democracia biológica, estribada na compreensão da igualdade sanguínea. Tal só não se completou por causa do apego do português à escravidão, vista como indispensável aos latifúndios. Assim, embora a escravidão colocasse brancos e negros em rota de colisão, a ligação gestacional os unia de forma indissolúvel na construção de um novo "plasma" social. É assim que o sedentarismo do escravo africano substitui a mobilidade do indígena, ou, colocando isso de outra maneira, depois da expansão oportunizada pelo serviço dos pés ameríndios, a fixação exigiu o braço do negro. A bandeira tinha em si duas forças que se transformaram no segredo da estabilidade geográfica e humana do Brasil – a mobilidade e a fixação. Se ela despovoa, logo povoa. Foi nessa dinâmica de mobilidade e povoação que nosso país foi fundado. Ao longo da marcha, as bandeiras iam estabelecendo postos de ressuprimento e apoio, guarnecidos de currais e alguma base agrícola. Cada arraial desses transformou-se em cidade com o passar do tempo: "Se era indígena no movimento, também levaria o material humano para a sua fixação, o negro" (Ricardo, 1970 [a], p. 19).

Ninguém ousava varar o mato sem o índio, até mesmo se o objetivo fosse a obtenção do ouro para a compra de escravos africanos. Os povoadores olhavam para o ameríndio como elemento imprescindível para a conquista e a expansão da terra. As habilidades naturais ameríndias para lidar com a terra eram extraordinárias: olfato, audição, memória visual, visão, orientação no espaço, sobremodo desenvolvidos. Além disso, acrescentam-se: "métodos de varar os matos, de andar a pé, de atravessar rios, de construir, manejar e transbordar embarcações, de transportar cargas, de caçar e pescar por meio de armas e armadilhas, além do conhecimento íntimo da fauna e da flora, dos bichos, dos frutos e raízes comestíveis, do tempo e lugar onde encontrá-los (Neme, 1959, p. 250). Os índios ensinaram os europeus como viver nos trópicos e contribuíram com material

genético e cultural para um "ser" brasileiro. Construíram na mobilidade física e de seus costumes, o Brasil em que vivemos. Seu papel na expansão e ocupação do país acentua a importância que tiveram em sua *trans*-formação:

> De fato, era o índio escravizado de grande utilidade para o europeu: combatia pelo branco os seus contrários; orientava a marcha pelo sertão, por terra e por água; abria picadas e veredas; construía barcos e remava; carregava o senhor às costas quando necessário, e cargas normalmente; fazia de correio rápido e seguro; lenhava, baldava água, fabricava cestos, adornos e utensílios para uso da casa e dos moradores. Tudo isso ele fazia, e mais uma infinidade de pequenas coisas – sempre que a atividade a desenvolver exigisse mobilidade ou tivesse algum caráter de jogo, de exibição de força, destreza ou habilidade. Mas não lavrava a terra, não semeava, não colhia, a não ser de modo esporádico ou sob vigilância, com o desvio de suas inclinações naturais. Daí o fato de não se sujeitarem ao cativeiro, ao qual procuravam esquivar-se pela fuga..." (Neme, 1959, pp. 250, 251).

Além do chefe que comandava a bandeira, havia mais duas figuras que eram obrigatórias: a do escrivão, responsável por redigir o testamento daqueles que desafiavam a morte; e o capelão, para assistir os integrantes que, vitimados pela doença, animais ou flecha, encontravam algum conforto espiritual já moribundos. Além desses, podem ainda ser listados (Ricardo, 1970 [a], p. 33):

a) Bandeirante de retaguarda (Ex., o Padre Pompeu de Almeida);
b) Bandeirante por mandato (Antônio Raposo Tavares);
c) Bandeirante de contrabando (Francisco Cubas Ferreira);
d) Bandeirante demarcador de fronteiras (depois de 1750).

O catolicismo era uma condição necessária às bandeiras. Muitas vezes, uma expedição era feita debaixo de promessa feita a Nossa Senhora, especificando que os primeiros grânulos do metal dourado que fosse encontrado iriam adornar o vestido azul da santa. Manuel Correia, homem simples, destinou de seu ouro uma coroa para Nossa Senhora do Pilar de Sorocaba, por reconhecer seu merecimento (Ricardo, 1970 [b], p. 391).

No entanto, o catolicismo ensejava a bandeira, mas não tinha o poder para promovê-la como força motriz. Tal papel era exclusivo do mito: "E o padre, esse quase impossibilita, durante largo período, as entradas no sertão, não obstante Anchieta bandeirante e Nóbrega adepto de varar sertão até o Paraguai; e isso por ter tomado conta dos índios sem os quais a bandeira não poderia ter existido". Destarte, os mitos iam à

frente, atiçando os bandeirantes; atrás vinham os santos, dando a devida guarida – e assim se iam as bandeiras seguindo o caminho da *trans*-formação do país. Não fossem os mitos, seguramente o Brasil não seria o que é hoje.

É inegável que a catequese praticada aqui envolveu boa medida de sincretismo, quando mitos e crenças reciprocamente fizeram concessões entre si. Talvez o caso mais curioso de sincretismo bíblico nas bandeiras, comenta Cassiano Ricardo, foi visto em Raposo Tavares. Cristóvão de Mendonça teria dito que ele lhe dissera que estava em guerra "*por el título que Dios lhe daba en el libro de Moises de debelar las gentes*", atribuindo a si a responsabilidade de encontrar um nova Canaã (Ricardo, 1970 [b], p. 396).

### *IV.4.1 Estado em Movimento*

Cada deslocamento bandeirante trazia suas conquistas, muitas vezes, não a que se pretendia. No entanto, sem ter isto como objetivo primordial ou até inconscientemente, trilhavam o caminho da *trans*-formação do Brasil. Cada expedição representava "um pedaço de vida arrancado do Planalto". Semelhante ao que acontecia em uma guerra, as vilas ficavam esvaziadas de homens a ponto de casas permanecerem longo tempo abandonadas. A população de Piratininga se espalhava para todas as direções, tendo cada uma, suas irradiações, braços que eram, na prática, atividade bandeirante:

> Porém, cada ausência de S. Paulo queria dizer presença do bandeirante à ideia, à concepção de um Brasil maior. Muitas vezes, pois, a bandeira ia fazer uma coisa e fazia outra, num maravilhoso preterintencional; ia buscar pedras verdes e fundava fazendas de criação; ia buscar índio e encontrava prata; ia buscar prata e conquistava a terra; ia buscar riqueza e trazia independência. O bandeirante sempre fez mais do que pretendeu. Pois só quem faz mais do que pretende é que consegue fundar uma pátria. Todas as verdadeiras revoluções fazem mais do que pretenderam (Ricardo, 1971 [b], p. 446).

Enquanto se move em busca do ouro, é bandeira; quando o encontra e para, é conquista e fronteira (Ricardo, 1970 [b], p. 449). É certo que o bandeirismo ou sertanismo não tinha como objetivo a "colonização", entendida como a ocupação de vastos territórios. O que fez foi abrir caminhos pelos sertões e desocupar terras habitadas originalmente por ameríndios que oportunizou, mais tarde, a fácil povoação. Os próprios "bugres" capturados, muitos deles sofriam tal aculturação que se tornavam também, eles

próprios, atores no processo de povoamento. No planalto paulista, o desenvolvimento se deu acompanhando as trilhas inauguradas pelas bandeiras, onde colonos se estabeleciam preferencialmente aproveitamento alguns arranchamentos deixados por bandeirantes (Bruno, 1967, p. 9).

A mobilidade da bandeira é descrita por Cassiano Ricardo não como simples migração: é sociedade que se move, cidade em marcha:

> É evidente que não se trata de um "mob" (multidão ocasional); não será também uma simples migração estacional (cíclica) ou secular (permanente, irreversível) como propõe Robert Park. Os seus objetivos é que lhe determinam a fixação (mineração, povoamento) ou o retorno (bandeira de guerra, ou de procura do ouro). Não apresenta a bandeira, também, o aspecto de "mudança progressiva" – como a imigração moderna. Parece, antes, não haver nenhum exagero em se falar numa sociedade (cultura de *folk*) que se organiza num pequeno Estado, toda vez que entra no sertão. Toda vez que o grupo de Piratininga se organiza em "bandeira", cria-se, *ipso facto*, um pequeno Estado vivo e rude (diga-se assim), dotado de poder coercitivo, e que não falta, sequer, o funcionário que é o escrivão atestando juridicamente os atos da vida civil. Claro que não se trata de Estado no sentido complexo dessa palavra, como "máquina societária", institucional, nada disso. Trata-se de Estado rudimentar, que "nasce e cresce organicamente", como diria Tönnies (*Princ. De Sociologia*, p. 50) citando Georg Waitz e Shelling. Refere-se Numelin às migrações humanas em seu trabalho clássico. O caso da bandeira, contudo, embora às vezes confundido com "migração" ou "transumância", é muito diverso. Não se trata de um grupo migratório mas da própria sociedade que se desloca – cidade em marcha, como lhe chamam os historiadores, com a sua organização, seus clãs, seu governo, suas leis, para um determinado fim comum (Ricardo, 1970 [b], p. 488 – nota).

Se por sua capacidade de suprir-se é fazenda em movimento, quanto à sua organização é um pequeno Estado em trânsito. A mobilidade não tira a força da bandeira de se constituir em "Estado em miniatura", mas que existe em limitada e específica potência, por pouco tempo. A bandeira pode ser categorizada como "nação nômade", expressão empregada por Oliveira Viana, citada por Cassiano Ricardo. Expressa sua organização sob base autocrática e *guerreira* (Ricardo, 1970 [b], pp. 491, 494). O chefe, branco ou mameluco, detinha controle absoluto. Havia os integrantes para todos os serviços, indígenas em sua maioria. Havia também a religião, pois as bandeiras também tinham capelão (Davidoff, 1986, p. 27).

Talvez a razão pela qual os paulistas não se constituíram Estado independente tenha sido a fragmentação em vários grupos, diversas bandeiras. Dessa forma, faltava-

lhes a coesão necessária e a constância para o estabelecimento de uma estrutura social que lhes constituísse um corpo político real. Uma bandeira era transitória, existindo apenas durante o exato tempo da busca de seu propósito (Ricardo, 1970 [b], pp. 492, 493).

O paulista tinha em sua veia a insubmissão. Sua "tez" revolucionária pode ser percebida na vida quase autônoma que vivia em relação a Portugal. É provável que a Paulistânia era "portuguesa" por opção. Em São Paulo, o poder municipal era absolutamente soberano:

> O administrativo, o legal, na terra nova, vira logo revolução. Tem-se a maior prova disso em S. Paulo, onde já inicialmente o município é república, com o seu atrevimento histórico. Não se respeitam as leis do reino senão quando convém. O comunalismo, lá, ainda dentro do Estado estava por este contido em seus limites; aí, em condições especiais e diferentes, num meio indiático, e solto no mato, era um instrumento contra o Estado português, vale dizer, em favor de um Estado crioulo e agreste (Ricardo, 1970 [b], p. 495).

### IV.4.2 A Gestação do Bandeirante

Já vimos que a mestiçagem em São Paulo inicia-se ainda no século XVI com a linhagem de João Ramalho. Sabe-se que se deu inteiramente no cruzamento euro-ameríndio. É interessante notar que quando Martin Afonso chega, esse fato o surpreende. O cruzamento afro-indígena e euro-africano, presumivelmente, inicia-se apenas no final daquele século, quando são registrados os primeiros cafuzos e mulatos nos inventários e nas atas de segurança. Aparentemente, a ligação entre o mameluco e o bandeirante é visceral. Bastou apenas uma geração para que a marcha bandeirante ensaiasse já os seus primeiros passos. Destarte, fica assinalado que o bandeirismo é tanto um produto da mestiçagem movendo-se para o sertão, como seu efeito e sua causa. É exatamente no ancestral indígena que o bandeirante encontrou sua natural mobilidade.

> A herança biológica da miscigenação euro-tupi em larga dose explica o que o bandeirante possui de "dinâmico", o seu "ir" e "vir" (tão fácil, no dito de Fernão Dias Pais); explica o nenhum estorvo com que caminhava duzentas léguas ou mais; bem como, a "voz do Oeste" que ficou circulando em seu sangue; a voz que o endereçava para regiões de onde os seus ancestrais tinham vindo. Uma espécie de nostalgia cósmica (digamos assim) dinamizada pela cruza do sangue português, andejo do mar, com o sangue bugre, andejo da selva (Ricardo, 1970 [b], p. 336).

A miscigenação, ou, como se tornou comum dizer em nossos dias, a hibridação, foi muito incentivada por um expediente cultural ameríndio, conhecido como "cunhadismo". Darcy Ribeiro nos chama a atenção para isso. Fala que se trata de uma instituição social responsável por, nada mais, nada menos, viabilizar a formação do povo brasileiro. Oriundo dos costumes ameríndios, consistia basicamente em permitir que elementos estranhos à comunidade viessem a fazer parte dela. Tal acontecia pela via matrimonial, quando ao estranho era dada uma jovem índia como esposa: "Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo" (Ribeiro, 2010, p. 72).

Dessa forma, tanto os bandeirantes quanto os integrantes das tropas tomavam mulheres índias para casar, as cunhãs, a fim de garantir os favores dos chefes das tribos. No entanto, contatos extramatrimoniais impulsionados pela indomável sensualidade também promoveram a mestiçagem em larga escala. Sendo o bandeirante aquele que penetrava as matas, era também o que preferencialmente encontrava e possuía as índias. Portanto, etnicamente a bandeira é determinada pelo mameluco, um produto da mestiçagem que se processava no avanço das bandeiras. Já o cruzamento com o negro parece não ter sido muito comum especialmente no Sul, devido à repulsa que o índio tinha pelo africano. Contudo, se houve, de fato, tal repulsa, a bandeira foi enorme fator dissuasivo, pois reunia negro e índio no mesmo grupo e chegou mesmo a tramar o casamento entre índios e negros vindos de Guiné ou Angola (Ricardo, 1970 [b], p. 337).

Em época quando a escravização do índio já era vetada pela coroa, havia uma forma legítima de escravizá-lo: fazê-lo casar-se com uma negra. Dessa forma, tornar-se-ia imediatamente escravo. Se há a hipótese do homem índio não gostar do negro, o mesmo não se dava com as índias, que pareciam até mostrar certa predileção pelo africano. Por causa disso, essas uniões passaram a ser estimuladas. No Norte foram registrados raptos de índias praticados por negros fugidos do litoral para se aquilombar no sertão. No interior paulista tal expediente também foi observado, a saber, negro fugido da bandeira raptar índia. No entanto, a situação mais comum e mais alinhada com o catolicismo ocorria quando o bandeirante, com a anuência do padre, fazia casar o negro com a índia, patrocinando a mestiçagem explicitamente (Ricardo, 1970 [b], p. 339).

O Brasil foi se *trans*-formando e, assim, sendo gerado. Dessa forma, inicialmente o cafuzo era fruto do casamento cristão promovido pelo bandeirante, unindo o índio com a escrava africana ou o negro com a índia. Quando a bandeira passou a levar o negro para

as minas, este fugia e raptava as índias. As mulheres brancas, inicialmente, não se ausentavam das vilas. Consequentemente, muitas índias e negras foram para as minas, resultando em outra quantidade de mulatos e cafuzos para as bandeiras: "Aliás, a mestiçagem da hinterlândia é produto típico da bandeira ou do grupo social móvel que fez o sangue de todas as raças circular pelos rincões mais distantes". A índia preferia o cruzamento com o branco, o que era incrivelmente favorecido no ambiente paradisíaco do sertão. O resultado da mestiçagem foi a prevalência pacífica e irreversível do sangue indígena sobre o do branco (Ricardo, 1970 [b], p. 341).

Nos primórdios da colonização paulista, a interação do branco com o índio resultou linhagens "dotadas das mais variadas proporções de sangue das duas raças" que, por seu turno, misturavam-se entre si através de várias gerações, gerando nova sub-raça, muito fértil e que se perpetuou definitivamente, sem reassumir o tipo antropológico europeu: "Trata-se aqui de um cruzamento *homogenésico*, *eugenésico*, formador de uma sub-raça, a paulista, a qual" foi posteriormente "ameaçada de ser modificada por novo cruzamento com o branquicéfalo italiano (*homo alpinus*) e outros, da grande corrente migratória que nos tem procurado" (Ellis Jr., 1976, pp. 47, 48). O produto da hibridação luso-ameríndia produziu um "super-ser", cujos feitos e bravura impressionam. Auguste Saint-Hilaire destaca tais características tão evidentes nos bandeirantes:

> Quando sabemos, por experiência própria, quantos percalços, privações e perigos esperam, ainda hoje,[63] o viajante que se aventura nessas regiões longínquas, e em seguida lemos a descrição pormenorizada dessas intermináveis andanças dos antigos paulistas, sentimo-nos tomados de estupefação e quase somos tentados a acreditar que pertenciam a uma raça de super-homens (Saint-Hilaire, 1976, p. 27).

Na opinião de Cassiano Ricardo, o Brasil é o maior exemplo de conciliação humana que o mundo tem conhecimento. Para ficar claro, o mameluco foi o elemento predominante da conquista do Oeste. Os bandeirantes, por sua vez, são os híbridos que tomaram dos portugueses a própria colonização do Brasil, provocando uma audaciosa autocolonização. A bandeira, por fim, é a apoteose da mestiçagem. O branco só consegue a colonização do Brasil tornando-se mestiço, na opinião do referido autor, uma das maiores revoluções da humanidade (Ricardo, 1970 [b], pp. 343, 356). Comparativamente à colonização inglesa na América do Norte, enquanto aqui o português "se baixou" para

[63] Início do século XIX.

o cruzamento com o ameríndio e o africano, não tendo qualquer apego à pureza étnica, lá o "anglo-saxão preservara sua pureza racial, não cruzando com o índio e o negro senão por exceção, ao passo que o português levava a extremos nunca vistos as possibilidades de cruzamento" (Moog, 2011, p. 15).

**IV.5 Classificação das Bandeiras**

Sigo de perto o arrazoado de Cassiano Ricardo. É certo que alguns bandeirantes eram portugueses, como foi o caso de Antônio Raposo Tavares, um dos seus maiores expoentes. Conquanto líder inegável da bandeira, sabe-se que era impossível bandeirar sozinho, por mais heroico que fosse seu comandante. Somente o coletivo pode realizar a bandeira. Para ser participante de uma expedição desse tipo eram necessários não apenas heroísmo, mas também ser de determinado tipo social. Tal condição, por sua vez, ligava o pretendente a um determinado meio geográfico, étnico e econômico no qual nasceu e cresceu. Esse ambiente era aquele adequado à gestação bandeirante no Planalto de Piratininga (Ricardo, 1970 [a], pp. 28, 29).

As bandeiras podem ser classificadas por seu objetivo econômico, que variava entre a preação do indígena, a descoberta de jazidas de ouro, prata e esmeraldas. É certo que a destinação de cada uma determinava a sua composição e impunha-lhe a necessidade de preparação específica. Destarte, uma bandeira que pretendesse a captura de índios seria bastante diferente daquela que saía em busca de metais preciosos e, até, mesmo, daquela que procurava as preciosas pedras verdes. Se fosse o caso, por exemplo, de uma bandeira "aurina", o sentido democrático assumia a preponderância, diminuindo o aparato bélico. O simples anúncio de que havia ouro na terra, levaria multidões, especialmente de pobres, à cata do valioso metal, abandonando o litoral e a serra acima, interiorizando-se no sertão. Era questão de enriquecer e viver (Ricardo, 1970 [a], p. 29). É inegável que a *trans*-formação do Brasil se deu motivada pela cobiça e pelo magnetismo dos metais preciosos.

Cassiano Ricardo fala da existência de bandeiras para catequese e as de povoamento, que obviamente, tinham também seu formato e composição específicos. No primeiro caso, eram promovidas pelo jesuíta, visando a conquista de almas. No segundo, transportava-se material humano heterogêneo, às vezes, criminosos e desocupados, para garantir a posse econômica e militar da terra. Outra classificação interessante das bandeiras inclui as de "entrada", aquelas que verdadeiramente causaram a expansão territorial do Brasil, e as de "batida", que faziam apenas o reconhecimento das áreas e

abriam, literalmente, o caminho. As bandeiras poderiam ser classificadas também por seus elementos étnicos, como as que eram formadas apenas de tupis e tapanhunos, ou as formadas apenas por mamelucos ou lideradas exclusivamente por eles. Foram comparadas a "cidades errantes" e a "pequenos exércitos", expressões que nos ajudam a dimensionar o tamanho e a complexidade dessas sociedades em movimento, e entender porque causavam tanto medo aos castelhanos no extremo sul do Brasil. De forma geral, podemos dizer que havia a bandeira e a entrada, diferentes entre si especialmente pelo seu objetivo; a bandeira que ocorreu no planalto, sua maior expressão e duração; a entrada que era praticada peculiarmente no litoral, que compreendeu os ciclos baiano, cearense, capixaba e vicentino (Ricardo, 1970 [a], p. 30). De uma forma lata, listam-se as seguintes bandeiras:[64]

1) Bandeira de catequese;
2) Bandeira de aliciamento do índio para a lavoura.
3) Quanto ao seu objetivo econômico:
    a. Bandeira do ouro (que os documentos chamam "aurina");
    b. Bandeira das esmeraldas;
    c. Bandeira da prata;
    d. Bandeira das pérolas (Rapôso Bocarro e Apuçá);
    e. Bandeira de mineração;
    f. Bandeira de povoamento e colonização;
    g. Bandeira "pastoril" (a de Domingos Brito Peixoto) cujo objetivo foi a conquista de campos para a criação de gado, no Sul;
    h. Bandeira de preia de gado (Cristóvão Pereira de Abreu), como a que traz o gado do Sul para abastecer a região mineradora, no centro meridional.
4) Quanto aos seus elementos raciais:
    a. Bandeira só de brancos (a de Pêro Lobo), mais expedição do que bandeira;
    b. Bandeira de tupis e tapanhunos, sem um só branco (a de João Álvares);
    c. Bandeira de brancos e tupis (a de Raposo Tavares);
    d. Bandeira de Mamelucos (a de Fernão Dias Pais);
    e. Bandeira de todas as raças (a do 2º Anhanguera). (A expedição de brancos europeus pereceu toda, com os seus 80 homens).

[64] Reproduzo o que diz Cassiano Ricardo, op. cit. [a], pp. 31-33.

5) Quanto aos meios de condução:
    a. Bandeira fluvial, em que predominavam canoas e batelões; e marítima (com os seus patachos e sumacas);
    b. Bandeira xerográfica, pedestre;
    c. Bandeira a cavalo ou dos "aventureiros reais".
6) Quanto à área geográfica em que operam os grupos bandeirantes:
    a. Bandeiras mineiras;
    b. Bandeiras goianas;
    c. Bandeiras mato-grossenses;
    d. Bandeiras do Sul.
7) Quanto aos seus fins militares:
    a. Bandeira de guerra ao índio (contra os bárbaros do Recôncavo e contra os carijós);
    b. Bandeira de guerra ao negro (contra os quilombos) (a bandeira de domingos Jorge Velho era de tapuias, não de tupis);
    c. Bandeira de guerra ao espanhol (as do Sul);
    d. Bandeira contra o invasor holandês (a de Antônio Pereira de Azevedo);
    e. Bandeira contra o emboaba (a de Amador Bueno da Veiga).

Caminhos de *trans*-formação do Brasil foram abertos também como forma de evitar o fisco. Havia intensa e extrema fiscalização da autoridade reinol quanto ao pagamento dos tributos da mineração do ouro. O descaminho era algo muito comum, mesmo com medidas duras contra aqueles flagrados em tal prática. Ainda que alguém fosse forçado a gastar um pouco do ouro para seu próprio sustento, conferidas as guias e percebendo-se a diferença, todo o produto era confiscado. Por causa disso, inúmeras picadas foram abertas no meio do mato para fugir da fiscalização. Para se ter uma ideia, em um único desvio, quarenta negros carregaram igual número de arroubas de ouro por uma picada aberta no mato. Situação análoga se deu na chamada Zona dos Diamantes, no sertão da Bahia e de Pernambuco. Como resultado, as picadas se tornaram verdadeiras artérias do Brasil, tornando cada vez mais o sertão acessível. É por causa dos descaminhos que não interessava à coroa portuguesa a abertura de novas rotas pelos bandeirantes. Cada nova trilha aberta significava aumentava o esforço da fiscalização para evitar o potencial descaminho. Por isso, ordens foram dadas para que muitos caminhos fossem desativados (Ricardo, 1970 [b], pp. 369, 370).

V. MONÇÕES

As monções foram basicamente um fenômeno de ressuprimento das minas de Cuiabá por parte dos paulistas, utilizando os rios como hidrovias: "Tratava-se de expedições fluviais povoadoras e mercantis, que partiram do porto de Araritaguaba, hoje Porto Feliz, navegando pelo Tietê e pela rede a afluentes do rio Paraná e do Rio Paraguai até o rio Cuiabá". As viagens geralmente levavam mais de cinco meses. O nome "monções" é oriundo dos ventos que recebiam esse nome, que impulsionavam as caravelas portuguesas rumo ao Oriente (Keating; Maranhão, 2008, p. 174).

As monções que partiam de Porto Feliz rumo a Cuiabá procuravam aproveitar a época das cheias nos rios, entre os meses março e junho. Os comerciantes que se valiam das monções eram, em sua maioria, de Itu e Sorocaba. Transportavam tudo o que era necessário para suprir as necessidades de sobrevivência dos núcleos recém-inaugurados de mineração, tais como "alimentos, ferramentas, roupas, pólvora, armas, gado", e até mesmo escravos, ferreiros e outros profissionais. No retorno, traziam o ouro das minas (Keating; Maranhão, 2008, pp. 174, 176).

As flotilhas dos monçoneiros aglomeravam geralmente entre vinte e trinta embarcações, comportando cada uma aproximadamente vinte a trinta passageiros. Os barcos recebiam o nome de batelões que eram, na verdade, uma versão aperfeiçoada das antigas canoas dos ameríndios. Durante o percurso, a ração diária incluía "toucinho, farinha de milho e de mandioca, feijão, peixes, caças e frutos coletados nas paradas diárias, que ocorriam por volta das 17 horas. Partiam no outro dia bem cedinho" (Keating; Maranhão, 2008, p. 176).

> Para ultrapassar as grandes cachoeiras, os navegadores puxavam os barcos para a terra e os arrastavam até o local em que fosse possível voltar a navegar. Entre Sanguessuga e Camapuã, onde paravam para reabastecer e descansar, chegavam a usar de seis a sete juntas de bois para puxar as canoas, enquanto as cargas eram levadas nos ombros de carregadores, geralmente índios. Acidentes, doenças e os árduos esforços das caminhadas e carregamentos faziam com que se reduzisse o número de pessoas que realmente chegavam ao destino previsto. Mas esse comércio perdurou durante todo o século do Ouro, marcando o processo de conquista do Centro-Oeste (Keating; Maranhão, 2008, p. 176).

Os paulistas, como vimos, aproveitavam as trilhas abertas pelos ameríndios, algumas delas planejadas para suprir o caminhante de algumas necessidades básicas. A despeito de tais "comodidades", continuavam a ser caminhos primitivos, concebidos unicamente para pedestres. Por isso, deve-se entender que tais trilhas não eram estímulos que convidavam ao sertão. Algumas vezes, o transporte de pessoas era feito por meio de redes carregadas por ameríndios. No entanto, tal uso foi muito reduzido. Comumente, cada um dependia de seus próprios músculos e da própria esperteza para enfrentar e tentar suavizar as agruras dos deslocamentos (Holanda, 2014 [a], p. 45).

Qualquer empreendimento que considerasse *varar o mato*, só poderia ser assumido por pessoas fisicamente capazes, o que significava algo muito maior do que a simples capacidade locomotora. Homem forte o suficiente para *encarar* a jornada, não necessitaria de ajuda, a não ser em casos extremos, em face de estorvos que se constituíam em barreiras intransponíveis para o indivíduo. Assim, diante dos rios maiores, rios de canoa, como se chamavam, era forçoso interromper a marcha a pé. E também não faltavam ocasiões em que os rios, deixando de significar um estorvo para o caminhante, se transformavam, eles próprios, em caminhos – os "caminhos que andam". Embora não constituíssem, ao menos de início, a via mais habitual de penetração do continente, desempenhariam, ao cabo, um papel que não foi simplesmente acessório (Holanda, 2014 [a], pp. 45, 46).

É fato inconteste que, desde os tempos de colonização, os rios brasileiros são pouquíssimos explorados para a navegação. É certo que, excetuando-se a Bacia Amazônica, são poucos os cursos d'água volumosos o suficiente para permitir a adequada navegação. Levantam-se obstáculos de todo tipo que só podem ser superados imitando o que fazem os naturais da terra. Um dos principais aprendizados foi a adoção por parte dos sertanistas do uso da canoa de casca, propícias para rios encachoeirados. Podendo ser conduzida pelo uso de cabos presos às margens, nos trechos de rio mais difíceis, ou mesmo, varando com facilidade corredeiras, prestou valioso serviço na exploração do território brasileiro. É fácil de ser fabricada e de matéria-prima abundante, justificada pelo próprio ambiente que a exige (pois onde há rios, há abundância de árvores): "Escolhido um tronco linheiro e com seiva abundante, é bastante despir-lhe a casca do topo à raiz, unindo depois as pontas com auxílio de cipós e mantendo aberto o bojo, por meio de travessões de pau; ou então aquecendo-a em fogo brando, de maneira a fazê-la bem flexível e dar-lhe, assim, a conformação desejada" (Holanda, 2014, p. 48).

Suas vantagens são notórias e notáveis, especialmente percebidas nos trechos de rio cuja navegação é mais difícil. O que se verificou entre as populações ameríndias ribeirinhas do Madeira parece corroborar o fato. Percebeu-se que a distribuição de tal tipo de embarcação coincidia com as suas partes mais acidentadas. Os outros tipos de canoa, como a escavada no tronco, eram muito menos versáteis, próprias para rios que não apresentavam obstáculos naturais. O fato das canoas de casca serem pouco dispendiosas e fáceis de fabricar, dava a liberdade de abandoná-las com facilidade quando não mais exigidas no percurso. Os paulistas o faziam com frequência, descartando suas canoas de casca depois de usá-las, fabricando outras quando o trajeto as exigia (Holanda, 2014, p. 48, 49).

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, é proverbial a inabilidade dos ibéricos de aproveitar os rios para a navegação. Arrisca dizer que tal realidade levanta-se como explicação plausível para o fato de os sertanistas não terem se despertado para a utilidade das vias fluviais, logo que empreenderam a conquista do agreste. Os gaúchos argentinos, por sua vez, não demonstram apenas desdém, mas alguma irritação em ter que lidar com rios, como obstáculos para o seu caminho e para a utilização dos pastos. Destarte: "Os netos dos aventureiros peninsulares, que enfrentaram galhardamente todos os riscos da travessia marítima, sentem-se como prisioneiros, nos estreitos limites de uma canoa" (Holanda, 2014 [a], p. 49).

O rio também significou obstáculo para os brasileiros, empecilho comparado à mata fechada, aos charcos e serras. Os bandeirantes que saquearam Guairá praticamente desprezaram o Tietê e o Paraná, tendo predileção pelo trânsito terrestre. Em Minas Gerais, uma vez vencida a dificuldade imposta pela garganta do Embaú, os rios corriam geralmente em curso perpendicular às estradas. Era comum o mesmo curso d'água ser atravessado várias vezes, por serpentear por vasta área. O mesmo se dava no caminho das minas de Goiás. Para transpor tais obstáculos, comumente bastava um tronco para servir de pinguela. A construção de pontes, ainda que rudimentares, era virtualmente impossível longe dos recursos de alguma vila. Mesmo quando edificadas, a profusão das chuvas, o trânsito intenso de gado, e até mesmo queimadas, exigiam manutenção onerosa e difícil (Holanda, 2014 [a], p. 49).

Outra embarcação utilizada, especialmente na falta da canoa de casca ou de tronco, era a jangada. Construída pela simples amarração de troncos roliços colocados lado a lado, são relatadas como tendo sido usadas, com certa frequência, nas grandes

entradas dos paulistas.[65] No entanto, com especialidade na região do Brasil Central, logo tornaram-se obsoletas, devido à abundância de árvores próprias para a fabricação de canoas, mantendo-se ainda em uso no Sul, devido à vegetação mais escassa (Holanda, 2014 [a], p. 50).

Meados do século XVII, transitando pela Amazônia, Antônio Raposo Tavares junto com seus bandeirantes apelaram às jangadas, depois de caminhar dias inteiros com água até o pescoço. Algo análogo parece ter ocorrido com Fernão Dias Pais e seus companheiros, na célebre bandeira das esmeraldas. O uso de jangadas, hoje relegadas basicamente ao litoral nordestino, aparece também em documentos de jesuítas castelhanos no Sul.

> Balsas ou jangadas de taquara, desgarradas por uma inesperada enchente do rio Uruguai, denunciam, em 1641, aos missionários, a aproximação dos terríveis "portugueses de San Pablo", para o malogrado assalto do Mbororé. Seu acabamento não podia deixar dúvidas quanto à procedência, pois tudo indicava serem obra de gente mais ladina do que os pobres índios infiéis (Holanda, 2014 [a], p. 51).

Jesuítas também utilizaram embarcação que chamavam de "balsa", designando duas canoas amarradas sob uma plataforma. As *pelotas*,[66] espécie de grande bolsa de couro presa a uma corda atada às margens do rio, utilizada para a travessia de cursos d'água, também foram relatadas.[67]

Data de 1776 a constituição de um arraial na barra do rio Piracicaba, cuja direção coube a Antonio Correia Barbosa. Tal vilarejo, agremiação de poucas pessoas, objetivava consolidar a presença portuguesa no Oeste e Sudoeste, valendo-se do Tietê como

---

[65] Consta que durante a entrada de Martin de Sá, em 1597, os homens de sua companhia atravessaram o Paraibuna em feixes de canas atadas por meio de cipós. Exigido talvez pelas circunstâncias, esse sistema de condução não primaria pela comodidade ou rapidez: se dermos crédito ao que informa o relato de Anthony Knivet, a passagem do rio por toda a tropa não se fez em menos de quatro dias, devido às correntezas que a retardaram. Alguns anos mais tarde, o neerlandês Glimmer, que acompanhou outra bandeira, esta, à região do alto São Francisco, também pôde assinalar expressamente o emprego de jangadas, para a travessia de um rio que Orville Derby hesita em identificar com o das Mortes (Holanda, 2014 [a], p. 50).

[66] A cidade gaúcha de Pelotas deve seu nome a esse tipo de transporte.

[67] Um dos modelos mais usuais nos passos dos arroios e rios de nado era preparado com o couro fresco que, depois de franzido em roda, toma a forma de uma grande bacia ou de um cesto arredondado. A abertura da boca era mantida por meio de um travessão de pau e, antes de o passageiro embarcar, colocavam-se no fundo as suas bagagens, que serviriam de lastro. À frente nadava o condutor, levando presa entre os dentes uma tira de couro; uma das extremidades da tira era agarrada pelo viajante, que, com a outra mão, puxava o cavalo pelas rédeas. "A habilidade do passageiro – narra uma testemunha – consiste em conservar o equilíbrio daquela frágil máquina, apesar da agitação que recebe dos movimentos do condutor e do cavalo" (Holanda, 2014 [a], p. 54).

verdadeira estrada fluvial. Dois anos se passaram para que fossem enviadas levas de pessoas para povoar áreas a seis ou sete dias de viagem, sítios em Avanhandava e Itapura e outros que se mostraram convenientes. A fundação de um povoado não poderia ser determinada pela proximidade do rio, com vistas a se constituir como posto ou entreposto de uma possível via fluvial. A grande maioria dos que foram tentados foi malfadada devido às condições desfavoráveis que tais terrenos impunham aos colonos. Mesmo Piracicaba, a única que "vingou", teve que se estabelecer a onze léguas acima da barra do rio, onde os campesinos encontraram boa terra, melhor área de pesca e clima mais agradável: "A viabilidade dos outros povoados, que se destinavam a facilitar o trânsito fluvial, não poderia apoiar-se em condições semelhantes; dependia exatamente da frequência desse mesmo trânsito" (Holanda, 2014 [a], pp. 66-68).

A história das monções do Cuiabá é algo como que o prolongamento ou continuação da história das bandeiras paulistas na expansão para as regiões centrais do Brasil. É sabido que, a partir de 1662, numerosas bandeiras bem armadas cruzaram o que hoje são terras mato-grossenses com o intuito de aprisionar índios e saquear povoações de castelhanos. Raposo Tavares passa por Vacaria em 1648, sob o Paraguai, alcançando depois a Bacia Amazônica. Luiz Pedroso Xavier perde sua vida entre os índios das cordilheiras peruanas. Manoel de Campos Bicudo cruza vinte e quatro vezes a área entre o Paraná e o Paraguai: "Antonio Ferraz de Araújo e Manoel de Frias descem em 1690 o Tietê, alcançam as missões dos chiquitos, ameaçam Santa Cruz de la Sierra e são finalmente derrotados, salvando-se com vida, segundo testemunhos jesuíticos, apenas seis homens de sua bandeira" (Holanda, 2014 [a], p. 74).

Antonio Pires de Campos percorreu o rio Cuiabá à procura do ameríndio coxiponé, habitante ribeirinho. Foi o primeiro, dos descendentes de europeu, a alcançar essa longínqua localidade. Depois dele veio Pascoal Moreira Cabral que em 1718 encontrou granitos de ouro encravados nos barrancos próximo à barra do Caxipó-Mirim. Subiu o rio até a localidade que ficou depois conhecida como Forquilha, onde fez alguns ameríndios prisioneiros, portando botoques e outros enfeites com mostras de ouro (Holanda, 2014 [a], p. 74).

> Reunindo-se então aos companheiros, formaram arraial no sítio em que mais tarde se erigiria a Capela de São Gonçalo. Como não tivessem outro instrumento de minerar, além dos pratos de pau, de que se serviam para as refeições, cavavam a terra com as próprias mãos e desse modo não faltou quem colhesse até duzentas oitavas de ouro. Enquanto passavam os dias a arranchar-se nas margens do Cuiabá e do Coxipó,

> fazendo suas casas e lavouras de mantimento, chegaram socorros ao arraial, com a bandeira dos irmãos Antunes, de Sorocaba, que se uniu aos descobridores (Holanda, 2014 [a], p. 74).

A notícia da descoberta do ouro causou verdadeiro frenesi em São Paulo, Minas Gerais e no litoral. Assumindo sua principal função, que era de ressuprimento dos grupos humanos que se estabeleciam a grandes distâncias, a monção de Antônio Antunes, organizada às suas próprias custas, parte para o Coxipó com aquilo que era necessário para a exploração. Com ele iam também ferreiros, carpinteiros, alfaiates e tudo o que era necessário para a composição da pequena vila. O fluxo de pessoas que afluíam para lá aumentou enormemente, a despeito da perda de inúmeras vidas e de bens, tributo cobrado pelo feroz sertão (Holanda, 2014 [a], pp. 75, 76). Certamente, o brilho do ouro em abundância instigou a imaginação dos que ouviam, que logo exacerbavam comentários hiperbólicos. Das minas de Cuiabá, quatro arroubas de ouro foram levadas a São Paulo. A fama das minas atravessou o mar, impactando Portugal e outros reinos. Narrativas fantásticas foram ouvidas: "Corriam coisas prodigiosas acerca da riqueza sem par daqueles sertões. Dizia-se, por exemplo, que, à falta de chumbo, eram empregados granitos de ouro nas espingardas de caça; que eram de ouro as pedras onde se punham as panelas nos fogões" (Holanda, 2014 [a], pp. 78, 79).

As minas de Cuiabá começaram rapidamente a declinar. No entanto, já em 1734, os sorocabanos Fernando Pais de Barros e seu irmão Artur Pais descobriram as minas de Mato Grosso, o que garantiu a continuidade da navegação para o Brasil Central. Dessa forma, a rota que seguia pelo Araritaguaba vai se convertendo, cava vez mais, em via de trânsito regular. O que estimulava as monções era a certeza do lucro do comércio com aquelas regiões distantes. Todavia, essa institucionalização do tráfico fluvial não se fez em curto espaço de tempo:

> As primeiras monções destinadas ao Cuiabá constituíram verdadeiros saltos no desconhecido. As canoas utilizadas não eram, então, mais cômodas ou mais seguras do que as pirogas indígenas que lhe serviam de modelo. Com o tempo, sem que se modifiquem os traços essenciais dessas embarcações e nem mesmo seu caráter primitivo, introduzem-se nelas certas comodidades rudimentares: o bastante para que se possam tornar o veículo ordinário de comerciantes, mais cautelosos, sem dúvida, e mais exigentes que seus precursores, os bandeirantes (Holanda, 2014 [a], p. 90).

Ao concluirmos este capítulo, ratificamos a importância dos jesuítas e dos bandeirantes para a expansão do Brasil. Certamente, fica evidente que não se trata apenas de questão geográfica, mas do estabelecimento da interculturalidade que caracteriza o país. Nas bandeiras iam portugueses, mestiços, ameríndios e africanos. Certamente, muito mais importante do que transportavam foi o legado cultural que produziram. Ao mesmo tempo, os missionários católicos levavam o modelo de vida europeu para os ameríndios, destacando-se, de forma especial, os jesuítas. Assim o Brasil foi *trans*-formado em seu território e em sua cultura.

# CAPÍTULO 6

# FIXAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO BRASIL

## I. PRELIMINARES

O português se fez índio; o índio continuou índio; o negro foi feito mulato e continuou negro; o negro e o índio se encontraram no mato; e assim se geraram brasis e seus brasileiros. Esse Brasil plural é visto na Sorocaba oitocentista, entroncamento do Sul com o Norte, Sorocaba da fundição e da feira de muares, Sorocaba dos bandeirantes, monçoneiros e tropeiros, Sorocaba da Revolta e do Contestado, do catolicismo e do protestantismo, Sorocaba do português, do índio, do negro e do mestiço, Sorocaba do alemão, do italiano e do norueguês, Sorocaba caipira, "capital" da Paulistânia. Nenhuma das cidades do interior paulista reuniu todos esses elementos.

Nossa jornada pelo tempo e espaço que *trans*-formaram o Brasil nos leva a Sorocaba, lugar de destaque na Paulistânia. Tomada como figura de uma sociedade brasileira já formada, isto é, considerando todo o dinamismo e as constantes mutações que marcaram toda aquela sociedade, vemo-la como paradigmática, exemplo da interculturalidade peculiar à cultura brasileira assim *trans*-formada. Sorocaba era, depois de São Paulo, a cidade de maior importância, especialmente por sua posição geográfica, verdadeiro entroncamento entre o Norte e o Sul, e devido à existência da feira de muares. Destarte, chegamos ao final de nossa jornada, considerando a experiência de Sorocaba e seu vivido somo exemplares. É uma amostragem da cultura brasileira que se desenvolverá na continuidade de sua interculturalidade essencial, no processo ininterrupto de assimilação e modificação de suas bases, na diluição, não uniforme, no mesmo cadinho cultural, das culturas ameríndias, portuguesas e africanas. O paulista e bandeirante, assim gerado, percorrerá boa parte do território nacional, fundando povoações no Brasil Central, no próprio interior paulista (a própria Sorocaba, por exemplo), e no Sul, como Lages, localizada na Serra Catarinense. O Brasil se espalha e se constrói, se auto coloniza. Assim é *trans*-formado.

Apesar dos bandeirantes também perambularem o Norte e o Nordeste, destacou-se nessas paragens, como já vimos, a figura do missionário católico: o carmelita, o capuchinho e, de forma especial, o jesuíta. Esses apóstolos do catolicismo fundaram povoações e levaram a cultura portuguesa aos rincões do Brasil. O bandeirante *trans*-fixa-se em caipira no interior Paulista, quando finalmente estacionado passa a se dedicar à

agricultura e à pecuária. Alguns mantém a tradição da mobilidade, assumindo definitivamente como atividade o tropeirismo. É assim que o caminho da *trans*-formação do Brasil é visto em Sorocaba.

## II. ASPECTOS HISTÓRICOS DE SOROCABA/IPANEMA[68]

A Sorocaba do século XIX foi um polo de grande desenvolvimento do interior paulista. Devido à sua grande importância, este município esteve intimamente ligado à Revolta Liberal, ocorrida em 1842, movimento que alcançou também o sul de Minas Gerais. Era lugar de grande aglomeração e trânsito de pessoas. A rota de tropeiros que partia da cidade de São Paulo e alcançava o Rio Grande passava por Sorocaba. Nela, além de descanso para homens e animais, recebiam ainda o apoio de um posto estabelecido ali exatamente para esse fim. A economia baseava-se especialmente na agricultura. Todavia, era incrementada pela famosa Feira de Sorocaba, para onde afluíam aqueles que queriam comprar ou vender alimentos, vestes, utensílios e ferramentas e gado das mais variadas espécies. Porém, seu produto principal eram os muares, estimulado pelo posto de tropeiros que ali se estabelecera.

Acresce-se a isso a existência da fundição localizada, na época, em um bairro chamado Ipanema, hoje uma reserva preservada como parque ecológico. Processava-se ali o minério que servia para a fabricação de canhões e trilhos, além de alguns objetos da lide campesina. No final da década de trinta do século XIX, foi estabelecida ali uma colônia de alemães trazidos para trabalhar como operários na fábrica. Para alimentar seus fornos sempre "famintos", a fundição dispunha de apreciável área de bosque de onde retiravam a indispensável lenha. Contudo, a presença de várias famílias campesinas próximas à grande área verde improdutiva, resultou invasões e expulsões, conflitos de terra. A religião desempenhava importante papel interferindo em praticamente todas as esferas da sociedade. Já em fins do século XIX, Sorocaba via literalmente a chegada da luz do desenvolvimento.

Uma vez que a Ipanema oitocentista era um "bairro" de Sorocaba, "tentaremos" abordaremos as suas histórias separadamente.

---

[68] Este tópico segue com acréscimos e modificações o que está exposto em: ALMEIDA JR., Jair: *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo*. *Op. cit.,* pp. 171ss.

**II.1 Ipanema**

Em Ipanema no século XIX, havia um ensaio de Usina Siderúrgica edificada à base da montanha, à beira do riacho que deu nome ao bairro, que se confunde com as origens da própria localidade. As parcas e rudimentares instalações da fábrica na época eram pontos no meio do vale, cercados por numerosas casas em que viviam os operários. O trabalho era feito por braços de escravos contratados e operários europeus, mormente alemães, contando-se dentre esses, vinte e sete famílias (Ribeiro, 1979, p. 44).

O rio que "batizou" o povoamento instalado ao pé do Morro de Araçoiaba também nomeou a mais famosa praia do Rio de Janeiro, eternizada em uma das mais celebradas músicas de Tom Jobim exaltando os contornos e os encantos de determinada "garota", no ritmo da Bossa Nova que ganhou o mundo. Muito antes da música, em 1844 um ilustre morador no Morro, João Maria de Agostini ganhou a atenção dos moradores do "bairro" por seu estilo vetusto e suas rezas noturnas que ressoavam nas noites, vindas do alto. Aparentemente, desde muito cedo, muitos foram atraídos para ver "onde o sol se esconde", significado do nome "Araçoiaba". Foram os índios que chamaram assim a montanha, tantos os que subiam do litoral que diariamente se viam ultrapassados pelo astro rei, como aqueles que habitaram na taba que *não saía do seu pé*, testemunhas do seu descanso ao final de toda tarde. Araçoiaba quer dizer "lugar onde o sol se esconde" (Almeida, 2002, p. 14). Há estudos que atestam a presença não apenas dos índios, mas também de portugueses e espanhóis em meados do século XVI, portanto, antes que o bandeirante Afonso Sardinha se fixasse no local e produzisse seu ferro. As pesquisadoras Margarida Davina Andreatta e Anicleide Zequini, ambas arqueólogas, processaram em 2006, no laboratório de termoluminescência da Faculdade de Tecnologia de São Paulo, achados retirados daquele local entre os anos de 1983 e 1989. Eram fragmentos de cerâmica, escórias e telhas que comprovaram que foi em Araçoiaba que, pela primeira vez, houve a produção de ferro nas Américas (Sanches, 2008, p. 11).

Ipanema, como muitas das cidades paulistas, foi fundada, talvez "descoberta", por bandeirantes, *trans*-formada Brasil. O português e bandeirante Afonso Sardinha, "o velho", foi quem primeiro se estabeleceu ali, para se dedicar à mineração. Aloísio de Almeida faz referência ao ano de 1589, data sugerida pelo cronista Pedro Taques de Almeida como marco inicial dos trabalhos de Afonso Sardinha e seu filho na região de Sorocaba, nos morros de Jaraguá, Ibituruna e Araçoiaba (Almeida, 2002, p.16). O filho de Afonso Sardinha era *made in Brazil*, chamado Afonso Sardinha, "o moço", mameluco e Paulista. Aloísio de Almeida descreve melhor pai e filho:

> Afonso Sardinha, o Velho, era português, residindo na vila de São Paulo desde cerca de 1566, tendo-se casado em Santos com Maria Gonçalves. Tinha casa na vila e fazenda no Butantã (hoje casa reconstituída do BANDEIRANTE). Senhor de engenho, comerciante, escravagista, armador, importador e exportador, bandeirante, minerador e, talvez, ferreiro. Não tendo filho legítimo, doou ao Colégio de São Paulo parte de sua fortuna, tendo falecido depois de 1615. Seu filho bastardo e homônimo, quase evidentemente mameluco, era-lhe vizinho em Carapicuíba (Almeida, 2002, p. 16).

Chama-nos a atenção sua forte vertente reprodutora, algo peculiar ao português, semeando descendência fora do casamento, gerando filho miscigenado. Todavia, conquanto não tenhamos informações precisas sobre o "cardume", não teve herdeiros, por não ter filhos no casamento. Assim, se por causa da mestiçagem não era "a cara do pai", Sardinha, o moço, ao menos fazia as mesmas coisas que ele. Ambos bandeiraram pelo interior paulista, possivelmente seguindo uma trilha indígena conhecida como "Peabiru" ou "Caminho de São Tomé", buscando, como todo bandeirante, veios de ouro, prata ou ferro, certamente nesta ordem de importância. Ao encontrar o Araçoiaba, passou a explorá-lo entre os anos de 1589 e 1592. Viu a abundância do metal ferroso, a ponto de ser encontrado à flor da terra. Tratava-se de "magnetita", um óxido de ferro magnético. Então, erigiu "dois pequenos fornos rústicos, ou 'catalães', no local onde o Vale das Furnas faz uma curva com cinquenta metros de raio junto ao Ribeiro do Ferro, na parte mais baixa do morro" (Sanches, 2008, p. 11).

Fato curioso é que Araçoiaba "saiu na frente" de Sorocaba, graças aos esforços "salmônicos" dos Sardinha. Em 23 de maio de 1599 o governador geral do Brasil, D. Francisco de Souza, visitou aquela rudimentar fundição, "acompanhado de uma grande e imponente comitiva, constituída de fidalgos, técnicos, trezentos soldados de infantaria e numerosos índios domesticados" (Sanches, 2008, p. 14). A hospedagem, como não poderia deixar de ser, ocorreu em um rancho rudimentar e em grande desconforto. Certamente, o tipo de "casa" dos bairros. Aparentemente, tal visita despertou profundo interesse no governador, que voltou ao local em 1601. Abrindo uma clareira na mata, D. Francisco ordenou fincassem o pelourinho, o símbolo da independência de Araçoiaba. Assim, assume status de "Vila". D. Francisco ordena que passasse a ser chamada de "Vila

de Nossa Senhora do Monte Serrat, sua santa devota, bem como, da rancharia do morro" (Sanches, 2008, pp. 11, 14; Almeida, 2002, pp. 18, 19).

A impetuosidade do jovem sardinha o levou a "singrar mar aberto". Associou-se à bandeira de Nicolau Barreto e durante três anos labutou na preação de três mil índios e nas demais atividades dos bandeirantes, "coletores oportunistas". No entanto, não haveria de retornar. Tombou em 1604, assistido pelo Pe. João Álvares (Almeida, 2002, p.16). Já "escamado" e velho, depois de algum tempo morre também seu pai, fato este que possivelmente despertou em D. Francisco de Souza o senso de responsabilidade para com a fabriqueta. Destarte, parece que assumiu a administração da mina de ferro de Araçoiaba, tocando o empreendimento com reduzido pessoal e à distância, a partir da cidade de São Paulo. Como se diz, "o que engorda o gado é o olho do dono". Por isso, a ausência continuada do administrador, somada aos constantes ataques de índios, tornaram insustentável a continuidade do negócio. Os trabalhadores se viram forçados a se transferir para outro local, distante cerca de doze quilômetros a leste de Araçoiaba, conhecido na época como Itapebossu, atual Itavuvu, às margens do rio Sorocaba. Ainda assim, atraído pelo "magnetismo" daquele lugar, D. Francisco fez derradeira tentativa, enviando para lá, para administrar a pequena fábrica, o carpinteiro flamengo Cornélio de Arzan, "pessoa estimada e com recursos que deixou descendentes na região de Sorocaba" (Sanches, 2008, p. 14). Conflitos e miscigenação, elementos sempre presentes no caminho da *trans*-formação do Brasil.

Nas palavras de Aloísio de Almeida, tratava-se de caso *sui generis* "de vila sem vereadores e freguesia sem vigário". Por volta de 1605, D. Francisco vai à Europa e o povo desce definitivamente o morro e torna-se ribeirinho ao Sorocaba. Consolida-se assim a transferência dos operários da fábrica para o Itavuvu, ainda que se lhes impusesse o agravo do deslocamento. Como resultado, o povoado ascende à categoria de "Vila", assumindo o nome de São Filipe. É provável que tenha sido trasladado para lá o mesmo pelourinho de Araçoiaba, a marca da emancipação da vila, para evitar que alguém lhes fosse dar ordens. Nota-se como a sociedade era não apenas centrada, mas praticamente determinada pela questão escravista. Todavia, mesmo com os esforços de D. Francisco e daqueles que o auxiliavam, em 1616 a primeira empresa siderúrgica do Araçoiaba encerra suas atividades. Somente depois de alguns anos, quando se estabelece na região o capitão Balthazar Fernandes e sua família, é que Sorocaba é fundada. Em 1680, uma vez que a sede da capitânia havia sido transferida de São Vicente para São Paulo havia exatos

quarenta anos, Luiz Lopes de Carvalho, um fidalgo português, Capitão-Mor e Ouvidor de Itanhaém, interessa-se pelas minas de ferro do Araçoiaba, acompanhado de Pascoal Moreira Cabral e do alcaide de Itanhaém, Jacinto Moreira Cabral. Após visitarem o local e encontrar os fornos de Afonso Sardinha, provavelmente em bom estado de conservação, Luís Lopes de Carvalho vai a São Paulo e se autoproclama descobridor das minas, assumindo sobre elas direito exclusivo de exploração. Tornando-se presidente da Câmara de Sorocaba em 1682, logo conseguiu um ato da Corte Portuguesa autorizando a criação da fundição de ferro do Morro do Araçoiaba. Cinco anos depois, prospectaram o local à procura de prata sob a orientação do frei Pedro de Souza. Contudo nada foi encontrado. Com a nomeação de Luiz Lopes de Carvalho para ser tabelião no Rio de Janeiro e sua consequente transferência para lá, os trabalhos foram paralisados e, mais uma vez, a mata cobriu o pé do morro de Araçoiaba (Sanches, 2008, p. 16; Almeida, 2002, p. 19).

Passados pouquíssimos anos, mal cessaram os ecos dos martelos a ressoar na encosta, por volta de 1690, se associaram os irmãos Jacinto e Pascoal Moreira, Martin Garcia Lumbria e Manoel Fernandes de Abreu, filho do fundador de Sorocaba Blathazar Fernandes, com alguns de seus parentes, a fim de reiniciarem a exploração das jazidas do Araçoiaba. Considerando-se os reparos necessários, supõe-se que a fundição tenha retornado às atividades em 1698. Desde 1692, o Império Português já havia demonstrado interesse no local através de carta pedindo informações sobre as condições e as possibilidades das minas. Em 1698, nova carta é enviada, endereçada a Martin Garcia Lumbria, prometendo remuneração pelos serviços da fábrica. Todavia, em 1700, mais uma vez o empreendimento sofre severo revés, os apoios são retirados, os interesses não se concretizam e a fundição é extinta (Sanches, 2008, p. 16).

O Araçoiaba permaneceu assim até a segunda metade do século XVIII. Foi apenas quando D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão, o Morgado de Mateus, foi nomeado Governador da Capitania de São Paulo, no período de 1765 a 1775, é que houve algum movimento no local. Interessado em obter novas e sólidas fontes de recursos financeiros para a Capitania, foi atraído por Araçoiaba. Na opinião de Gilson Sanches, embora seu governo tenha sido muito operante, “seus esforços, muitas vezes, não produziam resultados satisfatórios. D. Luiz não havia percebido que faltava infraestrutura para certos projetos, inclusive os relacionados com a fundição do Araçoiaba” (Sanches, 2008, p. 17). Assim, logo que assumiu seu cargo, enviou Domingos Pereira Ferreira para averiguar a que “pé” estava a mina. Depois de passar por algumas ruínas de uma fábrica de ferro em

Santo Amaro, chegou ao Araçoiaba, visitou o que restava das antigas instalações, após terem sofrido, aproximadamente, três quartos de século de completo abandono. Animado com o que viu, em 1760 Domingos Pereira Ferreira recebe concessão de exploração exclusiva da mina por período de dez anos e contrata João de Oliveira Figueiredo como Mestre fundidor.

Algumas amostras de excelente qualidade são produzidas, demonstrando a viabilidade da fábrica. Todavia, mesmo com todo o seu empenho, Domingos Pereira Ferreira não consegue vencer as várias dificuldades que lhe sobrevieram, ainda que recebendo adicionalmente outra carta de concessão de exploração por dez anos, datada de 1766, para exploração de ferro, chumbo e estanho e outra concedendo-lhe sesmaria em torno do Araçoiaba, condicionada a, e visando, o estabelecimento de uma fundição. Para salvar o negócio, sendo impedido por lei de associar-se a estrangeiros (chegou inutilmente a propor sociedade com portugueses), firmou sociedade com o Capitão Jacinto José de Abreu e Antonio Lopes de Azevedo. Os fornos foram mudados para lugar onde se julgou mais adequado e outros foram acrescidos. Dificuldades de manutenção, de maquinaria e de mão de obra qualificada novamente decretaram o fim das atividades em 1772. O Capitão Vitoriano José Santana adquiriu as instalações. Por sua vez, não conseguiu levar adiante o empreendimento. Em 1775 o Araçoiaba "descansou em paz" (Sanches, 2008, pp. 17, 18).

Contudo, sua desativação estranhamente parece ter contribuído para sua preservação. Em 5 de janeiro de 1785, em alvará expedido pela Rainha D. Maria I, a louca, não apenas se proibia a existência de fábricas na colônia brasileira, como se ordenava a destruição das que existissem. O Brasil deveria dedicar-se exclusivamente à agricultura e à mineração do ouro. Este estado de coisas só foi descontinuado dez anos depois, quando em 7 de maio de 1795, Luiz Pinto de Souza declarou, em nome de Sua Majestade, quais fundições estariam livres de proibição de funcionamento no Brasil, possibilitando a manufatura de alguns objetos, evitando os pesados impostos para importação do metal. Aparentemente, a siderurgia estava ressuscitando definitivamente no pais. Em 1799, dando provimento à resposta de uma consulta feita ao Dr. José Vieira Couto, professor de Coimbra que defendia, como necessidade premente, restabelecer e incentivar a atividade mineradora que se mostrava fracassada até então no Brasil, uma carta régia foi emitida em 12 de junho. Nela havia ordem expressa que autorizava o metalúrgico João Manso Pereira a instalar, no lugar de São Paulo que achasse apropriado,

uma fundição. Resultado: foi enviado ao Morro de Araçoiaba no ano de 1800 o coronel Cândido Xavier de Almeida, acompanhado de João Manso Pereira para averiguar as condições para a instalação da fábrica de ferro. Esta ocasião gerou o primeiro registro onde àquele lugar dá-se o nome "Ipanema", que quer dizer em tupi "água ruim ou de poucos peixes" (Almeida, 2002, p. 14). Em 24 de abril de 1801 um alvará é emitido, determinando a construção da Fábrica de Ferro da Vila de Sorocaba (Sanches, 2008, p. 19).

A louca Maria I morre no ano de 1792, assumindo o trono o Príncipe Regente D. João. Luiz Pinto de Souza torna-se Ministro e empenha-se por melhorar os negócios do Reino, e a Fábrica de Ferro no Brasil era uma de suas prioridades. Em 1803, Martim Francisco de Andrada tornou-se inspetor da "Minas de Ferro Brasil". Imediatamente produziu estudo que sugeria a mudança da fábrica para a margem do rio Ipanema a fim de aproveitar a sua força hidráulica e encaminhou relatório. Dessa forma, em 4 de dezembro de 1810, foi assinada por D. João a Carta Régia que oficializava o "estabelecimento Montanístico das Minas de Ferro de Sorocaba". O Governo Português deteve cinquenta por cento das ações da empresa. Depois da medição do terreno e do levantamento topográfico, a fazenda que lá havia foi desapropriada. Cerca de cem moradores receberam indenizações no valor de oitocentos mil réis, ou oito escravos. Em 23 de fevereiro de 1811 esta questão burocrática já havia sido superada (Sanches, 2008, pp. 19, 21).

Embora Ipanema seja "bairro" de Sorocaba no século XIX, fica claro que já possuía história própria. De igual forma, percebe-se que sua existência é determinada, desde o início, pela exploração das minas de ferro, de tal forma que a história de suas origens é a história das sucessivas tentativas de implantação da fundição do local.

## II.2 Sorocaba

A região de Sorocaba era terra kaingang, também etnia também conhecida como coroado e botocudo. Era tribo feroz e aguerrida. Eles se espalharam em direção ao Sul-Sudoeste, povoando também regiões hoje correspondentes ao Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Não eram do tronco tupi-gurarani, mas do macro-gê. Sobre isso, diz Fidélis Dalcin Barbosa: "Os índios Guainás, também conhecidos por Coroados, os atuais Caingangue e os Botocudos (Xoclen) da região dos Aparados, ofereceram tenaz

resistência à penetração de toda a região do Nordeste do Rio Grande do Sul, hostilidade que durou cerca de cem anos, fazendo com que a ocupação dos Campos de Vacaria e Campos de Passo Fundo fosse retardada consideravelmente" (Barbosa, 2013). Fato importante para a nossa pesquisa, atesta a presença de outras culturas ameríndias no Planalto Paulista, além da tupi. A interculturalidade surgida do contato com o português mostra-se ainda mais rica, na *trans*-formação do Brasil.

Conforme Aloísio de Almeida, quando os barbudos portugueses aportaram no continente, na região de Sorocaba predominavam as tribos guainás. No entanto, viram-se muitas outras etnias indígenas na região, vindas não por vontade própria, mas por "arrasto" bandeirante, como escravos. Entretanto, eram chamados eufemisticamente de "administrados". Destarte, bororos, gualis, parecis e, seguramente, outros grupos não registrados, foram cativos na região de Sorocaba. Sabe-se que com D. Francisco de Souza, índios cristãos procedentes do Espírito Santo vieram para o Araçoiaba em 1599, provável e predominantemente do tronco tupi-guarani. Até 1770 fazendas de jesuítas, que possuíam índios puros, eram vistas na região de Sorocaba. Na opinião de Aluísio de Almeida, aí está a origem do mestiçamento com o branco e com aqueles que se consideravam assim, dando origem aos caipiras de muitos bairros. No livro de Tombo de 1747, eram ainda chamados "mamelucos", distinção perdida já em 1870. Acrescenta o referido autor que remessas de índios chagavam de tempos em tempos, especialmente de Aracariguama e de outras tribos próximas, fato que se intensificou com a implantação "definitiva" da fundição em Ipanema (Almeida, 2002, p. 15).

Africanos foram raros no início. Seu número era tão reduzido que no século XVII eram enterrados dentro das igrejas, junto com os brancos. Sua população só foi incrementada quando as bandeiras descobriram minas no Cuiabá e para lá os levavam para trabalhos pesados. Para os africanos que foram trabalhar nas minas, Sorocaba era apenas um lugar de passagem, e, de possível, de fuga. Assim como se observou com os indígenas, a implantação da fábrica de ferro em Ipanema também demandou mais braços negros, causando sensível aumento de escravos africanos. Quanto a estes que foram para Ipanema, acham-se registros de suas procedências: angolas, congos, benguelas, de Guiné, e moçambiques (Almeida, 2002, p. 16). Por essa informação, amostragens culturais das várias áfricas que foram trazidas ao Brasil foram reunidas em Sorocaba: indivíduos da África Ocidental, da África Central e da África Oriental. A interculturalidade africana, em sua exuberância, *trans*-formou-se Brasil em Sorocaba.

Segundo Aloísio de Almeida, por não ter autonomia, isto é, sem foro de justiça e sem igreja, o território de Sorocaba era submisso à Vila de Parnaíba, "fundada por Dona Suzana Dias e seu filho mais velho André Fernandes, desmembrada da vila paulistana em 1625". Prosseguindo seu arrazoado, o citado historiador argumenta que o povoamento da região de Sorocaba, após a fase mineradora, esteve ligado à pecuária por extensão. Segundo ele, um bandeirante que estivesse ocupado com suas viagens soltava um lote de vacas e um touro em terras que margeavam rios confluentes, obtendo assim "cercas molhadas" para seus animais. O triângulo se fechava com um curral na única fronteira seca, utilizado para a marca e algum trato que se fizesse necessário. Para não deixar os animais completamente desassistidos, geralmente se construía um rancho ao lado do curral conhecido como "retiro". Nele habitava um peão, que poderia ser índio ou mestiço (Almeida, 2002, p. 21).

Fato importante para a organização da cidade de Sorocaba foi a plantação da primeira santa cruz, indispensável para a florescimento da fé católica em suas modalidades oficial e popular. A primeira referência a ela, conforme nos informa Aluísio de Almeida, é de 1728. Todavia, sugere que há grande probabilidade de ter existido uma anterior, no tempo de Balthazar, devido ao que ele chama de "costume universal entre os cristãos, especialmente os luso-brasileiros". Podemos dizer que a cruz era "crucial" (redundância proposital) para a existência de qualquer aglomeração de pessoas, ainda que esta fosse pequena e insipiente: "A cruz é a posse de Deus, a expulsão do espírito imundo, o batismo da terra, e também o lugar de reza dos pobres" (Almeida, 2002, p. 26).

A religião católica, como vimos, é a própria contribuição cultural portuguesa.[69] A cruz, principal signo cristão, tornou-se vida e morte para o brasileiro. A ela se apegam, até, literalmente, aqueles que querem viver. Com ela também se marca o local da morte de todos, e isso, não apenas nos cemitérios. Nas estradas brasileiras, até hoje, veem-se cruzes que assinalam onde familiares e queridos perderam a vida. Na verdade, na imaginação religiosa do brasileiro, é caminho da *trans*-formação final. Na mobilidade da

[69] É indubitável a centralidade da religião como fator legitimador e viabilizador de qualquer povoado. Além da cruz, todo povoado, ainda que pequeno, não poderia prescindir da "capela". Nelas estava centralizada boa parte da religiosidade dos bairros caipiras. Balthazar Fernandes, o fundador de Sorocaba, tratou logo de edifica-la quando chegou. Erige a capelas de Nossa Senhora da Ponte, em 1654, referência a uma das invocações possíveis à Maria Santíssima. Aloísio de Almeida assim define "capela": "não é somente um templo pequeno, mas, canonicamente, um templo que não tem pároco nem superior conventual, e, sim, capelão". Por vezes, cresce e se torna matriz ou igreja (Almeida, 2002, p. 27). Percebe-se que, originalmente, é, basicamente, um lugar de devoção leiga e popular.

estrada chegou-se ao entroncamento da vida, *trans*-formados para a vida além-túmulo. Essa é a expectativa.[70]

A data de fundação de Sorocaba é, por isso, geralmente especificada como o ano 1654. Manuel Fernandes de Abreu, um dos pioneiros da vila de Nossa Senhora da Ponte, afirma que, quando tinha mais ou menos doze anos a povoação se iniciou. Sua fala compõe a ata da Câmara datada de 1667. Dessa forma, harmoniza-se com a indicada por outras fontes, isto é, o ano de 1654. Pronta a Capela, para que houvesse serviço regular de missas, o caminho mais eficiente era a dependência de algum convento próximo. Para que a Vila contasse com paróquia, era necessário um edito real. Só o rei podia criar paróquia definitiva, provendo também o sustento do pároco. Era possível a nomeação de um pároco pela ação do Bispo, mas se o povo arcasse com os custos de manutenção. Em época de instabilidades e questões sazonais, havia sempre o risco do "despovoamento" (Almeida, 2002, p. 28), como aconteceu com Araçoiaba no início. Fato interessante que, uma vez que a vila vai se estruturando, o caipira prefere a composição de bairros rústicos, nos arredores.[71]

O desenvolvimento precoce de Araçoiaba significou certo retardo para Sorocaba. As aspirações do velho Balthazar de ver logo seu povoado transformado em vila esbarravam no fato de já haver pelourinho no mesmo "território", isto é, uma vila constituída. Uma possibilidade era a simples mudança. No entanto, o Capitão Balthazar Fernandes como povoador, e em nome dos demais residentes, depois de peticionar as autoridades competentes, finalmente consegue erigir o pelourinho da povoação de Sorocaba, agora Vila de Nossa Senhora da Ponte (Almeida, 2002, p.33). O pelourinho que havia pertencido ao Araçoiaba é transferido para Sorocaba. Eis o relato da provisão:

---

[70] Em plena Paulistânia, na Rodovia Osvaldo Cruz, que cruza área caipira de inúmeros bairros rurais, que parte de Taubaté até alcançar a Ubatuba dos caiçaras – os caipiras do litoral –, por todo o seu trajeto multiplicam-se as cruzes. O mesmo ocorria na Rodovia dos Tamoios, de percurso análogo, área estudada por Maria Isaura Pereira de Queiroz na análise dos bairros rurais, que vai dar em Caraguatatuba, pois muitas cruzes foram retiradas por ocasião da recente duplicação da estrada.

[71] Curiosamente, a morte do fundador Balthazar Fernandes também contribuiu para o povoamento. Possivelmente pensando em sua morte e na vida futura, manda chamar o escrivão de Parnaíba e os frades beneditinos Anselmo da Anunciação e Tomé Batista, e faz uma doação intervivos. Doa uma extensão de terra, doze novilhas e um touro, dois administrados domésticos e doze para o plantio, e uma roça de mandioca para o sustento deles. Como doação *post mortem,* incluiu ainda um moinho e uma vinha. Aceita a dádiva, os beneditinos ficaram obrigados a rezarem uma missa anual a Nossa Senhora da Ponte e, após a morte do doador, mensalmente lhe oferecer missa. Deviam edificar o prédio e angariar junto ao povo as despesas necessárias para a construção e a manutenção da igreja. Com a morte do doador em 1667, os padres assumem toda a extensão ofertada. O estabelecimento definitivo dos padres com tais posses atraiu ainda mais moradores, no entanto, não principalmente para o povoado, mas para os sítios nas proximidades (Almeida, 2002, p. 28, 29).

> Visto a justificação feita... e bem do dito foral e haver meu antecessor Dom Francisco de Souza levantado pelourinho no dito distrito, e no presente o querem mudar dentro do mesmo termo, mando que se passe provisão...'
>
> 'Porquanto o Capitão Baltazar Fernandes... tratava de levantar pelourinho no termo da dita vila que era meia légua do lugar que levantou meu antecessor Dom Francisco de Souza... assim mais, em nome de S. Majestade lhe concede licença para que possam fazer oficiais da Câmara por ter a dita povoação moradores bastantes. Nesta vila de São Paulo, aos 3 de março de 1661 (Almeida, 2002, p. 34).

Sorocaba começava a tomar forma. Outra provisão, datada do mesmo dia, dá conta de que o povoado já contava com trinta casas e distava mais de quatro léguas de outras vilas. Nela recebem licença para eleger vereadores e estabelecer juízes. O poder ficou assim constituído: Juízes – Baltazar Fernandes e Pascoal Leite Pais; Vereadores – André de Zúnega e Cláudio Furquim; Procurador – Domingos Garcia. O primeiro escrivão nomeado foi Francisco Sanches (Almeida, 2002, p. 34).

### II.2.1 Presença Bandeirante

Sorocaba, inclusa aí Araçoiaba ou Ipanema, foi povoação estabelecida por bandeirantes, o que lhe conferiu certa "mobilidade", além da coragem e da ousadia. Na opinião de Aluísio de Almeida, os bandeirantes se embrenhavam na mata com motivações que iam além das questões econômicas e do desejo por aventura. Aparentemente, diz ele, sentiam-se de certa forma "oprimidos" pela estrita sujeição ao Rei nas engrenagens da máquina estatal, sob as diversas leis que estabelecem os deveres de cada um na sociedade. Poder-se-ia dizer que a cidade era para eles uma espécie de "estacionamento", indiscutivelmente necessário, mas de onde queriam sair sempre que possível. Eles amavam o "trânsito". Com isso, não queremos dizer que não pretendiam se submeter ao Rei, como se fossem insurgentes. Na verdade, ansiavam servir os interesses da coroa, porém de outra forma, longe dos incômodos das cidades. No sertão se sentiam muito mais à vontade. Deve-se ainda esclarecer que não significa que os bandeirantes eram displicentes em suas bandeiras. Pelo contrário, impunham pesada disciplina àqueles que bandeiravam com eles. Certamente não seria boa coisa desobedecer às ordens daqueles que lideravam (Almeida, 2002, p. 44).

Por outro lado, o fato do bandeirante, também chamado de "paulista", ser súdito da coroa e "não insurgente", está longe de significar total submissão. Ele era súdito "a seu jeito". Seu procedimento "autônomo" pode ser assim descrito: "O Paulista (...) palmilhou a maior parte da 'terra inóspita e grande' dos sertões brasileiros quase só, na rudimentar organização da bandeira, sem nenhum auxílio oficial, e muitas vezes, infringindo ordens severas de Ultramar" (Prado, 1934, p. 122). Cabe aqui uma indagação: a dificuldade de se submeter a normas, a engenhosidade bandeirante de buscar a realização de seus propósitos e o servir à coroa a seu próprio modo, teriam contribuído para a formação do "jeitinho brasileiro"? É inegável que esse foi um ingrediente do "caldo de cultura" que *trans*-formou o brasileiro.

A aversão ao estar estacionado nas cidades era de tal ordem que, às vezes, ainda que à custa de algum prejuízo ou contra as possibilidades, os paulistas aventureiros partiam rumo ao oeste. Além disso, havia inexplicáveis migrações que resultaram na formação de novas vilas, fato já citado anteriormente. Segundo Aluísio de Almeida, esse foi o caso do surgimento de Taubaté, Parnaíba, Itu e da própria Sorocaba. Assim, a vida do bandeirante é descrita como a de um senhor feudal em trânsito, obedecendo apenas a Deus, sem fronteiras e tendo sempre uma porteira aberta diante de si: "Um bandeirante com índios mansos, pretos escravos, agregados livres, é um senhor feudal sem os inconvenientes do fosso, ponte levadiça, torres e ameias...". A "energia" deles se dava como "corrente alternada", oscilando entre os polos fazenda, que recebiam por sesmaria, e as bandeiras – fazendas em marcha (Almeida, 2002, p. 44). Tal conclusão de Aluísio de Almeida corrobora o conceito de mobilidade que caracteriza o bandeirante e a formação do caipira, como veremos mais à frente. Sorocaba/Ipanema tem o bandeirismo em seus alicerces.[72]

### II.2.2 Feira de Sorocaba

Eric Wolf nos chama a atenção para o fato de que a agricultura não era suficiente para suprir todas as necessidades do campesino. Certamente. Ele precisava de alguma roupa, bem como, necessitava edificar sua moradia, confeccionar botijas e vasilhames

[72] Na verdade, Aluísio de Almeida explicitamente afirma isso: "A fundação de Sorocaba, iniciada em 1597 e completada em 1661, é um episódio do ciclo do bandeirantismo paulista". Em sua opinião, partindo de São Paulo, Parnaíba, Itu, Santo Amaro, Mogi das Cruzes e alguns, até de mais longe, os bandeirantes avançaram. Fato interessante é que a cada nova bandeira percorrida, os bandeirantes tinham como alvo ir além do ponto alcançado pela anterior, de forma que cada "entrada" estabelecia a base para outras ainda mais interiores. A partir de 1680, Sorocaba não mais recebeu grandes contingentes de colonos, deixando de ser "sertão", assumindo definitivamente o papel de "povoado" (Almeida, 2002, p. 45).

para o uso doméstico. Além disso, ainda carecia suprir-se de utensílios e ferramentas para a lide diária. Soma-se a isso a necessidade de fazer com que sua produção passasse por algum tipo de manufatura. Falando-se do campesinato no mundo, o mesmo autor afirma: "as sementes são transformadas em pão, as azeitonas em azeite, o leite em manteiga, as peles dos animais em artigos de couro" (1976, p. 60). Maria Isaura Pereira de Queiroz, em seu estudo dos bairros rurais paulistas, explica que a "condição do camponês, levada às últimas consequências, tendia ao isolamento quase total em sua propriedade, cultivando a roça e sem necessidade do mundo exterior" (1973, pp. 5, 6). Certamente, tal condição seria quebrada em situações específicas, envolvendo o suprimento de necessidades interiores e exteriores ao sujeito. Assim, argumenta Wolf, é necessário refletir quanto ao grau de autossuficiência da família camponesa na produção de artesanatos e utensílios e qual sua necessidade de pagar a outros, com alimentos, aquilo que precisava. Analogamente, é mister averiguar qual sua capacidade de beneficiar os seus próprios produtos e qual sua necessidade de entrega-los a especialistas para o beneficiamento.

Wolf (1976) demonstra alguns tipos de campesinatos classificados segundo a tensão autossuficiência/necessidade. Dentre eles, o que nos interessa é especialmente a prática de troca entre camponeses, o que acontecia periodicamente em uma espécie de mercado. Como nas feiras sertanejas que aconteciam no Brasil caipira, o mercado era o núcleo em relação ao qual orbitavam várias comunidades, como os bairros caipiras. Esclarece o referido autor, que cada comunidade poderia produzir algo específico:

> Cada uma dessas comunidades pode ter sua própria especialidade econômica. Geralmente a base principal da maioria das comunidades é alguma forma de cultivo, e a especialidade econômica é sustentada por pessoas que cultivam parte do tempo e também constroem recipientes, tecem roupas, fabricam telhas e trabalham com couro. Um pequeno número de comunidades pode, na verdade, especializar-se quase inteiramente na produção de um artesanato específico. Periodicamente, as pessoas chegadas de várias comunidades encontram-se no mercado e trocam os frutos de seu trabalho (p. 63).

Fora do mercado, as comunidades, no melhor estilo dos bairros caipiras, mantém sua própria identidade e pertencimento, olhando para "os de fora" como estranhos. No entanto, argumenta Wolf, o mercado causa alguma união desses grupos, causando certa interdependência (1976, p. 63).

A Paulistânia do século XIX refletia exatamente o arrazoado de Wolf. Auguste de Saint-Hilaire, em suas andanças pelo Brasil, ao perambular por Minas Gerais expressa o modo de vida comum do caipira. Refletindo as percepções do viajante francês, Margarida Maria Moura informa que nas viagens do oitocentista, ele chamava de *sítio* as propriedades menores, produtoras de milho, arroz, mandioca, feijão, açúcar, algodão e várias hortaliças. De igual forma, atesta que era comum serem encontrados nas pequenas propriedades pomares, achando-se neles também frutos tropicais nativos. Geralmente, os camponeses não se juntavam, a não ser nos domingos para a missa, para as festas religiosas, para mutirões, bem como, para vender seus produtos. Quanto a isto, organizavam-se feiras sertanejas onde se comercializava os produtos cultivados supracitados, além de algumas manufaturas, tais como rapaduras, cachaças, farinhas, queijos. A venda era feita não apenas em locais específicos, como as já citadas feiras ou mercado, mas também, de forma itinerante, assumindo o perfil de ambulantes ou mascates que se deslocavam de vila em vila nos lombos de burro. Os produtos manufaturados artesanalmente eram, em geral, reconhecidos por sua excelência. Tal atividade era, muitas vezes, complementar, suprindo aquilo que o cultivo da própria terra não proveu ou não pôde prover (Moura, 1991, pp. 33, 36, 37). É a esse grupo que se ligavam os tropeiros e garimpeiros:

> É deste grupo de homens que saem os tropeiros e garimpeiros, tipos sociais que não têm na época e nem mesmo hoje uma vida independente de uma roça familiar. Mas que a complementam; salva-os de uma penúria mais grave e lhes põe em contato com o indispensável dinheiro que lhes colocava nas mãos um comerciante de fora, comprador de pedras ou algodão (Moura, 1991, p. 37).

As feiras sertanejas caracterizavam a civilização caipira, marcando profundamente sua cultura, fator de integração, de socialização e de ressuprimento. No caso de São Paulo, sabe-se que foi lentamente se fortalecendo economicamente como uma nova província. Sua produção de gêneros necessários à colônia, considerando a população que já possuía, era comparativamente inferior às províncias nordestinas. De seu produto, cerca de cinquenta por cento era para o consumo interno, sendo o restante destinado à exportação. Pelos portos de Santos e do Rio de Janeiro eram exportados produtos como café, açúcar, fumo, aguardente, algodão, peles, chifres e sebo. A abundância de campos e pastagens favorecia a indústria pastoril, de forma especial a bovina e cavalar (Prado, 1934, p. 159).

As feiras de animais surgiam por necessidade natural, sem qualquer incentivo ou ordenança estatal. É difícil precisar quando foi o início das feiras de animais em Sorocaba. Sabe-se que antes de 1750 e depois de 1690 havia comércio de gado cavalar e vacuns entre São Paulo e Curitiba. Devido à sua posição privilegiada, Sorocaba surgia como o lócus propício para o desenvolvimento desse mercado. Era evidente que: "... como limite da zona de campos e com as invernadas mais próximas de São Paulo, postulasse uma parada aos rebanhos cansados e, também, o encontro entre os que traziam o gado e as tropas até a proximidade de São Paulo e os que continuavam a viagem pelo Brasil Central" (Almeida, 1968, p. 40).

Provavelmente, arrisca Aluísio de Almeida, temos uma data próxima da verdade para o início da feira de Sorocaba. Foi iniciada a partir de pequenos negócios que paulatinamente cresceram no início do século XVIII. Porém, é em 1750 que se registra de comércio de animais ocorrendo praticamente o ano inteiro, atingindo o zênite em meses específicos, coincidentes com as viagens dos tropeiros e com o clima favorável. As feiras passaram a acontecer nos primeiros meses do ano, entre fevereiro e maio. Dois meses era, em geral, tempo suficiente para a realização de todos os negócios (Almeida, 1968, p. 42). A concentração dos negócios em data e lugar determinados favoreceria a todos. Dessa forma, vendedores e compradores firmaram acordo para que seus negócios se dessem nos dois meses especificados, anualmente, em Sorocaba. Os animais mais procurados eram os muares do Prata, mas eram também mercadejados cavalos de Curitiba e de Guarapuava, gado vacum e mesmo suíno, já nos últimos anos (Almeida, 1968, p. 42).

Os gaúchos, habitantes do Sul do país, não aprovavam a ideia de ter que continuar jornada até o Rio de Janeiro, Minas Gerais ou Bahia, para concretizar seus interesses, quando poderiam estabelecer um local mais meridional e razoável quanto à distância e ao clima. Mesmo os compradores dessas procedências preferiam fazer negócio em Sorocaba:

> O movimento é rítmico: Sobem os baianos – ressumados todos nessa palavra para clareza – vendendo as tropas adquiridas, enquanto descem os gaúchos, paulistas, paranistas, barrigas verdes, a buscar novas tropas; sobem estes, aqueles vêm encontra-los de novo. E um ano era pouco: quatro meses estão os tropeiros inversamente caminhando para os centros produtor e consumidor, outros quatro vêm vindo ao ponto de encontro onde ficam dois meses que também são férias, e em seguida recomeça a mesma história (Almeida, 1968, pp. 42, 43).

No rumo Sul, é praticamente obrigatória a parada em Lages. No caminho para o Rio e Minas, Taubaté e Guaratinguetá são subcentros que prosperam proporcionalmente ao fluxo do café que cruza o Vale do Paraíba. A preferência por Sorocaba para lugar de negócios, certamente está também ligada, como já apontamos, a questões climáticas. Os corrientinos e gaúchos não padecerão o calor tropical extremo, bem como, os baianos não congelarão ao frio de Curitiba e ao minuano da planície gaúcha: "Além disso, em Sorocaba passa o Trópico de Capricórnio, o vaqueiro nordestino sofreria o frio mais abaixo, como o campeiro gaúcho não toleraria os calores do Brasil Central" (Aloísio, 1971, p. 43). Na opinião de Aluísio de Almeida, também os costumes e a vida social se alterariam bastante: "o vaqueiro baiano sentir-se-ia mal mais ao Sul de Sorocaba, e vice-versa o gaúcho" (Almeida, 1968, p. 43).

O homem da zona intermediária era o paulista sorocabano e seus vizinhos. Lidava bem com as diversidades das zonas de produção e as de consumo. Por isso, tanto fazia para ele vender ou comprar, geralmente atuando nas duas funções. Sabia percorrer as zonas das antigas Missões ao Sul, como subir ao Planalto Central ou demandar o Rio de Janeiro: "O homem de Sorocaba, ou fosse o rico negociante de fazendas do mar em fora, ou o roceiro vendedor de milho, vendeiro fornecedor de gêneros, o dono do botequim e das salas de tavolagem e o mascate, que passou também a viver da feira para a feira. Para a feira preparando-a, ou descansando dez meses; da feira, trabalhando os dois que restavam" (Almeida, 1968, pp. 43, 44).

A vinda da família real para o Brasil inaugurou um novo mercado: o de produtos de luxo. Com isso, Sorocaba também viu novos comerciantes se valerem da feira, aproveitando a grande concentração de pessoas, tropeiros e seus dependentes. A presença real parece ter consagrado as feiras do Brasil como lugares onde se vendia de tudo. Somou-se a isso o aspecto festivo. Destarte, quanto à feira de Sorocaba: "Circos de cavalinhos, companhias teatrais, joalheiros, mascates de toda espécie, jogos de todo gênero, reuniões 'dançantes', etc., fazem da vila, elevada à cidade em 1842, um centro mais movimentado que muitas capitais brasileiras. Em 1850-1860 essa nota da reunião social está no auge" (Almeida, 1968, p. 44).

O fluxo de pessoas ensejou o início de indústria manufatureira. Os sorocabanos passaram a produzir artefatos que eram procurados pelos homens do Norte e do Sul. Havia

a facilidade da matéria-prima local. O couro vinha da pecuária regional, de forma que os seleiros próximos se tornaram famosos, auxiliados por ourives que trabalhavam a prata para os arreios e, até mesmo ouro, que chegava pelos goianos e mineiros. Dos gaúchos vinham os patacões espanhóis. A agricultura local forneceu o algodão para a tecelagem de tecidos grosseiros, tingidos com vegetação local, necessários para as redes. Estas tornaram-se célebres não apenas por sua utilidade, mas por seu luxo e beleza. As redes se popularizaram com as bandeiras. Também floresceu uma escola de domadores em Sorocaba, intimamente ligada às feiras: "Com efeito, nos dois meses que levaram os negócios da feira não se perdia o tempo e pelos potreiros arrabaldes da cidade os domadores amansavam as mulas chucras, que, assim, eram mais valorizadas" (Almeida, 1968, p. 46).

Em 1877, compradores e vendedores combinaram que o início da feira se daria quando a primeira tropa vendida atravessasse a ponte, rumo a São Paulo ou ao Oeste. Era dia de grande festa: rebentou a feira! É o que se ouvia as pessoas dizer. No ano seguinte, houve uma declaração conjunta, publicada no Rio Grande, Paraná, São Paulo, Rio e Minas, declarando consenso entre os tropeiros em se reunir em Sorocaba no dia 1 de abril, compromisso cumprido à risca. A data para a realização dos negócios foi fixada para o outono, antes do início das primeiras ondas de frio. Em 1885, alguns tropeiros quiseram inovar, postergando a data para dezembro, mas a ideia não agradou (Almeida, 1968, p. 47).

A feira seguiu regular até o ano de 1897. Em meados de abril desse ano, tendo a feira já iniciado, veio do Oeste um homem com febre-amarela – o primeiro caso da doença em Sorocaba. Assim que a notícia se espalhou, houve pânico. Negócios foram fechados às pressas. Os tropeiros juntaram suas coisas e partiram, para nunca mais voltar. Foi a derradeira feira sorocabana. Em 1901, tentou-se novamente a empreitada, mas não se teve sucesso: "A febre de 1899-1900 foi ainda maior. Após o saneamento, e por assim dizer até hoje,[73] passaram e passam tropas do Sul por Sorocaba. Acabou-se, porém, o caráter da feira. Os rebanhos são tangidos diretamente das estâncias gaúchas ou das fazendas de Lajes, do Paraná e do sudoeste de São Paulo aos consumidores" (Almeida, 1968, p. 48).

[73] Meados do século XX, época em que o autor escreveu o livro.

# III. SOCIEDADE CAIPIRA

O que chamamos de "Civilização Caipira" corresponde basicamente ao interior de São Paulo, embora seus elementos culturais sejam encontrados em boa parte do território nacional, devido à Paulistânia se estender para o Sul, especialmente o Oeste paranaense e catarinense; ao Oeste, às regiões do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Goiás; e a Norte, ao Sul de Minas Gerais e partes do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Era predominantemente área de campesinato.

## III.1 O Campesinato

### III.1.1 Origem e Desenvolvimento

Falando-se de forma genérica e olhando através de um prisma econômico, as sociedades eminentemente diferentes desenvolveram-se em momentos dessemelhantes. Na opinião de Karl Polanyi, isso se deu quando as amarras característica dos clãs se afrouxaram. Segundo ele, em cada sociedade, seja ela das civilizações do Extremo Oriente, da Europa Ocidental, do México ou da Babilônia, percebe-se nitidamente a dicotomia entre as instituições tribais e as arcaicas, mesmo naquelas que se repara alguma continuidade em certos aspectos. Segundo o citado autor, uma das maiores barreiras para se analisar a origem das transações econômicas é conseguir vislumbrar, com clareza, o processo econômico em situações quando não havia instituições eminentemente econômicas que preservassem, de alguma forma, sua unidade e coerência. Naquilo que Polanyi trata como "sociedades primitivas", o "processo econômico se relacionava especialmente com o grupo familiar, o Estado, a magia e a religião. Esses domínios também geravam o sistema de *status*, dos quais as transações econômicas tenderam a se 'desprender'" (Polanyi, 2012, p. 107).

Devemos considerar que o campesinato, embora sofrendo muitas transformações através dos séculos, continua atual. Uma de suas peculiaridades é estar fundado na exploração do trabalho familiar, articulando-se entre o mercado local e o capitalista. Sua permanência deve-se especialmente à sua capacidade de adaptação e integração diante das pressões econômicas e sociais observadas no decorrer da história e em nossos dias. Vários e muito importantes foram os estudos clássicos que relacionavam as lutas de classes no campo. Cada um deles tem, literalmente, a sua história. Em outras palavras, todos tinham contextos específicos e formações socioeconômicas próprias. Como

pioneiro nos estudos da economia capitalista, e inserida nela, a economia agrícola, Karl Marx criou sua teoria da renda da terra. Usando os princípios econômicos que formulou, estudou o desenvolvimento da agricultura inglesa, o que ficou conhecido como a "via inglesa". Karl Kautsky, na mesma toada, dedicou-se a analisar o capitalismo prussiano, dando origem à vertente denominada "via prussiana". Lenin dedicou-se a entender o mesmo fenômeno na Rússia, cujas conclusões receberam a alcunha de "via Junker". Depois, debruçou-se sobre a economia agrícola estadunidense, designada na academia de "via Farmer" ou "americana". Já na década de 70 do último século, Giovanni Arrighi pesquisou o desenvolvimento do capitalismo na agricultura de lugares que impunham condições ainda mais severas aos camponeses, cujo estudo recebeu o nome de "via suíça" ou "dos imigrantes camponeses" (Stedile, 2014). No Brasil, muitos são os que se dedicaram ao assunto, dentre os quais se destacam Margaria Maria Moura, José de Souza Martins, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Antonio Candido, Carlos Rodrigues Brandão, dentre outros.

É preciso compreender que o Brasil foi *trans*-formado pela produção e reprodução de várias expressões de populações campesinas, como já vimos extensivamente, fruto da mestiçagem do europeu português com as tribos indígenas brasileiras. Dessa forma, o recém-chegado colonizador tornou-se "legítimo" habitante da terra por meio do parentesco, a saber, do já citado cunhadismo. Por tal expediente, não apenas granjeava o favor dos chefes tribais (pois procuravam casar com suas filhas) e o serviço dos índios da tribo, como também absorviam mais e mais a cultura do povo com o qual se miscigenava. No entanto, com temos analisado, foi em momento posterior, agora no cruzamento com os diversos povo africanos que para aqui foram trazidos, que a sociedade brasileira alcança sua formação, integração e definição. A gestação do campesinato brasileiro tem sua gênese quando africanos e portugueses coexistiram especialmente na relação de trabalho, momento em que aqueles foram sujeitos à escravidão como necessária mão-de-obra. É certo que a mestiçagem do branco com o índio deu-se especialmente no primeiro século de colonização, caindo vertiginosamente depois, talvez pela dizimação das populações indígenas ou por terem estas se interiorizado para lugares de difícil acesso (Almeida Jr., 2016, pp. 18, 19).

As diversas sociedades camponesas encontradas no globo guardam intrínsecas diferenças quanto à sua formação cultural e moral, em relação àquelas que se desenvolveram e se transformaram em grandes centros. Falando da questão do trabalho

na modernidade, Émile Durkheim afirma que a ciência é o único aspecto da modernidade que, de certa forma e em determinadas ocasiões, mostra peculiaridade moral. Fala-se da quase obrigatoriedade de o ser humano desenvolver suas habilidades intelectuais, nutrindo-as com abundantes verdades científicas pré-fixadas. Desse modo, explica: "Há, desde já, certo número de conhecimentos que todos devemos possuir. Ninguém é obrigado a se lançar no grande turbilhão industrial; ninguém é obrigado a ser artista; mas todo o mundo, agora, é obrigado a não ser ignorante". Tal obrigatoriedade é percebida com tremenda intensidade em certas sociedades a ponto de não ser apenas opinião pública, mas assumir forma de lei. Contudo, a ciência que é assim imposta não corresponde à ciência de fato, mas, no máximo, a um conjunto de conhecimentos tidos como indispensáveis, que só são exigidos por estar ao alcance de todos (Durkheim, 1999, p. 17). Talvez, possamos dizer que, enquanto o conhecimento nas sociedades camponesas vinha de forma natural, pelo próprio vivido e tinha direta aplicação para a vida, as sociedades da modernidade têm conhecimento imposto e formatado, boa parte dele inútil para ser aplicado no quotidiano, resumido a informações que ocuparão boa parte da memória do indivíduo.

### III.1.2 Com o pé na areia

O campesinato brasileiro é também formado por comunidades litorâneas e ribeirinhas. Falando-se do Estado de São Paulo, sua Zona Litorânea é mormente habitada pelos denominados "caiçaras", biologicamente resultado do cruzamento do branco com índio. Originalmente ocuparam a região com uma população esparsa, isolada e eminentemente rural, vivendo um tipo econômico reconhecido como "de subsistência". Tipicamente, há grande importância na exploração da banana e há pouca incidência do elemento negro, geralmente presente apenas onde havia portos ou plantações de cana-de-açúcar ainda nos tempos do Brasil colônia. Renato Queiroz, citando Diva Benevides Pinho, mostra uma classificação um pouco mais precisa daquelas populações: a) os caboclos do litoral são denominados "caiçaras"; b) os caboclos que se estabeleceram às margens dos rios são os "ribeirinhos"; c) os caboclos que fizeram suas moradas nas serras são os "capuavas". Quanto à presença de negros, cabe ressaltar que muitos se tornaram roceiros após a abolição da escravatura, estabelecendo-se especialmente em terras que perderam seu valor quando do desaquecimento da atividade mineradora (Queiroz, 2006, p. 31).

Destarte, o caiçara surge como resultado de processo de hibridação, pela mestiçagem do ameríndio, habitante original do litoral paulista, com o português e o africano, nos primórdios da colonização, população que se espalhou pela extensão da orla marítima. Com o passar do tempo, sua mobilidade o levou também a interiorizar-se, originando variantes sócio-econômico-sociais de acordo com as peculiaridades de cada região, integrando a cultura rústica brasileira: "O estilo de vida caiçara guarda resquícios dos costumes dos portugueses, indígenas e negros, conformando práticas culturais que marcam a vida e a rotina do caiçara. Dentre elas, a agricultura de subsistência baseada, principalmente, no cultivo da mandioca, aliada à prática da pescaria, herança, em grande parte, da tradição indígena" (Diegues, 2005, p. 22).

Certamente, se considerarmos o litoral sudeste do país, é impossível acessar as diversas nuanças de sua paisagem sem considerar como um de seus fundamentos a cultura caiçara. Sabe-se que esta é o resultado da interação das vertentes culturais primordialmente portuguesas e indígenas, fenômeno da colonização brasileira como dissemos, e posteriormente e em menor medida, africanas. Da mesma forma que se deu com os caipiras no início, a abundância de terra provocou ocupação esparsa já a partir do século XVI, que não significava completo isolamento, pois havia notável contato entre as praias e o sertão litorâneo (Musa, 2015, pp. 162, 163).

> Nesse sentido, a cultura caiçara é depositária de um vasto conjunto de saberes que se expressa tanto em técnicas inventivas de sobrevivência como em práticas sociais, costumes danças, provérbios, histórias etc., que compõem um quadro de manifestações relativamente homogêneas e reconhecíveis desde o norte de Santa Catarina até a fronteira do Rio de Janeiro com o Espírito Santo (Musa, 2015, p. 163).

Documentos antigos nos falam de forma clara sobre a região. Nada melhor do que a palavra de especialistas. Destarte, o *Relatório da Comissão Geológica e Geográfica* publicado em 1915 mostra bem a sinergia entre as culturas portuguesas e indígenas na formação e reprodução do modo de vida caiçara. Certamente, é um documento de época e traduz o olhar do acadêmico do planalto sobre as populações campesinas do litoral (Musa, 2015, p. 164). Reproduzimos, a seguir, um trecho selecionado.

> Isolado quase por completo do interior, formou-se no litoral um tipo que em muito difere do paulista do planalto, especialmente quanto à índole e o modo de viver. O litóreo é de constituição robusta, quando não é minado pelo impaludismo, é sóbrio, de temperamento dócil, às vezes um tanto retraído e acanhado, às vezes alegre e expansivo. Preza

> mais a lide do mar, onde é valente, suportando calor, frio e fadigas, e entrega-se à lavoura somente para obter o necessário para o passadio da família, considerando este trabalho mais próprio para os "caipiras", termo que usa para todos os não litóreos (Musa, 2015, p. 164).

A. A Economia Camponesa

A Respeito do campesinato em nosso país, Renato Queiroz argumenta que as semelhanças entre a organização econômica dos bairros rurais brasileiros e as sociedades indígenas são reais. Ao menos, explica o referido autor, no que diz respeito ao tempo de trabalho reduzido, se comparado ao meio urbano, e, consequentemente, os grandes períodos de ócio que seus integrantes se permitiam. No entanto, é importante lembrar que "bairro rural e sociedade indígena são por demais frágeis, modificando-se rapidamente a partir de contatos mais intensos e permanentes com formas outras de se produzir, trocar, consumir" (Queiroz, 2006, p. 48). Certamente, a economia ocupava papel de destaque na sociedade camponesa, não apenas por ser a base e o meio de sobrevivência, mas por, até mesmo, definir a formação da família. Nesse sentido, Roque de Barros Laraia argumenta que nas comunidades camponesas, o casamento jamais deve ser tomado como um meio apenas de perpetrar a reprodução social, mas objetiva, acima de tudo, a preservação do patrimônio da terra. Por isso, os sentimentos e o romantismo são vistos como perigosos, pois podem significar risco de dilapidação das terras de determinada unidade familiar: "Mais do que a situação dos interesses dos noivos, o casamento é visto como uma conjunção de interesses que levam em consideração os bens envolvidos" (Laraia, 1995, p. 12).

Uma das peculiaridades do campesinato como fenômeno é sua economia estribada mormente na exploração da mão-de-obra familiar. Quanto a esse tema específico, Chayanov foi um dos mais destacados e proeminentes autores no estudo do campesinato. Como agrônomo e economista, tinha visão privilegiada para compreender de forma aprofundada. Expôs a condição do grupo econômico familiar camponês dentro do modo de produção capitalista, bem como, explicou-a na transição para o socialismo. É importante salientar que sua análise traz resultados peculiares ao seu objeto de pesquisa, a saber, o campesinato russo do período que se estende desde o final do século XIX até a Revolução Russa de 1917. Embora seu estudo seja, dessa forma, fruto da compreensão específica do campesinato russo da era citada, Chayanov elaborou métodos e compreensões que lançam luz ao estudo de outros campesinatos, percebendo-os não como

fenômenos sectários ou destacados, mas sempre em continuidade e incluído no principal modelo de produção da sociedade a qual faz parte. É assim que o referido autor entende o funcionamento, as tensões e adaptações das sociedades camponesas na luta para sobreviver às mais variadas transformações sociais (Stedile, 2014). Devemos entender que o campesinato é maior do que as teorias de Chayanov. Aparentemente, sua intenção foi estudar tal fenômeno social quase que exclusivamente pelo viés de sua especialidade, a economia.

Assim, Chayanov entende as sociedades camponesas como um sistema que se enquadra naquilo que denomina "teoria dos sistemas econômicos não-capitalistas". Esclarece que a popularidade das análises de sociedades capitalistas trouxe um efeito colateral, qual seja, tornou-se comum utilizar o vocabulário de tais economias para tratar quase todos os fenômenos econômicos. Destarte, os conceitos que são usados comumente para a análise dos mercados, tais como renda, capital, preço, dentre outros, visam a tratativa de sistemas que incluem necessariamente o trabalho assalariado e que buscam, acima de tudo, a maximização do lucro líquido, isto é, a maior percentagem possível na otimização do rendimento, uma vez abatidos os salários e os custos de produção. Chayanov, já em seu tempo, percebia que os demais sistemas econômicos, aqueles que não se enquadram no capitalismo, eram pouco considerados por serem taxados de quase nenhuma expressão e inevitavelmente fadados ao desaparecimento. Por causa de tal "insignificância", argumenta o citado autor, os economistas não atribuíam a eles influência notável nas questões basilares da economia moderna e, consequentemente, as sociedades campesinas despertaram pouco interesse na academia (Chayanov, 2014, p. 99).

De fato, o capital financeiro e comercial predomina em todas as trocas entre as nações em âmbito global. Além disso, todo o sistema financeiro mundial é ditado por ele. Todavia, muito bem lembra Chayanov, não se pode dizer que esse sistema econômico internacional majoritário explica todas as expressões da vida econômica das sociedades humanas. Argumenta, refletindo a realidade de sua época, que uma grande parte da economia das populações, de maneira especial, aquela da produção agrícola, baseava-se em uma forma não capitalista, qual seja, a exploração da força de trabalho familiar não assalariado (Chayanov, 2014, pp. 99, 100).

A falta dos conceitos de "lucro" e "salário" no sistema camponês mina completamente as bases da teoria econômica moderna, tornando totalmente incompatível

sua aplicação. Chayanov reconhece a prática de trocas e a concessão de crédito inseridas, respectivamente, nas categorias de preço e de capital. No entanto, ainda em sociedades onde as trocas são comuns, vistas, por exemplo, na exploração camponesa e artesanal fundadas na força de trabalho familiar e interligadas por processos de trocas monetárias, ainda assim, não se enquadrariam nos sistemas conceituais próprios de uma sociedade capitalista (Chayanov, 2014, pp. 104, 105). O fruto do trabalho anual do camponês ou artesão, exemplos tomados por Chayanov, é resultado da venda da produção comercializada no mercado, deduzidos os custos com a produção. O resultado transforma-se em valor agregado aos bens materiais familiares. Segundo ele, esse é o único valor que é possível ser reconhecido como rendimento no trabalho estribado na mão-de-obra familiar. Todavia, explica que não pode ser decomposto analiticamente. Uma vez que não existe o salário, consequentemente não há lucro líquido. Nas palavras de Chayanov:

> O camponês ou o artesão que gere a sua própria empresa, sem recurso ao trabalho assalariado, obtém, como resultado do trabalho de um ano, uma quantidade de produtos que, depois de vendidos no mercado, formam o produto bruto da sua exploração. Deste produto bruto temos que deduzir uma soma correspondente aos custos de produção materiais necessários durante o ano; fica então o aumento de bens materiais em valor obtido pela família graças ao seu trabalho do ano, ou, em outras palavras, o produto do trabalho dessa família. Este produto do trabalho familiar é a única categoria possível de rendimento para uma exploração artesanal ou camponesa baseada no trabalho familiar, visto não existir maneira de decompor analítica e objetivamente o rendimento. Posto que o fenômeno social do salário não existe, também não existe o fenômeno social do lucro líquido. É, portanto, impossível aplicar o cálculo capitalista do lucro (Chayanov, 2014, p. 105).

O produto indivisível do trabalho não será sempre igual para cada exploração da mão-de-obra familiar. A condição de mercado, a localização concernente aos mercados, as condições favoráveis ou não para a produção, o tamanho e a composição do grupo familiar, a fertilidade da terra, bem como, todas as questões que interagem na produção, fazem com que o resultado da exploração do trabalho sejam variáveis. No entanto, o excedente resultante de fatores favoráveis à produção jamais se comparará em gêneros nem em quantidade à renda ou ao juro do capital no sistema capitalista (Chayanov, 2014, pp. 105, 106). O resultado do trabalho no sistema camponês é diretamente proporcional ao tamanho e à composição do grupo familiar, isto é, à soma de indivíduos fisicamente capazes de laborar no incremento da produção e ao grau de autoexploração, neste caso,

sendo percebida certa prestação de trabalho naqueles que se mostram mais ativos no transcorrer do ano. Segundo Chayanov, "o grau de autoexploração é determinado por um equilíbrio específico entre a satisfação da procura familiar e a fadiga devida ao trabalho". Dessa forma, qualquer incremento visto como suplementar na produção era medido de duas formas: segundo as necessidades da família e segundo a fadiga exigida (Chayanov, 2014, p. 106).

Chayanov argumenta que o aumento do produto por meio de trabalho extenuante faz com que o valor financeiro resultante tenha, em significado, valor cada vez menor. Quando a fadiga do trabalho aumenta, impõe crescente autoexploração. Certamente, conforme explica o citado autor, tal regime extenuante de trabalho só será tolerado enquanto se percebe necessidade real da família; do contrário, será paralisado. Explica:

> É evidente que, quando se aumenta o produto mediante um trabalho penoso, o significado que se atribui, do ponto de vista do consumo, a cada novo rublo ganho adquire um valor cada vez menor; por outro lado, a fadiga devida ao trabalho aumenta e exige uma autoexploração cada vez maior. Enquanto não é atingido o equilíbrio entre esses dois elementos assim calculados, isto é, enquanto a fadiga devida ao trabalho é subjetivamente considerada como menor do que a intensidade das necessidades para cuja satisfação se suporta o trabalho, a família que trabalha sem o concurso de assalariados tem toda a razão em prosseguir a sua atividade econômica. Assim que esse equilíbrio é atingido, porém, a continuação do trabalho deixa de ter sentido, visto que custa mais ao artesão ou ao camponês prosseguir com ele do que abandonar as vantagens econômicas decorrentes desse mesmo trabalho (Chayanov, 2014, p. 107).

O equilíbrio é atingido de modos diversos. Primeiramente, considerando o grau de esforço despendido, será determinado por alguns fatores: a) pelas condições próprias da unidade de produção; b) sua condição relativamente ao mercado; e c) a distância quanto aos locais de trocas. Além disso, o equilíbrio estará sempre condicionado às questões diretamente familiares, seu tamanho e composição, bem como, suas necessidades mais urgentes, fatores que incidirão no nível de consumo. Percebe-se assim que, quando se alcança aumento na produtividade, obtém-se idêntica quantidade de produto com menos trabalho, permitindo à unidade econômica aumentar a produção e suprir totalmente a demanda familiar. Do ponto de vista do consumo, a presença de pessoas incapazes ao trabalho aumentará o significado de cada montante adicional granjeado ao rendimento bruto. Tal situação forçará aumento na autoexploração da força de trabalho familiar, na busca de manter um padrão de suprimento condizente com as necessidades do grupo (Chayanov, 2014, pp. 107, 108).

O campesinato, baseado intrinsecamente na mão-de-obra familiar, procura beneficiar-se das condições favoráveis do mercado e utilizar de forma racional os recursos naturais. O objetivo sempre será garantir o equilíbrio interno necessário ao grupo familiar, visando o melhor bem-estar. Geralmente, é alcançado por meio de um investimento na exploração planejada do trabalho, a fim de garantir a maior remuneração possível a cada unidade. Certamente, o incremento no lucro líquido, em dada situação de mercado, não significa necessariamente satisfação:

> Assim, o cálculo aritmético objetivo do lucro líquido mais elevado possível, numa dada situação de mercado, não faz com que tal iniciativa econômica seja ou não aceitável. Isto será determinado pelo confronto econômico interno de avaliações subjetivas. Entra-se, todavia, em consideração com as considerações objetivas particulares de unidade econômica (Chayanov, 2014, p. 108).

Chayanov chama-nos a atenção para o que ocorre nas regiões camponesas de povoamento denso, onde consequentemente não é possível ao grupo familiar otimizar e desempenhar toda sua capacidade de mão-de-obra, resultando a melhor remuneração possível ao trabalho. Isso se dá, explica, porque o efeito causado pelo aumento do trabalho suplementar vai diminuir, conforme o princípio dos rendimentos decrescentes. Inevitavelmente o lucro líquido também diminuirá. Colocando isso de outra forma, o aumento do esforço no trabalho pode não compensar. Destarte, paradoxalmente, os indivíduos componentes do grupo familiar podem alcançar um aumento no produto total anual do trabalho na diminuição de rendimento que caberá a cada unidade de trabalho (Chayanov, 2014, pp. 108, 109).

> Uma análise mais aprofundada permite chegar aos seguintes resultados: o produto do trabalho familiar, único e indivisível, e, por conseguinte, a prosperidade da exploração familiar, não aumenta de maneira tão marcada como o rendimento da exploração capitalista não influenciada pelos mesmos fatores. Com efeito, o trabalhador camponês, ao tomar consciência do aumento da produtividade do trabalho, não deixa de equilibrar mais cedo os fatores econômicos internos da sua exploração, isto é, diminui a autoexploração da sua capacidade de trabalho. Satisfaz as exigências de maneira mais completa despendendo menos trabalho e diminuindo, portanto, globalmente, a intensidade técnica da sua atividade econômica (Chayanov, 2014, p. 110).

A vida econômica do camponês brasileiro, embora eminentemente calcada na exploração da mão-de-obra familiar, tem suas peculiaridade e transformações devidas e resultantes dos fatos históricos pertinentes à nação. A vinda dos imigrantes europeus ao Brasil trouxe profundo debate sobre a questão da terra. Havia no parlamento aqueles que

defendiam a sua doação pura e simples aos colonos. Contudo, o parecer que prevaleceu foi que o imigrante conquistaria seu direito à terra por meio de seu trabalho nas grandes lavouras. Assim se estabelecia que o direito à terra seria dado *a posteriori* àqueles que trabalhassem nos vastos cafezais. José de Souza Martins explica que os elementos da economia colonial brasileira mais uma vez são rearranjados sob condições históricas específicas: "A renda, até então capitalizada no escravo, tornava-se renda territorial capitalizada. *Se no regime sesmarial, o da terra livre, o trabalho tivera que ser cativo; num regime de trabalho livre a terra tinha que ser cativa*" (Martins, 2010, p. 47). A criação das grandes fazendas na consequente expropriação do camponês de suas terras, engendrou uma massa de deserdados. Mais do que elementos para entrar no mercado de trabalho, isso se constituiu sua única forma de sobrevivência. Assim, a vinda do imigrante abriu a possibilidade de forçar a oferta de trabalho livre e barato, em troca da posse da terra:

> A renda territorial surge da metamorfose da renda capitalizada na pessoa do escravo; surge, portanto, como forma de capital tributário do comércio e não do traficante, como aquisição do direito de exploração da força de trabalho, em oposição ao direito de propriedade sobre a pessoa do trabalhador. A propriedade do escravo se transfigura em propriedade da terra como meio para extorquir trabalho do trabalhador e não para dele extorquir renda em trabalho e produto. A renda territorial capitalizada não se constitui como instrumento de ócio, mas instrumento de negócio. Engendra, portanto, um capitalista que personifica o capital produtivo subjugado pelo comércio, a produção cativa da circulação (Martins, 2010, p. 48).

Com isso, o capital não se concentrava mais no próprio trabalhador para configurar-se no fruto de seu trabalho.

### III.1.3 Uma Crítica a Chayanov

Ellen Wortmann, embora reconheça a importante contribuição de Chayanov para o estudo das sociedades camponesas, reclama que suas análises e conclusões são o que podemos chamar de demasiadamente econômicas, causando certa desumanização naquilo que é eminentemente humano: um grupo familiar. Para aquele autor, esta é vista e resumida a um agrupamento de produtores e consumidores, uma unidade de força de trabalho cujo centro era um casal e seu filhos, mas aberta a entrada de outros membros que seriam igualmente considerados família. Vendo-a exclusivamente por um prisma econômico, continua Woortmann, Chayanov despreza o valor cultural familiar, concebe

a família como um grupo doméstico, um conceito central em sua teoria. Para ele, a relação consumidores/produtores se altera com o passar do tempo no seio do grupo doméstico, na busca constante de equilibrar as unidades de produção e de consumo. Todavia, alerta a pesquisadora, não há indícios de preocupação que vá além da própria unidade doméstica, como, por exemplo, examinar as relações interfamiliares. Centrando sua análise apenas nas expressões do campesinato russo fronteiriço, omitiu completamente, por exemplo, a importância das relações de parentesco para a organização da comunidade do Mir (Woortmann, 1995, pp. 29, 30).

Dessa forma, para Chayanov, o grupo doméstico busca o retorno da atividade indivisível da família:

> Chayanov considera o grupo doméstico (*family household* na tradução da língua inglesa) como uma unidade econômica discreta e isolada, cuja produção é o retorno da atividade indivisível da família. O caráter indivisível da atividade familiar constitui-se, portanto, numa dimensão fundamental para a compreensão da família camponesa, sem a qual as relações de parentesco não podem ser entendidas (Woortmann, 1995, p. 30).

Ainda sobre Chaynov, Ellen Woortmann repara que sua compreensão quanto à terra se resume a apenas um fator de produção, desconsiderando completamente seu conteúdo ideológico para o camponês. De igual forma, a agregação de um novo membro na família, no caso, uma nora, representa, tão-somente, o aumento no número de consumidores, embora, de fato, a condição de nora fosse nada invejável em um sistema de residência patrilocal, como era o campesinato russo. Já sua análise de herança recai apenas quanto à preocupação no que concerne à pulverização da propriedade e "à elasticidade do fator terra em suas relações com a produção e com a diferenciação social", esta, estritamente ligada ao seu aspecto demográfico: "Para Chayanov, portanto, a família é uma unidade econômica ocupada em reproduzir seus fatores de produção" (Woortmann, 1995, p. 30). Assim conclui a autora sua análise do pensamento de Chayanov:

> Poderíamos dizer que ele vê o grupo doméstico como se não existisse família, isto é, um grupo hierarquicamente organizado em torno de valores culturais e de uma moralidade. As relações de trabalho no grupo doméstico são, entretanto, centrais, e é a partir delas que ele chegou a formular as leis da economia camponesa, que lhe conferem uma "natureza" distinta daquela da produção capitalista. Para Chayanov, as relações internas à família são vistas apenas como relações de trabalho, centrais para a sua conceituação de *peasant family farm...*, onde o

> trabalho familiar se opõe ao trabalho assalariado... pensa a família como que em isolamento (Woortmann, 1995, pp. 30, 31).

As conclusões de Ellen Woortmann sobre Chayanov, conquanto acertadas, precisam ser analisadas quanto à validade de seu prisma. A pergunta que se deve fazer é: o que foi que Chayanov se propôs a fazer? Teve ele a intensão de definir família camponesa, ou apenas, tratar seu aspecto econômico como uma expressão de sociedade de economia não capitalista? Se era este o seu objetivo, seria necessário abordar os aspectos subjetivos do relacionamento familiar? Em nossa compreensão, considerando o fato que Chayanov era economista, aparentemente suas lentes estavam orientadas para uma análise mais pontual dos aspectos econômicos do que uma visão mais abrangente e holística, incluindo todos os aspectos ligados à família camponesa.

### III.1.2 O Relacionamento Com a Terra

Outro aspecto marcante do campesinato era a exploração, de forma mais equilibrada, dos recursos naturais. Na opinião de Leach, a precedência da análise sobre o campesinato deve recair não sobre as normas legais, mas nas pressões econômicas da comunidade estudada, o que naturalmente envolve a relação com o meio-ambiente. Sobre Pul Eliya,[74] afirma que tal comunidade não se organizava apenas dentro de um sistema de leis estabelecido, mas também em um ambiente ecológico peculiar, produzido pelo próprio homem. Assim, questões geográficas, como a impossibilidade de manipular a própria topografia, a convivência com fatores muitas vezes imprevisíveis e "indomáveis" a ela ligados, como água, terra e clima, são, mais do que qualquer coisa, o que determinará aquilo que será feito pelos habitantes da comunidade. Leach explica que a compreensão de normas legais ideais sempre será limitada por condições adversas, como a água evaporar e escorrer morro abaixo. É por isso que, insiste o referido autor, todo aquele que se propõe a estudar estruturas sociais, nunca pode se esquecer que as exigências de caráter econômico são mais importantes e, nesse sentido, mais determinantes, que aquelas da moralidade e da lei (Leach, 2011, p. 9).

Antonio Candido, em seu clássico estudo sobre a sociedade caipira, ou seja, os camponeses do interior de São Paulo, argumenta que ali os sertanejos desenvolveram

[74] Uma vila camponesa no antigo Ceilão, colônia portuguesa, hoje Sri Lanka.

técnicas que lhes permitiram estabilizar a exploração do meio ambiente com as necessidades dos grupos familiares. No entanto, faz questão de esclarecer que, à luz do que hoje se sabe sobre tais exigências, seriam reputadas como precárias. Suas técnicas eram diretamente proporcionais aos conhecimentos que tinham dos recursos naturais, à sua exploração razoavelmente organizada e constante, bem como, a práticas dietárias compatíveis ao mínimo necessário à sobrevivência. O referido autor arremata sua argumentação, dizendo que "tudo era relacionado a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência" (Candido, 1982, p. 36).

Maristela de Paula Andrade, examinando o campesinato maranhense da segunda metade do século passado, especificamente dos que se denominavam a si mesmos de *descendentes de índios*, indica vários conceitos que eram empregados para denotar a relação entre a apropriação familiar e o usufruto comum dos recursos naturais. Embora os termos e a experiência dos diversos campesinatos brasileiros e estrangeiros cunhem seus próprios conceitos e designações segundo seu respectivo vivido, resultado da combinação entre necessidades das populações e as peculiaridades geográficas e climáticas, a questão econômica peculiar e a ecológica são características essenciais, geral e necessariamente constitutivas de toda comunidade camponesa. No caso específico estudado pela citada estudiosa, por exemplo, *mato* não designava a cobertura vegetal original do território, até porque o cultivo já havia, algum tempo, preenchido o lugar da *mata* original. Daí, claramente, não serem equivalentes. Usava-se *mato* para indicar os diferentes tipos de vegetação não agricultável que competiam com os cultivos do milho, do arroz, do feijão e da mandioca, dentre outros. Os lugares onde ainda havia palmeiras e reserva de madeira de lei eram explorados racionalmente e conhecidos como *conservas*. Estas sim estavam nas *matas*, compreendidas conforme já foi indicado (Andrade, 1999, pp. 131, 132).

Do ponto de vista espacial, *mato* e *conserva* eram opostos quando comparados à moradia, pois, enquanto aquele estava sempre distante, esta era caracteriza por sua proximidade e pela visita contínua dos moradores. Mais próximo ainda à morada, contígua a ela, estava o *quintal*. Maristela Andrade indica duas ideias principais relativas a esse conceito. Primeiramente, referia-se ao terreno localizado atrás das casas, lugar onde eram descartados os excrementos humanos. Era lá, também, que se plantava, em canteiros suspensos conhecidos como *jirau*, temperos e ervas medicinais e onde circulavam aquelas criações de pequeno porte, como porcos e galinhas. Porém, *quintal* ainda se referia à área

de apropriação de uma família específica, objeto das benfeitorias necessárias, tais como cercas e currais. Contudo, nesse caso, não tinha uma localização específica, como atrás ou na frente da morada (1999, pp. 133, 134). Dessa forma:

> A noção de *quintal* recobre, portanto, além das benfeitorias, reconhecidas como de propriedade de determinada unidade doméstica, também a *conserva*, pertencente à mesma unidade. A expressão *abrir um quintal* significa, portanto, a preservação da vegetação já existente, o investimento em trabalho na construção de cercas, casas, *casa de forno*, currais, poços, assim como na implantação de benfeitorias denominadas *sítio*, ou seja, o cultivo de árvores frutíferas. A *conserva* e o *sítio*, tal como entendidos pelo grupo, integrariam, então, o domínio recoberto pela categoria *quintal* (Andrade, 1999, p. 135).

Do ponto de vista do trabalho, *mato* e *quintal* são opostos. Enquanto este é resultado direto do trabalho, o outro só o será quando transformado em *conserva*, momento em que receberá os cuidados daquilo que foi *zelado*. É necessário compreender que, em suas representações, o resultado do trabalho poderia ser apropriado até em caráter permanente, mesmo cercado e vendido. Mas isso não podia acontecer com o *mato*, isto é, a *terra*, que é criação da natureza no universo simbólico camponês e, consequentemente, deve estar aberto a todos os que quiserem ali investir o trabalho familiar. Sendo esse o caso, o grupo familiar que lá explorar não poderá reclamar direitos permanentes, apenas temporários (Andrade, 1999, pp. 135, 136). Com tudo isso, percebe-se como as comunidades camponesas se organizam segundo a necessidade das unidades familiares e os recursos naturais disponíveis. Mais uma vez, Leach e Pul Elya nos ajudam a entender isso. A vila era economicamente estribada na questão hídrica. Destarte, seu valor fundamental era a água. Uma peculiaridade de sua economia é que não lidava com as exigências da escassez da terra, mas da água. Era a capacidade de suprir a necessidade hídrica da comunidade que estabelecia os limites da ocupação da terra e, até mesmo, o contingente populacional viável para subsistência da agricultura irrigada (Leach, 2011, p. 17). Dessa forma, era uma sociedade organizada em torno do possível uso da água. Para tanto, enormes tanques foram construídos para estocar o precioso líquido, dimensionados conforme a necessidade da área possível de irrigação.

III.1.5 O Campesinato, a Família e o Parentesco

A. O "ser" definido pelo "estar"

Margarida Maria Moura, pesquisando o bairro rural de São João da Cristina, mostra como nas sociedades camponesas a relação com a terra está ligada à própria definição das pessoas. Valendo-se da nomenclatura utilizada pelos próprios moradores locais, diz que a localidade é composta de "sítios"[75] e seu dono é chamado "sitiante". Este é aquele pequeno proprietário, "aquele que tem pouca terra". Tal designação confirma o que foi dito pela mesma estudiosa com respeito às impressões de Saint-Hilaire na primeira metade do século XIX, como vimos. Essa categoria expressa a maioria dos moradores dali, ou seja, o povo em geral. Opondo-se a essa categoria está o "fazendeiro", o "que tem muita terra". Esclarece a pesquisadora que todos os "sitiantes" são "lavradores", mas há "lavradores" sem posse de terra, que não são "sitiantes". "Lavrador" é o termo utilizado para denotar a categoria profissional que identifica o trabalhador do campo nos documentos, tais como certificado militar, questionário do INCRA e título eleitoral. Eventualmente alguém pode se autodesignar "agricultor", mas é secundada pela preferência de "sitiante" no discurso dos moradores locais. Aqueles que trabalham por salário são chamados "camaradas" e havia também os "meeiros" (Moura, 1978, pp. 15, 16).

Margarida Maria Moura mostra como a relação com a terra também determina a própria identidade na sociedade camponesa, o pertencimento e a alteridade:

> Assim, os habitantes de São João assinalam sempre a oposição "sitiante"/"fazendeiro", que tem por referência a *terra*: "sitiante" sempre tem, mas tem pouca, enquanto o "fazendeiro" tem muita. Nota-se que não aponta para uma diferenciação entre presença, ausência, eventualidade ou continuidade na utilização da mão-de-obra de "camaradas" ou "meeiros", mas tão-somente para uma noção de dimensão dos patrimônios possuídos. Nota-se também que no caso do "sitiante" todos os habitantes da área pertencem à categoria, implicando em que a dimensão de todos os patrimônios dali estejam englobados na noção de *pouco*. Não havendo senão "sitiantes" na área, resguardam seus habitantes uma uniformidade distintiva capaz de opô-los como um todo, aos "de fora". "Fazenda" e "muita terra" acontecem *fora* dos limites do bairro (sendo por isso mesmo mencionados e reconhecidos) (Moura, 1978, p. 16).

[75] A autora fez uso de aspas para designar as expressões utilizadas pelos habitantes locais. Preservo o seu uso.

Outras classificações são encontradas pela mesma pesquisadora, agora estudando o Vale do Jequitinhonha. Assim, *morada* ou *terreno* são os termos que designam a terra pertencente a um lavrador, que são tanto a sua habitação como local de trabalho. Margarida Maria explica que tais termos marcam a relação do indivíduo com o meio social em que está inserido, denotando que mora em um pedaço de terra cultivado por lavrador. Chamam *situ* os limites físicos da terra de que se é proprietário. Todo aquele que tem um, recebe a posição social de *situante*: "ao dizerem *que têm uma situação*, indicam os lavradores uma posição do espaço como resultado do trabalho (Moura, 1988, p. 125).

### III.1.6 A Centralidade do Parentesco

Aparentemente, as sociedades camponesas se enquadram naquilo que Durkheim chama de sociedades solidárias. Geralmente, aponta o referido sociólogo, o efeito mais destacado da divisão do trabalho não é encontrado no aumento de rendimento das funções individuais, mas no fazê-las solidárias. Sua função não é estética, isto é, tornar sociedades mais belas ou lapidá-las, mas verdadeiramente viabilizar a existência delas. Durkheim percebe que o casamento está intrinsecamente ligado às funções peculiares dos cônjuges, pois, segundo ele, se desaparecerem não haverá casamento: "Façam a divisão do trabalho sexual regredir além de certo ponto, e a sociedade conjugal desaparece, deixando subsistir apenas relações sexuais eminentemente efêmeras; mesmo se os sexos não fossem em nada separados, toda uma forma da vida social sequer teria nascido". É possível, explica o citado estudioso, que a importância econômica da organização individual do trabalho interaja diretamente com isso. Todavia, é importante compreender que a divisão do trabalho supera em muito o aspecto meramente econômico, "pois consiste no estabelecimento de uma ordem social e moral *sui generis*" (Durkheim, 1999, p. 27).

A divisão do trabalho cimenta os relacionamentos. Há indivíduos conectados um ao outro exatamente pelo vínculo do trabalho, algo que se mostra para eles como verdadeira opção exercida, pois, se não fosse por essa coesão espontânea, trabalhariam de forma independente. Todavia, preferem concentrar seus esforços e viverem de forma solidária, "uma solidariedade que não age apenas nos curtos instantes em que os serviços se intercambiam, mas que se estende bem além disso" (Durkheim, 1999, p. 27). As

sociedades formadas pela divisão do trabalho diferem substancialmente daquelas hodiernas baseadas em casamentos resultantes da atração mútua, necessitando outra base emotiva:

> A solidariedade conjugal, por exemplo, tal como existe hoje entre os povos mais cultos, acaso não faz sentir sua ação em cada momento e em todos os detalhes da vida? Por outro lado, essas sociedades que a divisão do trabalho cria não podem deixar de trazer a marca desta. Por terem essa origem especial, não podem se assemelhar àquelas determinadas pela atração de um semelhante por outro; elas devem ser constituídas de outra maneira, repousar em outras bases, apelar para outros sentimentos (Durkheim, 1999, p. 27).

Para Durkheim nas sociedades resultantes da mútua simpatia, a base do sentimento é a semelhança. Segundo ele, a única forma de haver solidariedade entre nós e um outro é quando a imagem deste se funde à nossa. As duas representações passam a ser solidárias porque são indistintas, tanto no todo quanto no parcial. Tornam-se uma só coisa e se confundem. Todavia, quando falamos da divisão do trabalho, argumenta o estudioso, "estão fora uma da outra e só são ligadas por serem distintas", ou seja, estão baseadas na complementação. Por isso, as duas formas de sociedade não podem ter os mesmos sentimentos, nem mesmo as mesmas relações sociais (Durkheim, 1999, p. 28).

### III.1.7 O Parentesco e a Posse da Terra

Seguindo na mesma toada, Ellen Woortmann argumenta que uma das principais áreas de estudo da Antropologia é o parentesco, especialmente para a compreensão das sociedades "primitivas". Com o passar do tempo, tal ciência estendeu o método também para as chamadas sociedades complexas, dentre elas o campesinato, mesmo porque uma significativa porcentagem da população indígena se tornou camponesa na *trans*-formação do brasileiro (Woortmann, 1995, p. 15). Uma vez que a sociedade camponesa tem como principal coluna de sustentação o relacionamento familiar, para tratar dessa questão e ilustrá-la, recorreremos mais uma vez ao estudo de E.R. Leach sobre Pul Elya, uma vila no Ceilão, antigo território português, localizado no atual Sri Lanka. Lá, em 1954, estudou o sistema de posse de terra baseado exatamente na transmissão pelo parentesco. O método de Leach não é preocupar-se com as características gerais, mas analisar como funciona um determinado sistema social em todos seus detalhes e particularidades (Leach, 2011, pp. 3, 4). Seu objetivo central é sumarizado a seguir, em suas próprias palavras: "Este é um estudo de uma pequena comunidade camponesa subsistindo pelo cultivo de arroz em

campos irrigados de tamanho e posição determinados. A ênfase está na relevância do parentesco e do casamento para as práticas relacionadas à posse da terra e uso da terra" (2011, p. 5).

Leach argumenta que a noção de parentesco não pode ser tomada como algo em si mesmo, ou, como tendo um fim em si mesma. Conceitos como o de descendente e de afinidade são manifestações de relacionamentos de propriedade que tem atravessado os séculos: "Casamento unifica; herança separa; propriedade permanece". Um dado sistema de descendência refletirá, tão-somente, como se processa a sucessão de propriedade especificada pelo modelo abrangente de herança e casamento. Portanto, Leach arremata, o que se deve buscar em uma sociedade não é se ela é patrilinear, matrilinear, ou, quem sabe, ambas as coisas, mas como é concebida a noção de patrilinearidade ali e o porquê de estar lá (2011, p. 11).

A ocupação e posse da terra por questões de parentesco e descendência envolvem também crenças que remontam a parentes ancestrais. No caso de Pul Eliya, explica Leach, havia porções de terra que compunham o território dos seus habitantes, que afirmavam ser *purdina*, ou seja, algo que lhes pertencia desde o início, ou *paraveni*, que chegou até eles desde os seus ancestrais. No entanto, esclarece o referido autor, havia provas incontestáveis de que tais terrenos tinham sido recentemente comprados (Leach, 2011, p. 11). Devemos entender que essa necessidade de ligação com o passado não significa qualquer noção de fraude na mentalidade dos habitantes locais, mas um expediente legitimador necessário para enquadrar a posse e a ocupação da terra na estrutura do pensamento deles, onde a terra era sempre algo familiarmente recebido. Uma coisa que reforça tal assertiva é o testemunho do próprio Leach, ao afirmar que os camponeses realmente acreditavam que seus costumes estavam em linha com o passado remoto, permanecendo praticamente inalterados. A todo momento procuravam validar tal declaração recorrendo aos nomes de Dutthagamani e Parakrama Bahu, supostos fundadores da localidade. No entanto, diz o citado autor:

> Mesmo eu, como observador antropológico, rodeado por todos os lados de evidência visível de uma civilização passada, acho difícil evitar pensar que o presente era de alguma forma uma sobrevivência da antiguidade. No entanto, tais pressuposições são injustificadas e enganadoras. Podemos ter como certo que alguns costumes modernos são derivados diretamente de práticas que prevaleceram no meio do século dezenove – mas quanto apoio adicional à genealogia deles pode ser rastreado é matéria de pura adivinhação (Leach, 2011, p. 21).

No caso das sociedades camponesas brasileiras, Ellen Woortmann chama-nos a atenção para a importância que as fotografias passaram a ter. Colocadas sempre na sala, local "público", em lugar de destaque, fotos dos antepassados serviam não apenas para honrar a memória daqueles que já se foram, mas para que a saudosa lembrança fosse também legitimadora da sucessão da casa. Mesmo quando havia uma mudança de casa, toda a galeria de fotos era transferida para o novo domicílio, mostrando que o prédio-casa mudou, mas não a instituição-casa, ligada e perpetrada por laços místicos e emocionais. Em sua pesquisa entre colonos alemães no Sul do país, percebeu que mesmo quando migravam para a cidade, a ligação com o campo permanecia. Notou ser uma necessidade das famílias reconstituir suas origens, por meio de documentos e histórias familiares (Woortmann, 1995, p. 23).

Ellen Woortmann analisa o conceito de *Keim,* que pode ser bom ou ruim, fraco ou forte, entre os colonos de Dois Irmãos. Ele denota a propriedade que é transmitida do pai para o filho, e da mãe para a filha, determinando também o caráter do indivíduo. Por isso, certamente é algo importantíssimo a ser observado no momento da escolha do cônjuge.

> Um homem de *Keim* fraco dificilmente terá condição de assumir com êxito a propriedade da terra. Uma mulher de *Keim* ruim não será uma boa dona-de-casa e, pior, pode comprometer a continuidade do tronco familiar, como está implícito no ditado coletado pela Autora: "Não se deve perguntar se gostarias ou não de ter alguém como tua mulher, mas sim se gostarias ou não de tê-la na tua família, como mãe de teus filhos". Em Lagoa da Mata, as categorias analisadas são os "de dentro" e os "de fora"; e analogamente a Dois Irmãos, os "fortes" e os "fracos". A primeira dicotomia revela a tendência para a endogamia, uma forma de evitar que, através do casamento, a terra passe dos "de dentro" para os "de fora" (Laraia, 1995, p. 13).

Nos dois casos há um sistema onde é privilegiada a figura do primo, tanto na homogamia dos campesinos sulistas, assim como na endogamia dos sitiantes nordestinos. Para ele, em Lagoa da Mata, é possível ceder uma irmã para o casamento e até mesmo vender um terreno. Em alguns casos, tal prioridade assume contornos de determinação. No campesinato de Dois Irmãos, a preferência é pela prima cruzada matrilateral, onde a própria mãe do noivo se encarrega de trazer para dentro de sua casa uma esposa para o filho, alguém que possa chamar de "gente sua". Fenômeno análogo foi encontrado por Ellen Woortmann em Novo Hamburgo, lugar de colonização alemã no Sul do Brasil. Laraia assevera que o "casamento com primos é uma forte característica de sociedades onde o sistema de parentesco constitui o mais importante elemento de controle do

comportamento social. Estudando duas expressões de campesinatos separados por milhares de quilômetros no território nacional, evidencia que a forma mais própria de compreender a sociedade camponesa, assim como se dá com as indígenas, é através do sistema de parentesco (Laraia, 1995, pp. 13, 14).

### III.1.8. A Necessidade da Mobilidade

O campesinato é marcado, como vimos, por uma forte relação com a terra. Sendo a terra geralmente compreendida como dádiva da divindade ou, até mesmo, confundida com ela, assumia também o significado de vida. Certamente é impossível negar que, na prática, era exatamente esse o caso das sociedades camponesas. Sem a terra não haveria vida. Daí o sem número de conflitos de terra, quando multidões de camponeses se viam expropriados da sua própria sobrevivência, isto é, da terra. Falando-se genericamente, as sociedades camponesas são sociedades estacionadas, que em algum momento cessaram a marcha por terem encontrado local apropriado para a exploração pelo trabalho familiar. Por isso, no Brasil, de forma especial, quando os primeiros colonos foram assentados após o "descobrimento", quando a oferta de terra era abundante e havia grande quantidade de florestas, valiam-se também da caça, da pesca e da coleta. Todavia, ao rarearem-se tais recursos, passaram a depender quase que exclusivamente do cultivo da terra para a sobrevivência. Porém, o que deve ficar claro é que, tornando-se a terra escassa ou de alguma forma insuficiente em sua produção, quer por motivo de trabalho ou pela degradação do meio-ambiente, pôr-se-á em marcha novamente em busca de sustento, ainda que, agora, transformado em trabalho assalariado, como se vê em nossos dias.

Comparando seus dados coletados por pesquisa em Sergipe e no Rio Grande do Sul, Ellen Woortmann pôde notar que, conquanto sejam sociedades camponesas distintas, tendo cada uma as suas peculiaridades, havia certa resistência quanto às transformações sociais. Enquanto pressões externas atraíam às mudanças, agindo como força centrífuga nas comunidades de campesinos, o apego à família e ao trabalho familiar, bem como, o magnetismo de suas tradições, atuavam como força centrípeta, tendendo à conservação da organização social (Woortmann, 1995, p. 24). Impressiona a semelhança nas expressões do campesinato brasileiro, ainda que distantes entre si por milhares de quilômetros e de matrizes culturais tão diferentes como os teuto-brasileiros e os

nordestinos. Isso fica explícito no método e nas conclusivas palavras de Ellen Woortmann:

> analiso os dados etnográficos e historiográficos, dividindo-os em duas partes, relativas aos colonos do Sul e aos sitiantes do Nordeste. Elas são organizadas em capítulos que obedecem a uma mesma sequência textual, tratando de temas que se repetem nas referidas partes, porque se repetem no universo social e no imaginário dos dois grupos estudados – a história e os mitos; as categorias de parentesco; os padrões de casamento e herança; o compadrio e a nominação. Distintas no plano empírico, remetem a uma matriz camponesa única, e são igualmente centrais em suas práticas de reprodução social (Woortmann, 1995, pp. 24, 25).

Assim, reconhecendo que há alguma semelhança entre os campesinatos brasileiros, recorremos à análise de Lygia Sigaud sobre os trabalhadores de cana-de-açúcar na Zona da Mata em Pernambuco. Seu estudo sobre a expulsão de trabalhadores das fazendas "açucareiras" na década de setenta do século passado lança luz à compreensão que pretendemos. A mobilidade está intimamente associada à necessidade da terra. A referida autora explica o que significava o banimento dos trabalhadores dos engenhos: perdiam o senso e o local de segurança, bem como, moradia, água, lenha, benefícios do fácil acesso ao local da lide diária e o usufruto dos *direitos*. Os que ainda permaneciam, reclamavam que viviam sob a ameaça constante de serem expulsos pelos proprietários. Segundo a autora, o *botar para fora* era visto pelos trabalhadores como uma ordem de expulsão coletiva que gerava notável contingente vivendo nas ruas como que *jogados pelo mundo*. No entanto, pode-se entender no relato da estudiosa, que havia, aparentemente, um senso de dignidade que impedia que assumissem a realidade de ter sido expulsos. Segundo ela, cada trabalhador que já estava "do lado de fora do engenho" afirmava ter saído por vontade própria, nas palavras deles, por *gosto e vontade*. Na leitura deles, explica Sigaud, o *botar para fora* só os rotularia se eles fizessem parte de um grupo de expulsos, pois essa expressão não poderia ser aplicada à saída individual (Sigaud, 1979, pp. 49, 50).

No entanto, ao invés de impormos a sentença de "contradição" a tal entendimento, devemos reconhecer "dois olhares" sobre o mesmo episódio, sem a preocupação de julgar qualquer legitimidade por meio dos óculos de observador. Ao invés disso, devemos reconhecer *duas dimensões de um mesmo modelo consciente* que podem revelar dimensões adicionais do vivido, aquelas que escapariam à uma avaliação "cartesiana".

Essa é a opinião de Lygia Sigaud. Destarte, argumenta, não devemos compreender o *gosto e vontade* como se o trabalhador ignorasse que está sendo vítima de expulsão, nem o *botar para fora* denotando que os proprietários fossem plenos de soberania. No entendimento da autora, ambas as afirmações são insuficientes individualmente para explicar a situação. Antes, sugere que as duas assertivas devem ser tomadas como "fonte de dados" para formar um quadro geral da compreensão de como se deu a saída dos trabalhadores dos engenhos da Zona da Mata de Pernambuco (Sigaud, 1979, p. 50).

Lygia Sigaud explica que os proprietários, receosos com a possibilidade das Ligas e Sindicatos conseguirem concretizar novas reivindicações dos trabalhadores, diminuíram o número dos *moradores,* a fim de evitar que a *morada* fosse utilizada como plataforma para a requisição de direitos. Todavia, as leis trabalhistas e de terras, bem como, a atuação continuada dos sindicatos evitaram que a situação retroagisse ao que era praticado antes dos *direitos*. Agora, a expulsão de um trabalhador poderia ser enquadrada como demissão ou remissão de contrato de trabalho, despejo, cabendo assim indenizações. Dessa forma, continua a autora, impedidos de praticar expulsão em massa, o *botar para fora* passou a significar o fim da condição de *moradia*. Para alcançar seus objetivos, os proprietários mudaram de expediente, passando a praticar aquilo que ficou conhecido como *imprensa*, uma espécie de "assédio moral" que pressionava o trabalhador a "pedir as contas" e abandonar o engenho. No entanto, isso não era visto como equivalente ao ser botado para fora. Uma vez que a *imprensa* é um método indireto de alcançar a demissão, atingia os trabalhadores de formas diferentes, conforme a posição que desfrutava no engenho e o momento político (Sigaud, 1979, pp. 50, 51).

As pressões impostas pelos proprietários dão-se em momento crucial de mudança. A *morada* estava sendo abandonada não apenas como moradia, mas como condição social. Em outras palavras, não se reproduzia mais como relação social, e foi nesta condição de "extinta" ou liquidada que passou a ser assimilada pelos trabalhadores. Destarte, valendo-se da capacidade adaptativa latente do brasileiro, adotaram uma nova estrutura que os compelia a abandonar o engenho em favor de uma vida autônoma. Como resultado, o que estava diante dos trabalhadores agora era a vida na *rua*. No entanto, argumenta a autora, a legitimação de tal condição impunha certa suavização nos aspectos negativos, especialmente pelo senso de autonomia e de domínio da própria vida. Uma vez que tal estrutura foi coroada pela plausibilidade, a predisposição para a saída às vezes se dava mesmo sem qualquer pressão por parte dos proprietários, constituindo-se na saída

por *gosto e vontade*. Isso explica também a retirada de trabalhadores que desempenhavam funções importantes no engenho, que não apenas não foram pressionados a sair, mas, ao contrário, eram incentivados à permanência pelos próprios proprietários (Sigaud, 1979, p. 52).

Geralmente, o desejo de sair não era suficiente para que isso acontecesse. Lygia Sigaud explica que era necessária a decisão de sair, o que ocorreria como resultado de vários fatores, dentre os quais as pressões exercidas pelos proprietários e a situação desfrutada pelo trabalhador no engenho. A princípio, segundo a autora, a saída de todo trabalhador "não interessante" ao proprietário, por *gosto e vontade*, poderia dar a impressão de que isto tão-somente favorecia os interesses patronais. Todavia, concede ao trabalhador relativo domínio sobre a forma com a qual abandona o engenho, que escapa aos proprietários. A citada autora nota certa continuidade entre a saída articulada pela predisposição e as pressões patronais, e aquela que ocorria antes do estabelecimento dos *direitos*. Pressões quanto à morada sempre existiram como instrumento de manipulação e exploração dos trabalhadores. No passado, quando saíam de um engenho, logo ingressavam em outro. Porém, agora orientam-se a si mesmos para a *rua*. Aparentemente, a *morada* se diluiu a partir de si mesma, preterida em favor da autonomia da *rua* (Sigaud, 1979, pp. 52, 53). Destarte, havia aqueles trabalhadores que por si mesmos tomavam a decisão radical de viver na cidade. De acordo com a citada estudiosa, são esses geralmente aqueles que já andaram pelo mundo e que mostraram a tendência de abandonar o engenho anteriormente, como os jovens celibatários e os adultos do sexo masculino que, pela viuvez ou pelo abandono da família que constituíram, reassumiam a antiga condição de "solteiro" (Sigaud, 1979, pp 53, 54).

É aqui que nos interessamos particularmente pela análise de Lygia Sigaud. Segundo ela, a condição do celibato, não importando se por causa da época da vida ou por algum incidente, não se harmonizava com o status exemplar de *morador*. Assim: "O jovem solteiro ou mora com o pai – quando ambos residem no mesmo engenho – ou mora em *barraca* ou *castelo*". Desprovido de um grupo familiar produtivo, constituído de mulher e filhos, não tem condições de cuidar de casa e de lavoura. Por isso, argumenta a autora, a vida do jovem era marcada pela intensa mobilidade. Assim que atingiam capacidade física suficiente para o trabalho nos canaviais sem a mediação do pai, começavam a percorrer os engenhos. No entanto, o distanciamento físico não impunha qualquer ruptura aos fortes laços familiares. Por causa disso, ainda que fossem trabalhar

em lugar longínquo, continuavam a contribuir com o sustento da família, remetendo regularmente parte do salário. Não apenas isso, mas as visitavam com regularidade. Segundo a autora, eram nestes momentos que geralmente se casavam, iniciando nova e importante etapa da vida. Antigamente, essa era a ocasião em que requeriam *morada* (Sigaud, 1979, p. 55).

Os constantes deslocamentos dos jovens em contraste com a fixação dos casados podem significar a busca de melhores condições salariais e de trabalho. Impossibilitados de assumir a condição de *morador* e sem as "amarras" da família, as oportunidades e opções de trabalho eram muito mais comuns para os solteiros do que para os chefes de família. Outro fator positivo era a pouca idade. No auge do vigor físico, tinham preferência no trabalho, pois eram os que mostravam melhor produção. Na opinião de Lygia Sigaud, a mobilidade dos jovens assume importante papel de amadurecimento e socialização, concedendo-lhes a experiência de "andar por suas próprias pernas", sem a mediação direta dos pais. Dessa forma, ao se casarem e assim constituir nova unidade doméstica, já têm a experiência de se conduzir por si mesmos. Nisto também se especificam papéis diferentes para homens e mulheres, pois só os primeiros são aqueles que "andam pelo mundo". Só podem aventurar-se em tal empreitada os rapazes solteiros, exatamente por estarem desobrigados de mulher e filhos. Se forem forçados a assumir a chefia da casa pelo abandono ou morte do pai, fecha-se a porta para qualquer mobilidade. Tal responsabilidade recaía especialmente nos primogênitos. No entanto, isso não é visto como algo negativo, mas como a antecipação de uma situação que caberia ao rapaz viabilizar. Em outras palavras, já assume uma família, ainda que não uma formada por ele, mas que torna completamente desnecessário o exercício da mobilidade para este fim. Ter filhos homens era a condição *sine qua non* para que uma viúva possuísse *morada* e um pedaço de terra. A autora explica que se a mulher se tornou viúva com filhos ainda pequenos, ela perde a terra. Fica reduzida aos trabalhos femininos: a casa e a criação (animais). Diferente da mulher que permanece no engenho, os homens viúvos ou abandonados reassumem a condição de solteiros. Nesse status, privados de mulher, deixam a *morada* e de novo passam a "andar pelo mundo" (Sigaud, 1979, pp. 55, 56).

Lygia Sigaud percebe mudança entre aquilo que faziam os campesinos no passado e o que mostravam presentemente, por ocasião de sua época de estudo. Notava, na verdade, intensificação. Conta que, enquanto antigamente os solteiros e celibatários eram conhecidos como aqueles que "perambulavam" pelos engenhos, passaram a ser os

primeiros a sair, dentro da nova realidade. Argumenta a autora que para os jovens a única alternativa se tornou a *rua*. No caso do pai de família, as reminiscências da *morada* – a relativa estabilidade – o faz permanecer no engenho, pois a decisão de ir para a *rua* modificaria substancialmente sua condição. No entanto, o jovem vive a época de constituir família e o único lugar que encontrará isso é no abandono do engenho e na ida para a *rua.* É praticamente compelido a isso. Dessa forma, na opinião da autora citada, é exatamente na vida dos jovens que a inclinação para sair do engenho se mostrará de forma mais acentuada, bem como, converte-se em melhor exemplo da expropriação a que foram submetidos os trabalhadores de cana na Zona da Mata de Pernambuco. A *morada* não mais se reproduz, pois eram os jovens que sucederiam os mais velhos. Seria o pretendente natural à *morada,* momento em que assumiria o status de *morador*: "Significativamente, quando os trabalhadores se referem à destruição das casas dos *moradores* que saíram, à recusa da *morada* e ao *botar para fora*, fazem também questão de precisar: *Nem casa para filho de morador dão mais*" (Sigaud, 1979, p. 56).

Na opinião de Lygia Sigaud, a mudança para os celibatários se explica pela perda das condições que viabilizavam o *morador*. O que ocorre é que este era, por definição, um chefe de família. Já vimos que um homem sem família não podia assumir a condição de *morador*. Já foi argumentado que mesmo o homem que desfrutava de excelente relacionamento no engenho era obrigado a abandoná-lo se ocorresse a dissolução do casamento, pela morte ou abandono da mulher. No entanto, a grande mudança se dá no seguinte: conquanto no passado tal homem poderia reassumir a condição anterior ao contrair novas núpcias, isso agora não é mais possível devido à extinção da *morada*. Percebe-se, portanto, que jovens e celibatários, já inclinados ao abandono do engenho com ou sem pressão dos proprietários, experimentam a ida à *rua* de forma diferente da dos chefes de família. Certamente, são estes, os que têm sob sua responsabilidade esposa e filhos, que sofrem muito maior pressão. Realmente, jamais conseguirão se desvencilhar dela. Sua permanência no engenho será resultado de como vive sob a pressão, bem como, que "ferramentas" tem para resistir a ela (Sigaud, 1979, pp. 56, 57).

A condição do *morador* no engenho está claramente ameaçada quando o proprietário sinaliza pedir a casa onde mora, isto é, a sua *morada*. É importante compreender, arrazoa Lygia Sigaud, que ainda que more anos a fio em uma mesma casa no engenho e tenha seus filhos dentro daquele ambiente, o *morador* jamais a representa como sua propriedade. Sempre será uma casa do engenho. Não há pagamento de aluguel

ou qualquer compensação estritamente financeira ao proprietário. O que há é uma obrigação de estar sempre à disposição para qualquer trabalho dentro da propriedade. A pressão sobre o trabalhador está exatamente no pedir a *morada*, o que se equipara analogamente ao *botar para fora*. No entanto, é possível que, com o objetivo de preservar a própria dignidade, o trabalhador sempre fará questão de dizer que, ainda quando saiu devido a "assédio moral", o fez por *gosto e vontade*. Seguindo o raciocínio de Lygia Sigaud, o trabalhador assume o controle da situação ao afirmar que não quis *botar questão*, isto é, brigar por seus direitos, ou então, aceitou um *acordo*, ainda que extremamente desvantajoso. Se há a inclinação para o abandono do engenho, qualquer suposta compensação financeira é vista como uma oportunidade de viabilizar uma melhor instalação na *rua*. Segundo a autora, o *arruado* pode parecer real alternativa para o trabalhador, ainda que as compensações oferecidas pelo proprietário sejam insuficientes. De igual forma, o trabalhador que resolve entrar na Justiça contra aquele que o expulsa do engenho, não aceitará jamais permanecer na *morada*, por considerar absurda a ideia de permanecer na casa de alguém que não o deseja mais como *morador* (SIGAUD, 1979, p. 58).

Na análise de Lygia Sigaud, a alternativa do *arruado*, uma outra condição e categoria social, não implicava demissão ou despejo. Trata-se do oferecimento do proprietário para que o trabalhador continue a prestar serviços, impondo-lhe a negação da *morada*. Todavia, na concepção do trabalhador, isto é visto como um retrocesso absurdo à condição anterior de passagem, a condição dos *moradores* recém-chegados e o lugar do solteiro por não ter mulher e filhos. O *arruado* é o equivalente a reassumir a condição de candidato a *morador*, em época quando tal categoria social está em franco e adiantado processo de extinção. Além disso, o *arruado* imporia outras restrições, como a perda do *atrás da casa*, a pequena roça que mantinha e ajudava no sustento da família, bem como, o *terreiro*, onde mantinha a criação. Certamente, diante da alternativa do *arruado*, tais perdas serão ponderadas, pois, dependendo de sua dependência desses recursos, a hipótese da *rua* poderá ser reconhecida como insuportável. Uma das pressões utilizadas pelos proprietários para levar o trabalhador à opção da *rua* ou do *arruado* (este, quando oferecido pelo patrão) é não fazer a devida manutenção na casa do *morador*. Uma vez que a casa não lhe pertence, não cabe a este consertá-la. Geralmente não possuía recursos para tal, não raro, nem conhecimento. No caso de casa de taipa, às vezes era necessária a construção de outra. Pela negativa do proprietário de efetuar os reparos necessários, não

havia outra opção que não fosse a saída, quando se tornava impossível a habitação (Sigaud, 1979, pp. 58, 59).

Por tudo isso percebemos que o campesinato brasileiro, modelo de vida majoritário no Brasil colônia e império, tinha também em seu cerne a mobilidade. Poderia ser espontânea ou forçada, por questões de vontade ou imposta por necessidades sociais ou ecológicas. Nessa característica peculiar do campesinato nota-se, também, a *trans*-formação do país.

### III.1.9 Comunidades de Conflitos

Sem dúvida, a necessidade da terra compeliu os campesinos a várias situações de conflito. Talvez como reminiscência ainda da ideia da escravidão, algo ocorrido em nosso país mormente no meio rural, Margaria Moura informa-nos que no Vale do Jequitinhonha, *livre* descrevia a aspiração de não *estar à disposição do fazendeiro*. No entanto, apressa-se em esclarecer que não se tratava de oposição perfeita. Além do contraste na relação de trabalho entre o *livre* e o que *está à disposição do fazendeiro*, há a tensão entre a frágil autonomia do *situante*, sob constante ameaça e por vezes subjugada pelos interesses econômicos das fazendas. Dessa forma: "Sua vida social condensa a lógica de universos contrapostos: a autonomia da terra e do trabalho como realização e aspiração, a subordinação de ambos a concepções e relações que buscam submetê-lo (Moura, 1988, pp. 125, 126).

> (...) para a classe dominante tradicional, a terra funcionava como suporte de um poder político e econômico que se assentava primordialmente na sujeição da população rural trabalhadora. Era com base no monopólio de classe sobre as áreas de cultivo que os antigos "coronéis" exerciam autoridade pessoal sobre as diversas categorias de pequenos produtores que, excluídos do acesso a terreno próprio (frequentemente por terem sido expropriados por algum fazendeiro), se viam forçados a morar e/ou trabalhar *na condição* em suas propriedades. (...) Devido às características do poder coronelístico – controle privado do aparelho institucional – os fazendeiros (...) no passado amiúde não detinham a propriedade jurídica das glebas onde exerciam direito exclusivo, fazendo respeitar esse direito apenas pela força e mantendo suas fazendas de geração em geração, graças à manipulação judiciária e cartorial. É esse monopólio fundiário de fundamento costumeiro que o vocabulário local expressa pelos termos derivados de *domínio* (área dominada = área controlada de fato e não juridicamente), em clara associação com a ideia de dominação social,

> mas em flagrante contradição com o significado jurídico da palavra (domínio = propriedade legítima).[76]

É importante salientar que o conflito de terra era também um conflito "celestial". As comunidades campesinas buscavam constantemente apoio nos santos populares, tanto reconhecidos pelo hagiológico católico, como aqueles canonizados pelo imaginário popular. No entanto, comumente, a vertente oficial da igreja pendia para promover os interesses dos senhores de terra, dessa forma, empurrando o povo para os braços de seus santos de devoção, enquanto os fazendeiros buscavam o favor de seus santos de predileção. Havia, portanto, um "conflito religioso" dentro do próprio catolicismo brasileiro, especialmente, segundo Benedetti, entre o Deus estabelecido das igrejas e os santos "itinerantes" que acompanhavam os camponeses em suas demandas:

> Falar em religião é falar em conflito. Conflito já estampado no título deste livro: Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido a nos mostrar uma dupla face do catolicismo e que aparece em todo o processo de ocupação da capitania de São Paulo durante o século XVII, com a ocupação 'racional' de suas terras sob a forma de monocultura. Os santos nômades que praticam uma economia de subsistência nos tempos anteriores à fundação das cidades; o Deus estabelecido é o do padre, que acompanha o senhor de terras beneficiado com a concessão de sesmarias. Este deus pouco a pouco imporá seu controle sobre os santos de devoção. Assim como o beneficiário de sesmarias, senhor dos engenhos de açúcar e das fazendas de café, controlará (expropriará) os pequenos sitiantes que até então viviam de roças (Benedetti, 1984, p. 9).

Georges Lefebvre cita o dito de Taine para traduzir a instabilidade que marcava o campesinato francês do século dezoito, que se aplica, de certa forma, a todos os outros que experimentarem acentuadas privações: "O povo assemelha-se a um homem que caminha dentro de um lago com água até a boca; à menor depressão do solo, à menor flutuação, perde o pé e se afoga" (Lefebvre, 1979, p. 25). Como ocorreu também no Brasil, a falta de mínimas condições de sobrevivência fez com que o camponês pobre e banido da terra entrasse em desesperada luta pela própria vida. Por vezes, produziu movimentos cuja estrutura de plausibilidade centrava-se na religião, mais especificamente em alguma forma de messianismo, como se viu no Contestado e em vários outros levantes ocorridos em nosso país (Almeida Jr., 2011, pp. 39ss). A fome e a escassez do mínimo necessário à sobrevivência levam a atitudes desesperadas. Na

---

[76] LACERDA, Sônia. *Trabalho e posse da terra entre o campesinato de Turmalina*. CPDA/UFRRJ, 1983 – Apud MOURA, Margarida Maria. *Os deserdados da terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 126.

revolução camponesa que fez parte daquilo que ficou conhecido como Revolução Francesa, diz Lefebvre, por causa da exasperação da fome, as populações camponesas ameaçavam a aristocracia francesa de um golpe que lhe seria devastador. A burguesia também corria risco. Segundo o referido autor, ela não pagava seus impostos. Sobre ela havia vários senhorios e era de onde vinham os juízes e intendentes dos quais se valiam os senhores. Era também a burguesia que arrendava o direito de cobrar os direitos feudais, estando, por isso, diretamente implicada na condição de penúria na qual vivia o povo. Mesmo a religião oficial, vista como apoiadora do *status quo* não fica isenta das consequências:

> Os grandes arrendatários e cultivadores abastados, os mercadores de cereais aproveitavam tanto quanto os dizimeiros e os senhores, da política agrícola do Rei, que restringia os direitos coletivos dos quais tanto dependia o camponês, e que, pela liberdade comercial, fazia encarecer os gêneros alimentícios. O povo, não desejando morrer de fome, não tinha razão para não recorrer ao auxílio do rico, qualquer que fosse este último. Advogados e magistrados, rendeiros, negociantes, arrendatários e cultivadores, e até mesmo os judeus na Alsácia, todos estavam tão ameaçados quanto o abade e o nobre. Por conseguinte, deviam estes começar a ter medo (Lefebvre, 1979, p. 46).

A convulsão social pode alcançar tamanha intensidade a ponto de produzir rachas internos naquilo em que se esperava coesão. Lefebvre explica que não eram apenas cidade e campo que infundiam medo recíproco, mas os próprios camponeses em revolta causavam medo a si mesmos. Os que abraçavam a revolta não toleravam aqueles que preferiam não se envolver, não hesitando em recorrer à violência para alcançar seu objetivo. Exigiam adesão das aldeias mediante a ameaça de pilhagem ou incêndio. Em seus deslocamentos, os rebeldes serviam-se da comida e da bebida tão custosas a seus pobres, causando ressentimento geral. Como não poderia deixar de acontecer, houve oposição armada entre os próprios camponeses. Conta Lefebvre que em Wassigny, no Thiérache, quando as convulsões alcançaram seu ápice em maio de 1789, havia bandos de camponeses espalhados pelo campo. Temendo serem implicados por alguma "deslealdade", os habitantes locais tomaram armas e abriram fogo para impedir a invasão da aldeia, a ponto de haver mortos e prisioneiros. Curiosamente, "toda a revolta despertava na alma do camponês a tentação de imitá-la e ao mesmo tempo o intimidava. O povo metia medo a si mesmo" (Lefebvre, 1979, p. 46). Geralmente, quando o movimento se degenera em violência pela falta de uma liderança unificada, os choques de interesses e a maldade do próprio homem em explorar a quem pode, trarão o pânico

geral, bem como, minarão a própria causa. No Brasil, o Contestado seguiu por esse caminho, levando ao fim do movimento.

> A proximidade do fim do movimento trouxe, também, uma acirrada disputa de poder. Ao saber da aclamação de Chico Alonso ao cobiçado comando geral de todos os redutos, Venuto Baiano se encheu de ciúme e indignação. Servindo a causa havia mais tempo, julgando-se sobejamente gabaritado, não disfarçou sua insatisfação com o estratagema do rival. Séria desavença se viu entre Alonso e Baiano, bem como entre este e Elias Moraes, o que lhe rendeu o assassinato, à traição, pelos seus próprios "irmãos". Assim, mais retalhada se tornou a unidade outrora tecida em flâmula religiosa (Almeida Jr., 2011, p. 260).

Karl Polanyi mostra também como o conflito pode ser deflagrado em ambiente de profunda e rápida transformação social entre o campo e a cidade. Descrevendo o que ocorreu na Inglaterra no século XIX, foca sua atenção para o contexto imediatamente anterior e ao tempo da eclosão da Revolução Industrial. Mostra, primeiramente, como os cercamentos promoveram atritos, quando a população camponesa ficou impedida de cultivar nas terras livres. O que se seguiu foi um enorme desenvolvimento econômico que atraiu grandes contingentes de populações camponesas para os bairros industriais, provocando a carência de trabalhadores no campo e o acúmulo de seres humanos em condições desoladoras nas cidades, aquilo que o referido autor chama de "Moinho Satânico". Diante da calamidade, tentou-se melhorar a situação por meio de mecanismos institucionais que se mostraram ineficazes. De qualquer forma, os acontecimentos que lá se deram haveriam de modificar o mundo, dali para a frente:

> A Revolução Industrial foi apenas o começo de uma revolução tão extrema e radical quanto as que sempre inflamavam as mentes dos sectários, porém o novo credo era totalmente materialista, e acreditava que todos os problemas humanos poderiam ser resolvidos com o dado de uma quantidade ilimitada de bens materiais (Polanyi, 1980, pp. 56, 57).

As mobilidades espontâneas ou forçadas são geradoras de conflitos, com temos visto. Mesmo dentre de sociedades já formadas, como aquelas dos países, não estão isentas de conflitos gerados pelos movimentos. Em nosso país, em pleno século XIX, inúmeras revoluções marcaram a História, todas causadas pela busca de um espaço. Também os conflitos *trans*-formaram o Brasil.

III.1.10 A Família e os Direitos

Um dos grandes problemas das sociedades camponesas no Brasil, que também era fonte de conflitos, foi a imposição de um código de leis calcado no direito positivo a comunidades camponesas que viviam sob códigos consuetudinários. Assim foi a aplicação irrestrita do código civil brasileiro a todas as questões rurais. Destarte, a aplicação de tal legislação, que considera como herdeiros de iguais direitos todos os filhos resultantes do casamento, levaria à inevitável fragmentação da terra camponesa. Por causa disso, percebe-se a importância do papel desempenhado pelo celibato no seio familiar:

> Ao contrário das sociedades indígenas, estudadas pela antropologia brasileira, entre as quais o celibato constitui uma fonte de estigmatização e de desprestígio, o mundo camponês chega mesmo a estimulá-lo numa tentativa de diminuir a competição pela terra. No Sul, uma forma de "expulsão" para o mundo urbano dos herdeiros não preferenciais é o estímulo das vocações clericais. "Os filhos que se tornam clérigos não recebem a herança". Os celibatários leigos vendem a sua parte para o ultimogênito. No caso das mulheres celibatárias, elas são agregadas ao grupo doméstico do irmão que assume o controle de sua terra (Laraia, 1995, p. 12).

Laraia argumenta que há inúmeros consuetudinários nos diversos campesinatos, com certa semelhança entre si, que têm como objetivo, tão-somente, a preservação do patrimônio rural. Segundo ele, fica claro a impropriedade de aplicar nas sociedades camponesas um código civil que reflita os valores essencialmente citadinos (1995, pp. 12, 13).

Depois de abordarmos vários exemplos de campesinatos no Brasil e no mundo, percebemos as peculiaridades de tais sociedades. Nota-se que são desdobramentos ainda das sociedades antigas, guardando reminiscência da economia tribal ou dos clãs. Sua organização social é calcada na família de uma forma mais estrutural do que conhecemos nas sociedades afetadas pela modernidade. A sobrevivência estava atada indissoluvelmente à exploração do trabalho familiar, sem uma ideia clara de busca de lucro. O esforço era relativo às necessidades de consumo. Sendo o lugar de trabalho a terra, era esta que determinava o indivíduo. O sujeito era conhecido e identificado pelo seu relacionamento com a terra. Como seu lugar do vivido, era ela também quem dava nomes aos locais pelos quais transitava, mesmo o local de sua *morada*. Qualquer ameaça

de improdutividade da terra, quer por condições naturais ou pela expropriação praticada pelos poderosos, a pressão para a mudança era sempre uma realidade. É por isso que muitos conflitos foram vistos envolvendo comunidades camponesas, muitos deles, estribados em catolicismos populares engendrados pela própria situação e necessidade, como foi o caso do messianismo do Contestado.

## III.2 O Homem Pobre

É indubitável que essa foi a categoria social da maioria esmagadora dos brasileiros, especialmente na época que temos destacado, Brasil colônia e império. No entanto, é nossa intenção focar a realidade da Paulistânia e, dentro dela, a região de Sorocaba. Nesta, o tropeirismo teve papel importante como meio de sobrevivência também da camada mais pobre da população.

### III.2.1 Vida Simples e Subsistência

O modo típico da vida do homem pobre brasileiro do meio rural podia ser descrito pelo seu lócus, as áreas de mata e campos, onde preferencialmente se dava o *ânima* da vida do caipira antigo. Espaço pelo qual se movia em seus dias, também de lá retirava boa parte de seu sustento, na caça, pesca e coleta, herança do comportamento ameríndio. Nisso, percebe-se a relação visceral e de continuidade que o caipira tinha com a floresta, adaptando-se àquilo que a natureza podia oferecer. A caça e a pesca confundiam-se também com o lazer, demonstrando a mistura entre trabalho e "diversão" que existia no universo caipira. Havia, ainda, enorme solidariedade, característica "familiar" do pertencimento que se desenvolvia especialmente nos bairros rurais, relações de contraprestação que caracterizam toda a vida do indivíduo em sociedade. O modelo de família era o patriarcal, onde se destacava o poder paterno que dominava sobre a piedade subserviente filial, materializada na bênção do superior sobre o inferior, demonstrando também sua sacralidade. Nisso também a religiosidade se destaca, o catolicismo rústico, que concedia ao homem do campo a estrutura de plausibilidade necessária para a vida e para a morte (Franco, 1997, p. 23). No entanto, a integração vivida nos relacionamentos sociais observada em bairros rurais não eliminava a violência, quando questões eram resolvidas com sangue:

> A caracterização sociológica da relação comunitária se baseia na existência de um consenso, da recíproca determinação das vontades e da inclinação, em um mesmo sentido, das pessoas que dela participam. A assertiva fundamental dessa conceituação é que "a comunidade é normalmente, por seu sentido, a contraposição radical da luta". A análise de situações desse tipo, no contexto social aqui considerado, põe em evidência, vinculadas a essas conexões gerais que têm sido acentuadas teoricamente, outros componentes cujo sentido é de ruptura e tensão. Esses elementos aí aparecem, não como fenômenos irrelevantes de oposição verificáveis nas situações concretas de existência, mas como *constitutivos* da relação comunitária. Desse ângulo vê-se que, ao contrário da acentuação conceptual acima deferida, a luta aparece como ingente na relação comunitária (Franco, 1997, p. 24).

As oposições irrompiam em grau acentuado, não raro levando a graves ferimentos físicos e, até mesmo, à morte, pois pressupunham agressão e defesa por meio de armas. Relações de amizade poderiam rapidamente reverter-se em ódio, em total descontinuidade com o que tinha sido o relacionamento até então. Todavia, ainda que fosse o caso de pessoas desconhecidas se envolverem em ambiente de disputa, não significava, necessariamente, que o desfecho se daria por meio da violência extrema: "É, antes, no interior do próprio conjunto imediato de relações, ao longo da concretização das condutas, à medida que nelas vai sendo impressa a figura de seus autores, que as tensões se agravam progressivamente até culminarem em luta" (Franco, 1997, pp. 23, 24).

O homem livre e pobre fazia parte integrante do sistema social em tempos de escravidão, o que se percebe, com especialidade, relacionado ao sistema econômico integrante da produção e comércio do café. Tratava-se de serviços "periféricos" à produção que, por isso e por ensejar mais facilmente as fugas, não podiam ser realizados por escravos. Não sendo também atraente a homens com patrimônio, eram a chance de algum ganho e de sustento para o trabalhador livre. O necessário transporte se dava no lombo de mulas, o "veículo" pelo qual não apenas as safras eram escoadas, mas também as fazendas eram abastecidas. Como boa parte do percurso era feito por "caminhos", isto é, trilhas cujas dimensões passaria um animal carregado, bem como, o fato de as estradas já abertas serem de péssima conservação e reservarem lugares críticos, tal realidade impunha a necessidade das mulas e dos tropeiros (Franco, 1997, pp. 65, 66).

Embora a precariedade de estradas e de pontes, e ainda, a inexistência de qualquer tipo de tecnologia que beneficiasse o transporte, era intenso o movimento de mercadorias. Durante o século XIX, as tropas de muares cruzavam toda a região Centro-Sul do país,

carregando mercadorias para o mercado interno, basicamente gêneros de subsistência, e também para o externo. Assim:

> Carregadas de produtos de exportação ou de gêneros de subsistência, as tropas de burros percorriam ativamente o país durante todo o século XIX e cortaram em todas as direções a região que aqui nos interessa, a do Rio Paraíba, transpondo as cordilheiras em direção ao interior ou a do mar, ou seguindo os vales rumo a São Paulo ou ao Rio de Janeiro. Na segunda metade do século, e referindo-se à região entre Barra Mansa e Resende, afirma Zaluar que 'seria difícil calcular o número de tropas, as grandes boiadas e os passageiros que a toda hora transitam por esta importante via de comunicação; muitas vezes aglomeram-se a ponto que dificultam o trânsito, apesar da largueza das estradas" (Franco, 1997, p. 66).

Inicialmente, o tropeirismo era atividade de homens livres e pobres. Alinhado a isso está o fato de, como atividade peculiar ao Centro-Sul, ter sucedido ao bandeirismo, existindo paralelo ou dependente dos ciclos de mineração. Na verdade, também serviu também àqueles que os sucederam: do açúcar e do café. Foi paulatina e finalmente substituído pelo transporte a vapor, e depois, pelo motorizado. O tropeirismo é tipicamente brasileiro. No entanto, não significa que houve fenômenos semelhantes em outros lugares e tempos, mostrando antigas raízes sul-americanas: "De fato, como se lê nos dicionários castelhanos, 'tropa' e 'tropeiro' são americanismos, mais que isso, da América Meridional. Tropa, no sentido de rebanho de gado vacum, cavalar e mar em marcha" (Almeida, 1968, p. 9).

Dentre os tropeiros, havia os domadores. Eram homens simples, mormente caboclos, homens livres, que faziam seus ranchos nos campos extensos nas cercanias da cidade, onde as tropas geralmente estacionavam. Havia homens capazes à disposição, para serem contratados ocasionalmente, segundo a precisão. Se um baiano necessitasse de um peão para tanger a tropa recém-comprada, não perdiam a oportunidade de ganhar algum dinheiro. Se a um gaúcho urgisse um valente para o caminho da mata e suas mazelas, estavam dispostos a ir até o Sul. Também havia o negociante de animais, "homem rico que vivia entre as estâncias do Sul e as cidade e fazendas do Centro e do Norte" (Almeida, 1968, p. 46).

Além dos que simplesmente "tocavam" os animais, havia também aquele que poderíamos chamar de autêntico "atravessador": ia diretamente do fornecedor e entregava diretamente ao consumidor. Esse tipo de vida marcou a juventude de grande parte de sorocabanos. Quando alcançavam meia-idade, era comum procurar se estabelecer em

lojas, na rua das Tropas, onde vendiam fazendas e gêneros de consumo aos tropeiros, mas sem deixar de lado o negócio com animais por ocasião das feiras, "vendendo, revendendo, assinando letras, fiando, agindo como banqueiros rudimentares" (Almeida, 1968, pp. 46, 47).

O tropeiro como ator social pode ser descrito como a personificação da intersecção entre a tecnologia deficiente e o empreendimento mercantil. Sua função materializou-se pela necessidade vital do escoamento das produções e do abastecimento de vilas e cidades. Contudo, deve-se perceber que "tropeiro" descrevia várias atividades necessárias para o deslocamento em si, mas também incluía a figura do negociante dos próprios animais. Nesse caso, tratava-se de homem que dispunha de áreas de procriação ou comprava de "criadores" como uma espécie de "atravessador", vendendo depois os animais nas feiras e mercados das cidades. Outra possibilidade incluía o deslocamento até as fazendas para vender os animais diretamente a grandes proprietários de terras. O tipo de relacionamento desse tipo de tropeiro com o fazendeiro era estritamente mercantil, único ponto de intersecção de seus universos sociais (Franco, 1997, p. 67).

Afirma-se a dependência dos tropeiros na relação com os fazendeiros. Embora o fazendeiro também estivesse ligado a eles devido à demanda por animais, os parcos recursos do tropeiro impunham-lhe muito maior pressão do que sobre abastados proprietários de terra. Na medida em que as plantações se consolidavam, aumentava o abismo social entre esses atores sociais. A ascensão das vendas do tropeiro era limitada à sua capacidade de expansão, horizonte pequeno devido à falta de meios para isso: "A organização que lhe faltava, que consistiria apenas na propriedade de um pasto e de alojamentos sumários, não se apresentava nem como viável, nem como interessante. A abundância de terras e o uso de cedê-las gratuitamente impediram que fosse sentida uma tal necessidade". Na verdade, era comum o fazendeiro ceder ao tropeiro negociante pastagens como recurso necessário à sua profissão e negócio, tornando-se a fazenda o seu "quartel-general", lugar de criação de seus burros. No entanto, o custo não era pequeno, aumentando ainda mais sua dependência do fazendeiro e a obrigação do "pagamento" dos favores (Franco, 1997, p. 69).

Nas relações de mercado, os homens se enfrentam como homens livres. Na prática, implica direito de propriedade e igualdade jurídica. Por isso, tal liberdade só poderá ser precisada quando analisamos a propriedade em si, não apenas seu aspecto legal

e formal, mas como se dá a distribuição do poder, o que determina os limites sociais de cada ator:

> Em resumo, o conceito genérico de liberdade implícito nas relações de mercado, que é firmado no princípio da sociedade privada, só poderá alcançar teor explicativo quando nuançado em função do sistema de dominação a que se conjuga. Levando em conta essas considerações, ficará claro como e por que as relações entre fazendeiro e negociante de tropas estiveram longe de se cumprir pelas vias racionais e "livres" que a natureza mercantil do contato estabelecido entre eles poderia virtualmente engendrar (Franco, 1997, p. 68).

O outro tipo de tropeiro, o condutor de tropas, dedicava-se exclusivamente ao transporte de mercadorias. Dentre eles, havia os que alugavam suas tropas para o transporte e aqueles que eram funcionários de fazendas responsabilizados por seus patrões para a realização desse serviço. Colocando isso de outra forma, do ponto de vista do fazendeiro, fala-se da diferença entre ele mesmo desenvolver tal atividade com funcionários próprios ou terceirizar o transporte através de "transportadoras" em lombo de jumento. Entre os homens da tropa, basicamente a única diferença que havia era entre o chefe da tropa e seus contratados. Dentre estes, pode ser que alguma função específica, como a do arreador, imponha-lhe algum momento diferente na hora da refeição nos pontos de parada. Conquanto o tropeiro estivesse preso ao seu universo social, era um dos tipos humanos que mais possibilidade tinha de alguma ascensão social, especificamente para aqueles que comercializavam burros. Outra frente socioeconômica que se abriu com a mobilidade das tropas foi a rede de suporte, postos e entrepostos, que se multiplicaram pelas rotas utilizadas, estabelecendo-se como outra ocupação para o homem livre (Franco, 1997, pp. 70, 72, 73).

É curioso que, em uma sociedade fortemente estamental como era a do Brasil oitocentista, aparentemente os fazendeiros tratavam os sitiantes como seus iguais. O relacionamento que os grandes proprietários de terra tinha com os pequenos, parece mostrar tal nivelamento. Uma entrevista com um integrante de uma rica fazenda de café da região de Resende, nascido na década de 1870, citada por Maria Sylvia de Carvalho Franco, ilustra essa relação: "De acordo com suas palavras, 'não havia desigualdade entre fazendeiros e sitiantes; havia mesmo amizade. Se um deles chegava à nossa porta, vinha para a mesa almoçar conosco'. Como prova dessa amizade, lembra que sitiantes e fazendeiros 'frequentemente eram compadres'" (Franco, 1997, p. 84). Certamente, tais afirmações não são conclusivas. A própria autora apressa-se em explicar em nota que, no

primeiro caso, a hospitalidade dos fazendeiros geralmente se estendia a pessoas de extratos sociais mais baixos. No segundo caso, sabe-se que a prática do compadrio era muito comum no meio rural brasileiro, inclusive como mecanismo de ascensão social, quando um peão ou agregado oferecia ao "patrão" a dignidade de batizar seu filho. Embora sinceridade e interesse se misturem em graus diferentes tanto no oferecimento quanto na aceitação, não deixa de ser um elemento da trama social dentro de uma estrutura de poder. Como estratégia, funciona para ambos os lados. O pai vê-se mais ligado ao patrão, de quem poderá receber mais "favores"; o fazendeiro enxerga o compadre como um trabalhador que lhe deve mais lealdade no trabalho e na proteção, fortalecida pela "substância mística" dos laços. Quanto aos vínculos entre padrinho e afilhado, explica Antonio Candido: "Os vínculos estabelecidos entre padrinho e afilhado eram tão ou mais fortes que os da consanguinidade: não apenas o padrinho era obrigado a tomar o lugar do pai, sempre que necessário, mas tinha que ajudar seu afilhado em várias ocasiões...; o afilhado, por sua vez, ajudava o padrinho em tudo o que este necessitava, e frequentemente tomava o nome da família" (Apud Franco, 1997, pp. 85). A subserviência do afilhado mostra relação de dominação assumida pelo padrinho. Embora o desnível entre o fazendeiro e o sitiante seja um pouco menor, tais observações são igualmente aplicadas.

As relações sociais do homem pobre e livre incluem as categorias de agregados e camaradas. Até o início do século XIX, ainda se encontravam áreas abundantes, para serem ocupadas por campesinos que se espalhavam por todo o Brasil. Formavam grupos sociais com apreciável grau de autossuficiência. Falando-se da Paulistânia, percebe-se uma ocupação de povoamento bastante esparso, chamados de bairros rurais, no caso, caipiras, "onde a adaptação ecológica, a vida econômica, a cultura e a organização social integram-se em termos de mínimos vitais, mas de modo a permitir seu funcionamento eunômico". No entanto, quando a terra passou a ter valor econômico: "Esse equilíbrio foi rompido e o correspondente estilo de vida perdeu-se como possibilidade regular de ajustamento social, com o desenvolvimento da exploração lucrativa da terra". É assim que surge o morador da terra alheia. Os sitiantes, pequenos proprietários, persistem, desaparecendo por completo o pequeno lavrador independente. A figura do agregado se consolida como categoria social quando se consuma a ocupação da terra no modelo das grandes propriedades e se desenvolve a agricultura extensiva suportada pelo trabalho escravo (Franco, 1997, p. 98).

Assim, temos o seguinte formato social estabelecido na Paulistânia do século XIX:

> Efetivamente, durante todo o século XIX persistiram as economias de mercado e de subsistência, com as correlatas formações sociais. Houve sincronicamente grandes e pequenos proprietários, lavradores em terras devolutas ou não exploradas, moradores e agregados. Contudo, como *tipos históricos* eles ordenaram-se conforme a série acima especificada. Fica fora dessa série aquele que se transforma em camarada do grande ou, especialmente, do pequeno proprietário, porque ele não reflete a continuidade do antigo mundo caipira recriado sob condições novas e adversas de existência. O camarada representa apenas a viabilidade de absorção do caipira ao setor da sociedade que está articulado economicamente, num processo que em larga medida é de perda dos atributos do tipo social anterior. O agregado ou morador, ao contrário, reelabora o antigo estilo de vida, embora carente de suas próprias bases: a livre disposição da terra e a participação em pequenos grupos sociais coesos (Franco, 1997, p. 99).

Os homens livres também estavam ligados às bandeiras. Na verdade, constituíam seu núcleo principal, guarnecendo-as nas mais variadas funções. Eram brancos pobres paulistas, bem como, mamelucos. Todavia, a maioria dos integrantes era indígena: guerreiros armados de arco e flecha e escravos, batedores, guias, coletores, carregadores, etc. (Keating; Maranhão, 2008). A presença de homens livres evidencia a necessidade de aptidões muito especiais que resultaram feitos grandiosos, quase que inimagináveis para a época. As exigências virtualmente sobre-humanas da permanência demorada em trânsito no sertão acabaram por selecionar um grupo de notáveis que, tornando-se modelos de virilidade e força, modelaram toda uma sociedade. Aspirações do paulista antigo foram incorporadas, originando uma camada social de função permanente: "As tarefas do bandeirante e as energias que suscitavam teriam sido suficientes para a criação de um tipo humano especial, para a fixação de um ideal e de um gênero de vida que se consolidasse dentro do pequeno círculo de homens capazes, formando uma camada aristocrática". E o homem livre da bandeira tornou-se lendário: seus feitos foram eternizados na história e supriram a sociedade da época com o tipo social que necessitavam, um "tipo excelente" de homem. Nele se realizavam todas as exigências da época: a posse do território, a preação do ameríndio, a busca do ouro, objetivos que foram assimilados ao seu próprio estilo de vida: súditos do rei, coragem invencível, perseverança e cobiça (Franco, 1997, p. 168).

Uma vez que se encerrou a escravidão vermelha, o paulista dedicou-se àquilo que outrora lhe era secundário. Estacionado, tornou-se agricultor e pecuarista: "Seu modo de vida abrandou-se e perdeu sua especificidade no trabalho necessário e realizado por todos

os homens livres em condições bastante aproximadas de pobreza" (Franco, 1997, p. 168). A tradição do bandeirante, no entanto, sobreviveu e criou alguém após ele: "O que se busca é a memória que se fez do seu modo de enfrentar as solidões ásperas e assenhorar-se do mundo agreste em que viveu. Nessa lembrança, como topo ético e como estilo de vida, ele ultrapassou de muito os limites de sua extinção efetiva e substituiu na consciência das gerações posteriores como figura de alto respeito" (Franco, 1997, p. 169).

No entanto, o fim das expedições bandeirantes e monçoneiras não ensejou transição tranquila para novas formas de sustento e subsistência. Na verdade, trouxe certa crise, ligada também com a introdução do tropeirismo. Fatores econômicos andam sempre de braços dados com os sociais. Como resquício das bandeiras e devido às condições precárias dos caminhos, como vimos, o transporte era feito por carregadores. Os "índios de carga" foram substituídos pelos cavalares e muares. Isso foi, por um lado, grande progresso: maior rapidez no transporte e em maior escala, coincidindo com a progressiva escassez da mão-de-obra ameríndia e o preço exorbitante da "peça" africana que, por isso, era na Paulistânia empregada no trabalho agrícola. Porém, por outro lado, toda aquela população ameríndia utilizada no transporte de cargas e passageiros, acrescida ainda de mamelucos que se submetiam aos mesmos trabalhos mediante remuneração, agora com o advento das "quatro patas" ficou sem qualquer função, uma multidão de completos desocupados. Tal seria a consequência amarga e danosa da adoção exclusiva do transporte animal:

> O recurso exclusivo aos animais de transporte teria, sem dúvida, uma consequência desastrosa: a de aumentar consideravelmente o número de desocupados e vadios, que sempre foram uma grave preocupação das autoridades coloniais. Em São Paulo não chegou a apresentar-se o problema em sua forma aguda, isso porque a substituição dos carregadores pelo cavalares e muares só se processou muito lentamente. Quase até meados do século passado[77] ainda transitavam pelo caminho do mar as cadeirinhas e liteiras, preferidas pelas senhoras ricas (Holanda, 2008, p. 131).

A implantação de cavalares e muares em outros lugares trouxe, até mesmo, séria reação da população. Foi o caso de Curitiba, que teve que cancelar a ampliação da estrada de Paranaguá, ainda no formato de trilha, para permitir o trânsito animal, pois o transporte ali executado por carregadores significava para estes a única fonte de renda disponível. A questão é que obra concedia um monopólio de oito anos para que os construtores

[77] O autor escreveu no século XX.

explorassem o transporte, ficando terminantemente proibida a utilização daquela via para ligar o litoral ao interior. Uma vez assinado o contrato, houve litígio, cuja decisão foi pela quebra do monopólio. No entanto, isso foi ruim para os dois lados: sem a exclusividade de exploração, a via se tornaria economicamente inviável para os construtores; os pobres, por outro lado, não conseguiriam competir com concorrência tão poderosa. O impasse paralisou as obras, permanecendo o caminho em péssimas condições (Holanda, 2008, pp. 131, 132).

III.2.2 Tropeirismo

Está acima de qualquer disputa que a definitiva ocupação do território brasileiro pelos colonizadores se deu no lombo de mulas e jegues. Pode-se dizer que os muares eram a base da infraestrutura econômica brasileira nos tempos de mineração. Sua importância foi tamanha, que até a década de trinta do século vinte, perduraram por todo o país, sendo então substituídos por frota motorizada de caminhões. Mesmo quando as ferrovias começaram a ser implantadas no país em 1860, as tropas continuaram a ser empregadas, especialmente nos percursos ainda não cobertos por trilhos de ferro. Digno de nota é que o conde Matarazzo, um dos maiores empreendedores industriais brasileiros, bem como, um dos maiores modernizadores do país, tenha iniciado seus negócios comercializando banha suína exatamente no lombo de mulas, no Planalto Paulista (Keating; Maranhão, 2008, p. 189).

A consolidação do tropeirismo como meio de transporte favoreceu outro fenômeno que se mostrou vital para a ocupação do território nacional: a expansão da pecuária. Embora tenha sido iniciada no agreste nordestino, já no início do século XVIII era importante fator econômico do extremo Sul do Brasil. Nessa época, as regiões platina e dos pampas gaúchos já se valiam das tropas para o envio de seu gado para outras regiões (Keating; Maranhão, 2008, p. 191).

Falando-se especificamente de Sorocaba, além das condições propícias de desenvolvimento agropecuário, como estar localizada no entroncamento entre o Norte e o Sul, teve como fator de desenvolvimento o tropeirismo. Tal prática pode ser considerada fenômeno universal, realidade que acompanha a vida humana desde sua pré-história. O transporte no lombo de animais domesticados, terrestre e quadrúpede, foi praticado em todos os continentes. No entanto, o termo “tropeirismo” que aqui utilizamos é burilado e erudito, não tendo sido usado popularmente. Isso se dá por se propor a condensar em si

toda a amplitude do que significou o fenômeno: “Assim, como o bandeirismo já foi dicionarizado e definido com o conjunto de fatos ligados às bandeiras, o tropeirismo é um complexo de fatos geográficos, históricos, sociais, econômicos e até psicológicos, relacionados com as tropas de transporte em todo o país”. Pode ser definido como o ciclo de transportes que se valeu de cavalos, asnos e muares, resultando a integração da cena geográfica de todo o Brasil, até mesmo na Amazônia. Nesta, suas maiores cidades não desprezavam o burro e o cavalo, não apenas para a montaria, mas também para o transporte de cargas por suas ruas e nas periferias, fato muito notável especialmente no ciclo da borracha (Almeida, 1968, p. 7).

No entanto, adverte Sérgio Buarque de Holanda, a marcha a pé havia sido o modo de locomoção verdadeiramente bandeirante. Mesmo a navegação não era tão utilizada pelos paulistas, apenas quase como uma exceção. A locomoção animal, menos ainda, pela dificuldade extrema que seria de se espremer pelas brenhas e lugares acidentados característicos das trilhas indígenas de que se valeram. Apenas pelo século XVIII é que as cavalgaduras iniciais começam a singrar os sertões distantes, mas, ainda assim, apenas os que já dispunham de alguma povoação. Todas as tentativas que pretendiam incluir tais quadrúpedes como recurso para as expedições desbravadoras foram malogradas. Para se ter uma ideia, em 1722 Bartolomeu Bueno empreendeu uma campanha demandando Goiás, mas dos trinta e oito equinos que levou, apenas cinco resistiram às rudezas da viagem (Holanda, 2008, p. 125).

Pelo través do século XVII, em São Paulo o transporte de cargas era feito preferencialmente nas costas de escravos e administrados. Cavalos eram usados apenas em marchas relativamente curtas e em áreas de descampado. Curiosamente, a escravaria transportava também passageiros. Uma rede carregada por dois índios foi, por muitos anos, o transporte para quem queria vencer as agruras do caminho do mar, na Serra de Paranapiacaba. Em 1629 ainda era impossível vencer a trilha à montaria. Pouco menos de um século mais tarde, já era possível percorrer o trajeto em cavalgadura, mas havia alguns pontos em que era necessário desmontar para evitar maiores riscos. Então, já se tornara possível deixar Cubatão pela manhã e vencer a serra em cerca de duas horas, exceto quando chovia, ocasião em que o tempo poderia se estender até três horas ou mais. A facilidade da montaria causou o progressivo abandono do transporte por redes (Holanda, 2008, p. 126).

As primeiras tropas de cavalos e muares amansados para o transporte, historicamente chegaram a São Paulo e Minas, vindas do atual Uruguai em 1733: "Até então havia cavalhadas e burradas como tropa solta e comboios de cavalos e asnos como tropa carregada". No Nordeste brasileiro era utilizada a expressão "comboio" para o que no Centro-Sul se chamou "tropa de carga". Todavia, a partir daquela data, uma vez que as tropas subiam até o São Francisco, o nome meridional tornou-se predominante. Por isso, ainda no início do século passado, no Rio Grande do Norte, um diminuto grupo de burros ou cavalos carregados era chamado "tropa", o conjunto de várias tropas um "comboio", sendo seu líder o "tropeiro" (Almeida, 1968, p. 8). A presença dos tropeiros por todo país fez deles parte do quotidiano dos brasileiros:

> Em conversa pessoal com um sacerdote natalino, quando lhe falamos em tropeiro, a sua reação imediata foi imitar o estalo do relho do tropeiro, que entrava na cidade tangendo alguns animais carregados de farinha, há muito tempo! Dito estalo se assemelha ao dos nossos carroceiros do Sul que deu nome de tropeiro, pelo canto, a um passarinho de Mato Grosso. Ou será pelos tropeiros do Sul que este pássaro foi denominado no século XVIII. Como se vê, é humilde a função do tropeiro com esse nome no Nordeste e até se confunde com o matuto em geral, que adentra o mercado, de alpercatas e camisa com as fraldas de fora, "vendendo farinha" real e figuradamente (Almeida, 1968, p. 8).

Até a vinda dos animais oriundos do Uruguai em 1733, era comum a utilização do termo "tropa", fora do contexto militar, para expedições de resgate de índios no Amazonas, e também às bandeiras em geral. Dessa forma, Fernão Dias, Bartolomeu Bueno e outros chefes de bandeiras eram chamados "cabos de tropa". É de se compreender, pois eram grupos paramilitares e de disciplina marcial. Designava sempre uma multidão, que poderia ser até mesmo de escravos. Também as monções eram tropas. Data daquele mesmo ano a chegada das primeiras tropas tocadas por tropeiros, na maior parte castelhanos, oriundas do Vice-Reinado do Rio da Prata, tendo à frente o tropeiro português Cel. Cristóvão Pereira de Abreu, fundador do atual Estado do Rio Grande do Sul (Almeida, 1968, p. 9).

A comitiva foi responsável por reabrir o caminho entre Laguna e Curitiba e era composta de bois, cavalos, e especialmente muares, uma novidade para a Paulistânia, pois eram muito raros. Nos inventários das bandeiras, percebe-se que a presença de um ou outro, pois os paulistas utilizavam apenas cavalos, e isso quando os usavam, e ainda assim, em número reduzido. Mesmo o comboio de cavalos de transporte acabou

assimilando o mesmo termo, possivelmente por dois motivos: a) o termo era utilizado nos Andes para caracterizar tropas cargueiras compostas de mulas e lhamas; b) o sufixo "eiro" foi espontaneamente formado, designando a profissão (Almeida, 1968, p. 10).

É a partir de 1733, talvez um pouco depois, que começa a crescer consideravelmente o número de muares, especialmente destinados ao transporte nas minas. Sérgio Buarque de Holanda confessa sua gratidão ao cônego Luís Castenho de Almeida, cujo pseudônimo é Aluísio de Almeida, cujas obras temos citado neste trabalho, de quem recebeu a seguinte informação:

> Em 1754, segundo documento constante do livro de registro de cartas reais, provisões, procurações, etc. da vila de Parnaíba, cujo teor me foi comunicado por um dos melhores conhecedores da história sul-paulistana, o cônego Luís Castanho de Almeida, um tropeiro castelhano, Bartolomeu Chevar, conduziu dos campos rio-grandenses para a Minas Gerais 3780 cabeças de muares. Ao transpor o rio Negro, onde havia registro, alegou fiador. Mais tarde, porém, tornou-se necessário ir precatória para as Minas, a fim de se receberem os 5:021$000 de impostos (Holanda, 2008, p. 130).

Uma vez consolidada a ligação Curitiba-Rio Grande, muitas tropas de muares preferiam desviar por Sorocaba e ao largo de São Paulo, quando se dirigiam a Minas Gerais, pretendendo evitar o confisco. A sede do governo de São Paulo, perdido o status de capitania, estava, agora, em Santos. De lá tornava-se muito difícil a fiscalização. Para tentar conter a sangria fiscal, os governantes ordenaram que se pagasse imposto ao Cel. Melo Rego, em Itu. Em 1747 criou-se um posto de averiguação fiscal em Curitiba: "Cada tropeiro trazia como passaporte – por assim dizer – uma guia de números de animais e a quantia a pagar ou já paga". O registro mudou de Curitiba para Rio Negro, o que perdurou até o fim das feiras (Almeida, 1968, pp. 40, 41).

No final do século XVIII já havia no Planalto Paulista aqueles que se designavam tropeiros, para o transporte em pleno ciclo do açúcar. Foi utilizado mesmo oficialmente, ocorrendo nos recenseamentos de 1770 e 1780. No entanto, seu sentido comum de "condutor" continuou a ocorrer (Almeida, 1968, p. 10).

Novo registro foi instalado em Sorocaba em 3 de setembro de 1750, patente dada a Gomes Freire de Andrade. Para primeiro cobrador de impostos foi nomeado o português Luís Teixeira da Silva. A ponte fazia toda a diferença. Era necessário atravessar o rio Sorocaba: "Em Itu não havia rio a atravessar. O perigo de contrabando era, pois, maior".

Guarnecia o registro um quartel para a acomodação dos soldados, edificado ao lado da ponte e um portão que compreendia toda a cabeceira do lado de São Paulo: "Aí se contavam os animais que saíam na rua da Contagem, após no quartel haverem os tropeiros entrado em entendimento com o administrador" (Almeida, 1968, p. 41).

III.2.3 "Tonalidades" Caipiras

Quando falamos "caipira" é importante compreender que tal termo designa sujeitos de vários tipos físicos. Havia o *caipira branco*, isto é, o de meia mescla, descendente do estrangeiro branco, que muitas vezes representava na concepção popular o de "melhor estirpe". Geralmente, tinha na memória sua genealogia até o trisavô, como forma de comprovar a boa linhagem da família e a idoneidade de seus genitores e progenitores. Não importava o fato de ser alvo, moreno ou trigueiro. Era branco! Os desse "tipo" descendiam dos primeiros povoadores, fidalgos ou nobres que perderam as pompas, as penas e parte da pose no sertão, onde plantaram latinas sementes. Sua média era de oito filhos. Geralmente são esses que buscam escola. Esses caipiras brancos: "Não são velhacos, nem *cavorteiros*, nem *gaúchos*: têm sempre de seu. Rascam regularmente nas violas de doze cordas, com seus *canotilhos*, *toeiras e turina*" (Pires, 2002, pp. 22, 23).

Outra "modalidade" era o caipira caboclo, descendente direto dos ameríndios, dos primeiros catequisados pelos pioneiros do povoamento de São Paulo. Curiosamente: "Se o caipira branco diz: 'eu sou da família Amaral, Arruda, Campos, Pires, Ferraz, Almeida, Vaz, Barros, Lopes de Souza, Botelho, Toledo', ou outra, dizem os caboclos: 'eu sou da raça' de tal gente...". Apesar de composição sempre magra, demonstra ser bastante forte e resistente. Não desenvolve calvície ou doenças coronárias com facilidade. Também não contrai tuberculose. Seus cabelos são grossos, de tal forma que dispensam o uso de pentes e a barba é rala. Cútis bronzeada, "cor de cuia ou de cobre. As vezes têm um tiquinho de sangue português ou espanhol em mestiçagem com as nossas bugras ou bugres". São inteligentes, mas não afeitos ao trabalho nas fazendas. Prefere caçar e pescar como meios de subsistência (Pires, 2002, pp. 24, 25).

Existia ainda o "caipira preto" descendente direto dos africanos que para aqui foram trazidos. Cornélio Pires o descreve: "São bons brasileiros vítimas ainda das últimas influências da escravidão. Almas carinhosas e pacientes, generosas e humildes são os 'negros velhos'". Geralmente, tais caipiras são pobres e rotos, mostram-se castigados pela carestia, o que se reflete em várias enfermidades (Pires, 2002, pp. 27, 28).

> E ele, o pobre negro velho, nos sorri, contanto histórias de outros tempos, humilde, cabisbaixo, sem gestos, ou só gesticulando de quando em quando, tentando estender a mão "engruvinhada", de dedos encrocados, entravada pelo reumatismo, mão com que tenta mostrar o porte de uma criança ou apontar o quartel de cana ou o talhão de "café-velho", para além, muito além, onde ele conheceu a mata-virgem e ouviu o estrondar dos jequitibás nas derribadas; onde ele viu erguer-se a lavoura nova do "sinhô" e onde amou a sua "crioula"... Essa crioula hoje é a "negra-velha", a "mãe-preta", a "mamã" que tem qualquer coisa de Santa naqueles olhos bondosos, naqueles cabelos tão brancos! Ela é a miséria aliada à bondade; é a tristeza e o carinho; é o amor e a boa conselheira dos filhos daqueles que a torturaram explorando-lhe o trabalho (Pires, 2002, p. 28).

Os jovens caipiras negros tornaram-se o braço forte de nossa lavoura, trabalhadores valorosos. Suas casas, cobertas de sapé, são em geral limpas e cercadas sempre de alguma roça: cana, café e algum cereal, além de uma horta e frutas. No terreiro há sempre um tanto de santos, fixos no alto de mastros, especialmente São João, Santo Antonio e São Benedito (Pires, 2002, p. 28).

Por fim, havia o "caipira mulato". Produto da hibridação entre africanos ou brasileiros pretos com brancos portugueses ou brasileiros, mostra-se mais vigoroso. É também o mais autônomo e predisposto, segundo Cornélio Pires: "o mais patriota dos brasileiros. Ele é bem o brasileiro que sabe amar o Brasil acima da própria família". Vive em uma zona social localizada entre o branco, que o repele, e o negro, de quem foge. Procura sempre mostrar valor, distinguindo-se por meio de suas ações (Pires, 2002, p. 29).

> Excessivamente cortês e galanteador para com as senhoras, nunca é humilde ante o patrão. Grande apreciador de sambas e bailes, não se mistura com o preto, tratando-o com certa superioridade mas com carinho. As suas mães, pretas, tratam-no com tanto mimo, com tanto carinho, por serem claros, que eles se tornam um tanto desprezadores de seus genitores maternos (Pires, 2002, p. 29).

Esses caipiras mulatos nem sempre têm alguma propriedade, mas são bons trabalhadores em funções como condutores de carroças e funções internas à casa. São em geral leais, enquanto não se sentirem desprezados ou inferiorizados (Pires, 2002, p. 29).

## IV. A CIVILIZAÇÃO CAIPIRA[78]

Como indicamos anteriormente, a Civilização Caipira se confunde com a Paulistânia em certos aspectos, e pode ser delimitada conforme segue:

> Todo o litoral paulista (onde o caiçara é sempre um caipira); o Vale do Paraíba, as serras da Mantiqueira, de Quebra Cangalha, do mar, de Paranapiacaba; o planalto paulista; a zona bragantina; a 'depressão periférica paulista', isto é, a zona de transição entre os solos arqueanos e os solos paleozoicos, principalmente ao longo do Rio Tietê (englobando a zona de Piracicaba, dos Campos Gerais, etc.), a zona do antigo 'Caminho do Mato', que levava ao Sul do país e por onde vinham as tropas de muares para serem vendidas na feira de Sorocaba; o planalto de Franca, caminho para as minhas de Goiás e Mato Grosso (Queiroz, 1973, p. 8)

Certamente, a agricultura itinerante e extensiva era o recurso utilizado para equilibrar as necessidades do grupo ao meio, uma espécie de "equilíbrio ecológico". Sem dispor de tecnologia e recursos de ferramentaria mais adequados para alcançar maior produtividade, a única forma de garantir a sobrevivência era ir para outro lugar quando o meio escasseava, o que causava, ainda, certo retrocesso na sociabilidade caipira, que já era naturalmente fechada. Certamente, o sistema de sesmarias facilitava o tipo de vida nômade, pois havia abundância de terra fértil para uma população esparsa. Sem precisar comprar, simplesmente se transferia para onde fosse mais conveniente às suas necessidades. Destarte, cimentava mais e mais a independência dos grupos familiares, o isolamento e alheamento a qualquer tipo de mudança social. Nas palavras de Antonio Candido, "Vida de bandeirante atrofiado, sem miragens, concentrada em torno dos problemas de manutenção de um equilíbrio mínimo entre o grupo social e o meio" (Candido, 2002, p. 46).

É importante considerar que a vida caipira conjuga tanto o modelo de povoamento disperso, de famílias esparsas, como o de núcleos, ou seja, bairros. É possível, até mesmo, que ambas sejam praticadas em complementação, quando o habitante do sítio ou fazenda ruma sazonalmente à vila ou povoado, criando dependência em níveis variados, tanto no aspecto ecológico quanto social. Quase inexiste o caipira completamente desconectado dos núcleos populacionais. Na estrutura da sociedade caipira, entre a família e o povoado está a vizinhança. É o relacionamento com ela que definirá o mundo imediato do caipira,

---

[78] Este tópico segue, com muitas alterações e acréscimos, o que está em: ALMEIDA JR., Jair. *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo, op. cit.,* pp. 189ss.

no qual se desenrolarão as suas relações sociais (Candido, 1982, p. 58). Dessa forma, é possível estabelecer a seguinte estrutura caipira:

Família -> vizinhança -> povoado -> Sertão Paulista

Antonio Candido propõe as seguintes formas de povoamento disperso:

| Tipos de Morador | Natureza da Ocupação | Designação Corrente de Moradia | Unidade de Agrupamento |
|---|---|---|---|
| I. Morador Transitório<br>1.Cultivador Nômade<br>2. Agregado<br>3. Posseiro | 1. Ocupação precária<br>2. Ocupação consentida<br>3. Ocupação de fato | 1. 2. e 3.<br>Capuava | 1. 2. e 3.<br>Bairro |
| II. Morador Permanente<br>1. Sitiante<br>2 Fazendeiro | 1.Propriedade ou arrendamento<br>2. Propriedade | 1. Sítio<br>2. Fazenda<br>Sítio<br>Sesmaria | 1. 2.<br>Bairro |

O morador transitório é o que não possui título de posse da terra. Tem liberdade de trânsito quando bem entender, deixando a terra que morava. A "obrigatoriedade" da não fixação geralmente estava ligada a foragidos. O agregado era aquele que dispunha de autorização do fazendeiro para morar e trabalhar a terra, obedecendo as regras de algum acordo previamente estipulado, diferente do posseiro que não tinha permissão e por vezes desconhecia a situação legal da terra na qual está: "terra sem dono, com dono, ou que pode vir a ter dono". De acordo com a mão de obra que emprega, isto é, se são seus familiares ou pessoas de fora, poderá ser considerado sitiante ou fazendeiro. Sabe-se que durante todo o período colonial, era a sesmaria o grande instrumento de propriedade de terra, bastando apenas um pedido legal e o compromisso de trabalhar o solo (Candido, 1982, p. 59). O trabalho familiar tinha importância variada, conforme a espécie de ocupação da terra, pois moradores transitórios trabalhavam exclusivamente com a família, enquanto fazendas introduziam trabalhadores externos, tonando mais rica (e sociável) a vida do caipira. De qualquer forma, havia a obrigatoriedade de frequentar, ainda que esporadicamente, os núcleos de povoação, que se contraíam e se expandiam segundo questões sazonais, ecológicas e outras, nas transmigrações do sertão (Candido, 1982, p. 61). Na opinião de Maria Isaura Pereira de Queiroz:

> O bairro rural paulista descrito por Antonio Candido é composto de camponeses que podem possuir ou não a terra em que trabalham. Não é a situação em relação à propriedade que os qualifica como tais, e sim sua situação de pequenos produtores independentes, no sentido que são donos da iniciativa de seu trabalho; no quadro das relações de produção, seu trabalho se define como autônomo. No que toca à colheita, podem dispor ora de sua totalidade, ora de parte dela; no segundo caso, entram na categoria dos meeiros e dos parceiros. Quando proprietários de toda a colheita, podem pagar um aluguel pela terra, e neste caso são arrendatários ou foreiros. Pequenos proprietários, arrendatários, foreiros, meeiros e parceiros, para se definirem como camponeses, precisam conservar a autonomia de seu trabalho e o direito à disposição de pelo menos parte do produto. Caso contrário, deverão ser definidos como dependentes ou como assalariados rurais (Queiroz, 1973, p. 6).

A unidade do agrupamento muitas vezes se encontrava nos grupos rurais de vizinhança, que no agreste paulista eram conhecidos como "bairro". Segundo Antonio Candido, o bairro é "a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas". Maria Isaura Pereira de Queiroz concorda com Antonio Candido neste aspecto. Afirma que o bairro se constituía como a "configuração social intermediária" entre a família e o arraial ou a vila ou a cidadezinha, cuja sociabilização cresciam a partir dele em diferentes graus: "a) relações familiares; b) relações de vizinhança; c) relação dos bairros entre si; d) relações com a região; e) relações com o exterior (isto é, com tudo o que ultrapasse a região)". Conclui que, embora experimentassem vida praticamente autônoma, os bairros "eram sempre tributários de um povoado ou de uma cidadezinha" (Queiroz, 1973, p. 4).

É possível aplicar a noção de "território" ao bairro caipira, como era a Ipanema oitocentista. Primeiramente teremos que especificá-lo. Isso se dá devido à multiplicidade de significados e abordagens que já se deu ao termo, muito além das fronteiras meramente materiais. Tal abrangência de significados pode ser percebida até mesmo na falta de concordância que há quanto ao seu entendimento entre os próprios geógrafos, e entre eles e os demais estudiosos das ciências sociais. A noção de território percorre significados que vão desde a perspectiva etológica, ligada ao comportamento animal, até abordagens de cunho psicológico, isto é, a forma como o indivíduo age. A construção do conceito psicológico de território é metafórica, secundando bases materiais (Haesbaert, 2012, pp.

35-41). Rogério Haesbaert demonstra que as definições e abordagens são geralmente "unidimensionais" e muito pouco integradoras. Em sua opinião, há a clara necessidade de concepções de território que considerem o espaço como um "híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e 'identidade', numa complexa interação tempo espaço". Tomando como "background" o princípio de espaço geográfico híbrido, um conceito múltiplo, o "território" pode ser entendido como a ligação de "múltiplas relações de poder", desde aquele mais material que rege as relações econômico-políticas, até o "mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultual" (Haesbaert, 2012, p. 79).

Maria Isaura Pereira de Queiroz arrazoa que geralmente a capela marcava o centro do núcleo do povoamento e a festa do padroeiro fato importantíssimo não apenas para a integração dos sujeitos, mas também para a afirmação da personalidade do bairro em distinção a outras localidades (Queiroz, 1973, p. 4).

A proximidade das casas é sempre variável, podendo expressar verdadeira aglutinação, com ruas relativamente vizinhas, mas também habitação esparsa a ponto de não se identificar visualmente o povoamento. Destarte há bairros de pouca integração de seus habitantes, especialmente devido à distância que separa as habitações. No entanto, naqueles que mostravam vida social intensa, resultava não apenas da mera proximidade, mas da convergência de atividades comuns, como mutirões e festas religiosas: "O trabalho rural em comum se tornava assim uma segunda maneira de congregar os habitantes do bairro, além da festa religiosa" (Queiroz, 1973, p. 4). Assim, embora cada bairro fosse composto de grupos familiares autônomos e autárquicos, completamente independentes no trato do solo, ainda assim necessitavam de alguma interação com os vizinhos no compartilhamento de alguns "bens" e serviços. Caso contrário, corria-se sério risco de severa privação, porque a instabilidade e a incerteza confundiam-se com a própria vida de parcos recursos e técnicas extremamente rudimentares. Certamente, a aproximação física entre os moradores deve-se muito, quase que exclusivamente, da "necessidade de cooperação" (Candido, 1982, pp. 62, 65; Queiroz, 1973, p. 4). Nas palavras de Maria Isaura Pereira de Queiroz: "Era o bairro rural um grupo de vizinhança de 'habitat' disperso, mas de contornos suficientemente consistentes para dar aos habitantes a noção de lhe pertencer, levando-os a distingui-lo dos demais bairros da zona" (Queiroz, 1973, p. 4).

A antiga documentação relativa ao interior paulista revela que “bairro” sempre designou uma parte da freguesia, e a ela subordinado. Por seu turno, analogamente a freguesia se submetia à vila.

VILA

↑

FREGUESIA

↑

BAIRRO

A Câmara e a Paróquia marcavam a vila como suas sedes, por isso, o “centro nervoso” de toda a área, geralmente extensa. A freguesia era composta de um povoado e uma igreja munida de seu próprio padre, que poderia ser assistente do vigário da paróquia. Quanto ao bairro, era o setor que abarcava os moradores esparsos, que por vezes dispunham de capela e cemitério. As vilas eram repartidas em distritos, depois estes se viram divididos em quarteirões que poderiam coincidir com os bairros em sua extensão ou incluí-los, mas sempre ligados à existência deles. O bairro era supervisionado por um “inspetor” que exercia funções mormente policiais, embora também fosse de sua competência fiscalizar as vias, cujos conserto e manutenção eram responsabilidade dos moradores. Poderia ainda ser remunerado para acumular a função de lançador de impostos. A base territorial estava no centro do conceito e da essência de bairro, pois há casos que era simplesmente delimitado por sua área, sem qualquer outro critério adicional (Candido, 1982, pp. 63, 64).

Embora para Antonio Cândido, a obrigatoriedade da não fixação na terra era geralmente do fugitivo, Luiz Roberto Benedetti fala de uma realidade bem mais hostil no relacionamento entre fazendeiros e camponeses no interior de São Paulo, que ainda será tratada com vagar à frente, mas interessa-nos adiantá-la aqui. Segundo ele, a Igreja sacraliza a fazenda e legitimava as cidades. Neste processo, os conflitos foram inevitáveis, culminando com a recusa, por parte do povo, do padre e do seu deus, pois apoiavam a

expulsão dos camponeses das terras que ocupavam e procuravam sujeitar. Assim, uma vez estabelecido o deus dos padres, estes se amparavam no poder dos fazendeiros, dando ao povo pouca atenção. Há uma espécie de convivência benevolente, concessionária, mas que procura sujeitar o caipira através do ritual, sempre em benefício dos poderosos. No entanto, o "popular", valendo-se da imaginação e da lenda, reinterpretará o oficial recriando constantemente seu mundo, a busca da esperança da satisfação de suas necessidades no sagrado que lhe é negado (Benedetti, 1984, pp. 14, 15).

Dessa forma, estabelecem-se duas modalidades de nomadismo: o desapego causado por necessidade, e a expropriação, que é ser arrancado da terra. Seria o caso de viverem "desterrorialização" já naquela época? Rogério Haesbaert explica que, conquanto o termo seja novo não significa que a questão jamais tenha sido tratado ou se revista de algum ineditismo. Vários apontamentos de Marx em *O Capital* e no *Manifesto Comunista* evidenciam clara preocupação com a "desterritorialização" capitalista, como a expropriação do camponês que é transformado contra a sua vontade em "trabalhador livre" e sua consequente mudança para a cidade, e do burguês imerso em um tipo de vida "em constante movimento e transformação" (Haesbaert, 2012, p. 21). Se "desterritorialização" não é apenas a mudança de local, mas também, cultural e social, tal não se dava no sertão paulista, ainda que por expropriação. O nomadismo bandeirante do qual o caipira se tornou herdeiro, constituía-se em transitar no mesmo grande território: o sertão paulista. Portanto, no caso dos sujeitos que compõem o foco da presente pesquisa, embora mudassem de lugar, obrigados pelo equilíbrio ecológico ou pela ganância de fazendeiros, não mudavam seus conceitos nem seu modo de vida em nenhum sentido. Continuavam caipiras porque permaneciam no mesmo lato território. Conquanto vivessem um tipo de vida social de tipo fechado, baseada na subsistência, veremos que era sociedade híbrida, que possuía também elementos culturais da cidade, mas que conseguia conservar-se de influências que trouxessem mudanças muito sensíveis. De igual forma, a territorialização, considerando-a como a importação e a apropriação de elementos externos ao modelo de vida e à sociedade caipira (Gonçalves, p. 213), não parecia ocorrer naquele universo, a ponto de ser notada e divisada com clareza, pelo menos, nos dois primeiros séculos da colonização.

No entanto, já no século XVIII, portanto, anterior ao período histórico que consideramos, esse panorama possivelmente tenha começado a mudar, embora predominasse até o século XIX.

> Historicamente, diz Pasquale Petrone, a civilização caipira foi dominante até o século XIX, embora já no século XVIII começassem a aparecer fatores de mudança social, principalmente na 'depressão paulista' ao longo do Rio Tietê; tais fatores decorriam do aparecimento de grandes plantações de cana orientadas para a exportação do açúcar, produzidos em zonas que até então se dedicavam à pequena policultura de subsistência. A mudança foi se intensificando com o tempo, graças principalmente à disseminação das fazendas de café no século XIX, que produziram o primeiro abalo sério na civilização caipira; em seguida, a industrialização veio corroborar a atuação das fazendas de café. O impacto destes fatores de mudança fez com que a civilização caipira desaparecesse nalgumas zonas paulista de povoamento antigo, em que passou a imperar a grande propriedade e nas quais trabalhavam imigrantes europeus recém-chegados. Nas zonas cuja transformação data, pois, da entrada do café, a civilização caipira não deve também normalmente ser encontrada.[79]

Para Pasquale Petroni, quando as grandes fazendas de açúcar começaram a se espalhar pelo interior paulista, isto causou efeito avassalador sobre a civilização caipira, exatamente por esta ser totalmente ligada ao modelo de organização da sociedade do interior paulista, calcada em bairros.

Elemento de grande importância para o entendimento do bairro caipira é o sentimento de localidade. Excede em muito a noção objetiva espacial, pois inclui a questão subjetiva do pertencimento e da identidade na interação entre as famílias e os indivíduos. Maria Isaura Pereira de Queiroz diz que: "O 'sentimento de localidade' constituía elemento básico para delimitar a configuração de um bairro, tanto no espaço geográfico quanto no espaço social (Queiroz, 1973, p. 4). Antonio Candido registra uma "pérola" do conhecimento caipira que ilustra muito bem esta questão: " – O que é bairro? – perguntei certa vez a um velho caipira, cuja resposta pronta exprime numa frase o que se vem expondo aqui: - Bairro é uma naçãozinha. – Entenda-se: a porção de terra a que os moradores têm consciência de pertencer, formando uma unidade diferente das outras" (Candido, 1982, pp. 65). Devido à condição caipira, isto é, os parcos recursos e pouco contato exterior, fica a nítida impressão que o entendimento expresso na declaração colhida se deu na via inversa, qual seja, não da ideia, ainda que insipiente de "nação" em

[79] Conferência sobre a "A Civilização Caipira", efetuada no Centro de Estudos Rurais, S. Paulo, 28 de outubro de 1960 – QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros Rurais Paulistas.* 1973, p. 8.

direção ao entendimento do que é "bairro", mas possivelmente partiu de sua vivência caipira de bairro e a multiplicou e estendeu para entender o que era uma nação.

Portanto, a vida do caipira se dava em sistema relativamente fechado, no espaço relacional em que poderia ser chamado de "lar", regionalizado e seguro (Massey, 2012, pp. 24-26). Diferentemente do debate pós-moderno de "espaço", como o que se percebe no pensamento de Doreen Massey, que defende uma "negociação" a fim de que todos os modelos de vida e de pensamento alcancem o bem viver em um mundo globalizado de constantes "cruzamentos de fronteira" e "hibridismos", o mundo caipira era o único "globo" e ainda em pangeia. Neste mundo, o espaço jamais era transformado em tempo. Não havia urgentes deslocamentos constantes, tempo não era dinheiro, e a produção não precisava ser acelerada por questões de mercado. Tal realidade só começou a mudar, como vimos, no século XVIII, mas há certa unanimidade entre os estudiosos em reconhecer que o modelo de vida caipira permaneceu e predominou até o fim do século XIX. Assim, portanto, era a população caipira da Ipanema oitocentista.

Carlos Rodrigues Brandão demonstra como o citadino brasileiro do final do século XX já não atinava mais para a existência do caipira. Na verdade, o antigo habitante do interior paulista passou a ser designado de várias formas, tais como "camponês", "caboclo", "caipira", "roceiro", "sertanejo", "capiau", dentro muitas que povoam o imaginário do habitante das cidades. Ignorando que há peculiaridades e distinções entre tais termos, parece-nos que a argumentação do autor indica que tal acontece por reconhecerem como sentido comum o "habitante do campo". Na verdade, continua Carlos Rodrigues Brandão, a mídia tem trazido séria confusão também sobre o significado o que é realmente o caipira, especialmente por aquilo que poderíamos chamar de "comercialização de sua imagem" (Brandão, 1983, p. 7). Pierre Bourdieu explica que o poder econômico não está centralizado na riqueza, mas na relação dela com um campo específico de relações econômicas. Ou seja, é necessário ser reconhecido ou atribuído valor a algo, o que só acontecerá dentro de regras de valores de um sistema econômico. Daí, uma vez que há tal campo, a existência de "agentes especializados" é uma consequência direta, aqueles que operam e aplicam as normas do sistema, buscando a concretização de seus próprios interesses: "É nesta relação que a riqueza se encontra constituída, como capital – isto é, enquanto instrumento de apropriação de um equipamento institucional e de mecanismo indispensáveis ao funcionamento deste campo e, ao mesmo tempo, dos lucros que ele prodigaliza" (Bourdieu, 2008, p. 194).

Dessa forma, transformada em mercadoria, a imagem caipira tem assumido contornos muito diferentes, nas faces de Sérgio Reis ou Milionário e José Rico, ou os tipos televisivos e cinematográficos engraçados, como Mazzaropi ou Alvarenga e Ranchinho, e ainda, o tipo obtuso, tosco e macambúzio do Jeca Tatu, que pouco ou, às vezes, nada tem a ver com os originais e legítimos "paulistas" do interior, aproximando-os da modernidade (Brandão, 1983, p. 7). Na verdade, isto é prova da imposição de sentido à outra cultura, o olhar citadino sobre o legado da civilização caipira. *Mutatis mutandis*, é o que Edward Said fala sobre a distinção entre "oriente" e "orientalismo", onde este é a interpretação que o Ocidente, especialmente o "Atlântico Norte" faz da cultura oriental, esta o verdadeiro oriente. Todavia, a grande questão não é enxergar pelo prisma ocidental o que é o oriente, mas determina-lo ou moldá-lo, quase o obrigando a ser dessa forma (Said, 2010, p 27). Na verdade, os arrazoados de Bourdieu e Said se juntam, convergindo necessariamente para modelos de dominação cultural e econômica.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão, a cultura caipira que quase sempre é concebida como que "aos pedaços", deve ser alcançada e analisada tomando como ponto de partida a forma como ela é produzida, a saber, por meio do relacionamento do caipira com a terra, por seu trabalho, e sua lide e condições geram e reproduzem modos de ser, viver, pensar, crer e conviver, nas esferas individual, familiar e comunitária. Reconhecendo que "mais do que tudo, o nome é a janela da identidade", o autor excursiona pelos vários significados que dicionários e autores dão ao termo caipira. Nota que, geralmente, as definições são vagas, amplas e, por vezes, pejorativas. Prefere a definição de Cornélio Pires, que, partindo da análise morfológica da palavra oriunda da língua tupi-guarani *caapiára* que significa "lavrador", conclui ser este o sentido mais razoável, uma vez que todo caipira é um trabalhador da terra. Em sua avaliação, esta definição tem precedência, pois procura definir a fronteira onde a palavra e a pessoa do "caipira" existem. Na opinião de Brandão, este "lugar de existência" associado ao trabalho traça o "nome" e a "identidade" do caipira. Como vimos acima, o significado do caipira e sua identificação são visto primeiramente por meio de negação, sob os olhares do morador letrado e urbano. Significa dizer que, neste aspecto, a caipira é descrito pelo "não ser" da cidade, isto é, comprado ao cidadão que não trabalha com a terra, é visto pelo que não é qualificado pelo que não tem.

> Ele é ponto por ponto a face negada do homem burguês e se define pelas caricaturas que de longe a cidade faz dele, para estabelecer, através da própria diferença entre um tipo de pessoa e a outra, a sua grandeza. Separado do trabalho e de uma cultura derivada de um tipo de trabalho, o caipira paulista define-se primeiro por ser naturalmente do lugar onde vive: o campo, a roça, o sertão, a mata, o lugar oposto à cidade. É quem "não mora em povoação" e, portanto, aquele que não possui o preparo e as qualidades do homem da cidade, o civilizador, de quem a seu modo o caipira escapa, tanto quanto o índio, e mais do que o negro (Brandão, 1983, p. 12)

É curioso que o citado autor mostre a identidade do caipira mais próxima do índio do que do negro, neste aspecto. Aparentemente, o "paulista", bandeirante estacionado, tenha se conservado mais perto daquilo que Darcy Ribeiro chama de "primeiro brasileiro consciente". Descreve-o como

> o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem com os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa pelos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro (Ribeiro, 2010, p. 114).

Na opinião de Darcy Ribeiro, é provável que somente depois é que a brasilidade se estabelece de forma "definitiva" pela maciça contribuição de descendentes miscigenados com as populações africanas que iam se "desafricanizando" sob o pesado jugo da escravidão (Ribeiro, 2010, p. 115). Retomando o que dizia Carlos Rodrigues Bandão, uma vez que, sob os olhos do morador urbano, o lugar onde se processa a existência do caipira é o contrário da cidade e o seu trabalho é invisível aos olhos citadinos, por silogismo simples, "o seu modo de ser e a cultura são o oposto do que a cidade considera 'civilização', 'civilizado'". Destarte, visto a meio caminho entre o "bugre" e o "branco", o "'caipira', 'caboclo' é ignorante, 'sem trato', ou seja, sem aquilo que, ao ver do tempo, apenas a distância do cativeiro da terra pode atribuir ao homem 'de trato', o senhor e seus emissários" (Brandão, 1983, p. 12).

Carlos Rodrigues Brandão critica a visão "parcial" do viajante francês que descreveu várias paisagens físicas, geográficas e culturais do Brasil oitocentista. Em sua forma de ver, o viajante teria se fixado nos mesmos atores sociais recorrentes nos escritos de outros viajantes e cronistas, tais como "conquistadores", "religiosos", "burocratas da

Coroa", "senhores de sesmarias e minas de ouro", "bandeirantes paulistas" (dos quais exaltava a bravura e a violência), "nações de indígenas desaparecidos, aldeados ou ainda livres" e "negros escravos ou forros". Contudo, argumenta Brandão, não menciona os "homens livres e pobres do trabalho agrícola", ou seja, os caipiras comuns, nem como agentes históricos como "governantes", "senhores sesmeiros", "missionários" e "bandeirantes", nem como agentes culturais como os índios e os negros. Na verdade, permanecem fora da "gravura" sociocultural, não enquadrados em nenhum dos mundos. Como que de passagem pelo meio da cultura caipira, sem se deter como fez com as demais culturas, explica Carlos Rodrigues Brandão, Saint-Hilaire não percebe ali nem o trabalho, nem a cultura, uma gente que poderíamos chamar de "quase nua e crua".[80]

> Enquanto descrevia e examinava as plantas, aproximou-se um homem do rancho, permanecendo várias horas a olhar-me, sem proferir qualquer palavra. Desde Vila Boa até Rio das Pedras, tinha eu quiçá cem exemplos dessa estúpida indolência. Esses homens, embrutecidos pela ignorância, pela preguiça, pela falta de convivência com seus semelhantes e, talvez, por excessos venéreos primários, não pensam: vegetam como árvores, como as ervas do campo. Obrigado pela ventania a deixar o rancho, fui procurar abrigo numa das cabanas principais, mas admirei-me da desordem e da imundície reinantes na mesma. Grande número de homens, mulheres e crianças desde logo rodeou-me. Os primeiros só vestiam uma camisa e uma calça de tecido de algodão grosseiro; as mulheres, uma camisa e uma saia simples. Os goianos e mesmo os mineiros de classe inferior vestem-se com muito pouco apuro, mas pelo menos, são limpos; a indumentária dos pobres habitantes de Rio das Pedras era tão imunda quanto suas cabanas. À primeira vista, a maioria deles parecia ser constituída por gente branca; mas, a largura de suas faces e a proeminência dos ossos das mesmas traía, para logo, o sangue indígena que lhes corre nas veias, mesclado com o da raça caucásica... Pode-se acrescentar, ao demais, que à indolência juntam eles, geralmente, a idiotice e a impolidez (Apud Brandão, 1983, pp. 15, 16).

Sem dúvida, a utilização de termos como "indolência", "idiotice" e "impolidez" vão além da mera observação, sendo, na verdade, juízos de valores. Auguste de Saint-Hilaire mede o comportamento dos caipiras à luz daquilo que conhece como "o modo de ser" europeu, esperado também para as suas colônias ou ex-colônias. Na sequência da viagem, observa Brandão, ao se deparar com outros lavradores caipiras, o ilustre francês possivelmente assevera como característica marcante neles a indolência: "Este é o nome

[80] Aproveito-me do roteiro de Carlos Rodrigues Brandão.

que traduz a inatividade livre e pobre dos sertões, que vive do que caça e coleta e mistura com o pouco que planta para viver" (Brandão, 1983, p. 16).

> Os moradores das mesmas, provavelmente oriundos das raças africana, americanas e caucásica misturadas entre si, eram de feio aspecto e excessivamente imundos; pela lividez da pele e pela extrema magreza demonstravam servir-se de alimentação pouco substancial ou insuficiente; muitos entre eles eram desfigurados por enorme papo. As mulheres tinham os cabelos desgrenhados e o rosto e o peito cobertos de sujeira; as crianças pareciam enfermas e eram tristes e apáticas; os homens eram abobados e estúpidos. Parece que esses infelizes tinham muita preguiça para o trabalho, só cultivando o estritamente necessário à satisfação das próprias necessidades, e a seca do ano anterior levou ao acúmulo a sua miséria. Quase por toda parte me pediam esmola; desde que me encontrava no Brasil, não presenciara em parte alguma tamanha pobreza (Apud Brandão, 1983, p. 16)

Nota-se, com clareza, que os pobres trabalhadores campesinos, embora reconhecidos como prováveis miscigenações entre o negro, o índio e o português, foram descritos basicamente como índios. Especialmente o "modo de ser", sem a visão de lucro, parece em linha com a herança indígena que impregnava sua cultura. Pierre Castres explica que tal comportamento era característico do ameríndio, sujeito que não pensava em "acúmulo" e destituído da noção de "riqueza" conforme concebida pelo europeu. Quando teve acesso, via escambo, às ferramentas de ferro, muito mais eficazes do que aquelas que utilizavam, os índios não passaram a produzir mais devido à eficiência maior do trabalho. Ao invés disso, diminuíram a carga de trabalho para produzir o mesmo, isto é, a quantidade que necessitavam. O rótulo de "indolente" é atribuído aos índios por uma sociedade que já se desenvolvia em seu capitalismo, buscando sempre o acúmulo de bens materiais. No entanto, argumenta Clastres, não é possível chamar uma sociedade que é obrigada a fabricar tudo o que precisa artesanalmente, ferramentas, armas, canoas, demais utensílios, e ainda, plantar, colher, caçar, pescar, coletar, proteger a aldeia de todos os tipos de perigos, de preguiçosa ou indolente (Clastres, 1982, pp. 127ss).

No entanto, aparentados dos índios na cultura e no sangue, eis o caipira que os primeiros viajantes descreveram, arremata Carlos Rodrigues Brandão. Argumenta que a visão de outros que relataram suas viagens é a mesma. Podem simplesmente omitem o indivíduo e famílias livres e pobres. Se há qualquer referência, o tom é depreciativo: "uma população biologicamente degenerada, seja pela descendência de maus cruzamentos raciais, seja pela associação da fome crônica com as doenças do sertão. Uma gente em quem a ausência do trabalho produtivo não organiza a vida coletiva". Todavia, diferente

de Saint-Hilaire, se são desprovidos de quase tudo o que é bom, na visão destes outros viajantes, ao menos não há a demonização do caipira como sujeito mal. Pelo contrário, costumeiramente referem-se ao pobre camponês como "manso", cuja simplicidade confere também ausência de maldade acentuada. Carlos Rodrigues Brandão demonstra que Saint-Hilaire distinguiu "caipiras" e "caipiras". Tendo perambulado também pelas Minas Gerais, vindo em direção a São Paulo, confessa que o campesino mineiro é "superior" ao paulista, demonstrando virtudes tais como inteligência, asseio e trabalho, embora ainda lavradores à margem da história, participantes de uma "civilização" civilizadora que, na opinião do francês, não existia em São Paulo. Dessa forma, explica Brandão, Saint-Hilaire atribui ao mineiro o que, em sua opinião, falta ao paulista (Brandão, 1983, p. 17).

> É já sabido que, desde além da cidade de Santa Cruz, emigrados de Minas Gerais vieram se estabelecer nos campos vizinhos da Estrada de Goiás a São Paulo, e ali fundaram as aldeias de Farinha Podre e de Franca. Entre esta última e a cidade de Mogi Mirim, a população, muito escassa, apresenta igualmente uma mistura de antigos habitantes com outros mais recentemente ali chegados. Os primeiros, todos paulistas e, provavelmente, mestiços de indígenas com brancos em diferentes graus, são, como os agricultores de Rio das Pedras, das vizinhanças de Pouso Alto etc., homens grosseiros, apáticos e sem nenhum asseio. Os segundos, nascidos em geral na comarca de São João d'El Rei, sem possuírem as qualidades que distinguem (1816-1822) os mineiros das comarcas de Ouro Preto, de Sabará e de Vila do Príncipe, diferem, entretanto, muito e muito dos seus vizinhos. Há limpeza em suas residências e ele são mais ativos, muito mais inteligentes, menos grosseiros e mais hospitaleiros do que os verdadeiros paulistas instalados na região; entre eles são, em suma, encontrados todos os usos e costumes de seu torrão natal – Minas Gerais. Ao passo que em Minas, ao menos nas regiões mais civilizadas da província, os homens, mesmo os das mais baixas classes sociais, mantém entre si relações de certa cordialidade, eu ouvia, desde que atravessei a fronteira de São Paulo, falar-se, comumente, em matar, como em qualquer outra parte se falaria em dar bengaladas. Chumbo na cabeça, faca no coração, eram as doces palavras que constantemente, feriam meus ouvidos. Os antigos paulistas faziam tão pouco caso da própria vida, como da de seus semelhantes; é possível, porém, que na região que se estende de Rio Grande a Mogi, os descendentes desses aventureiros audaciosos tenham um pouco mais de resguardo pela própria vida do que os seus antepassados, sem, entretanto, muito respeitar a do próximo. Como, de resto, poderiam perder a rudeza hereditária? Não recebem nenhum ensinamento religioso, os maus exemplos dos malfeitores, foragidos de Minas e entre eles abrigados, mais os excitam à prática do mal e, ademais, em regiões tão afastadas, as leis de repressão podem ser consideradas como não existentes (Apud Brandão, 1983, pp. 17, 18).

O fato de Saint-Hilaire utilize palavras ácidas para descrever o caipira de São Paulo deve levar-nos a alguma reflexão. Teria ele algum "preconceito" para com este devido à sua maior proximidade com o índio? Difícil saber. O que parece transparecer é que seu "horror" para com os paulistas não se justifica simplesmente pela aparência, mas pelos hábitos rudes e violentos, bem como, a alegada falta de higiene. Todavia, sua insistência e ênfase em distingui-lo negativamente é forte indício de que verdadeiramente havia algo de culturalmente diferente nos caipiras de São Paulo. Talvez a explicação recaia na maior atividade bandeirante no e através do interior paulista. Várias das cidades, inclusive Sorocaba, como já vimos, era sede de vários bandeirantes. Se considerarmos como verossímil tal fato, é provável que explique a maior belicosidade dos campesinos caipiras que, embora não fossem exatamente bandeirantes, eram seus parentes e profundamente influenciados quanto aos aspectos do vivido.

A cultura francesa de Saint-Hilaire é tomada como "cânon" para a análise que faz do comportamento do camponês paulista. Não percebeu que a penúria do caipira não era resultante diretamente da cultura que tinham, mas principalmente, da condição econômico-social que viviam. Outra reflexão que é necessária, leva-nos a adiantar um ponto que será tratado à frente: a abertura cultural brasileira faz com que todos encontrem espaço e pertencimento, identidade em nosso povo, mas em níveis diversos para os diferentes indivíduos e cultural.

Carlos Rodrigues Brandão mostra como, sob o olhar do viajante, a "apatia" do caipira convive bem com os repentes de bravura e violência. E mais: é tido como marginalizado e à parte do processo civilizatório encabeçado pela Igreja e por Lisboa; visto como o resultado ruim de miscigenação; exposto às piores influências dos fugitivos da lei; e dono de um quotidiano de lide rude e entremeado de difíceis relacionamentos. Tudo isso, leva o viajante a concluir, argumento o autor, que nada mais são que estratégias do viver, um jeito decrépito de lidar consigo mesmo e base para o exercício de sua "alteridade". Todavia, a leitura que se fazia do procedimento violento dos senhores de terras, para a manutenção e expansão de seu patrimônio e, muito mais, dos bandeirantes devido ao ideal da conquista, revestia-se de enorme "nobreza". Os golpes arbitrários desferidos pelos bandeirantes sobre o índio, sobre o escravo, e até mesmo os pobres eram assim legitimados. Com o passar do tempo e o fim das bandeiras e a era literalmente "dourada", os bandeirantes naturalmente reassumem a "nobreza" original, pendurando a

espada e o mosquete. Para eles, a "bravura" passada significava glória; para o caipira, a vergonha e a humilhação (Brandão, 1983, p. 19).

> Os terrenos auríferos tendi sido repartidos e a caça aos indígenas estando severamente proibida, foram eles obrigados a renunciar aos seus hábitos de mais de dois séculos. A agricultura foi o seu recurso: instalaram numerosos engenhos de açúcar, e onde a natureza lhes oferecia pastagens, passaram a criar gado cavalar e vacum. As ocupações sedentárias, às quais foram constrangidos a entregar-se, habituaram-nos à vida de família. Suas antigas lides se extinguiram e, pouco a pouco, seus costumes tornaram-se mais brandos. Sempre ufanos da glória de seus antepassados, não mais pensaram, entretanto, em imitá-los. Deviam perder, necessariamente, os defeitos dos antigos corredores de desertos; nada os impediu, porém, de conservar as brilhantes qualidades que distinguem estes homens extraordinários. Tiveram coragem sem crueldade, firmeza sem rudeza, franqueza sem insolência (Apud Brandão, 1983, pp. 19, 20).

Dessa forma, bandeirantes se tornaram senhores de terras. Com a fixação o estacionar definitivo das bandeiras, as terras passaram a ser peremptoriamente ocupadas, gerando disputas, valorização e nova divisão social. Carlos Rodrigues Brandão afirma que todos, na Província, passaram a viver em função da terra, dividindo "os homens de São Paulo em senhores, lavradores livres, pequenos donos ou agregados de fazendas e escravos". Os lavradores destituídos de terras ou que por curto período de tempo se "encostava" em algum terreno de posse momentânea são exatamente o povo mestiço, os miscigenados que compunham quase a totalidade dos cativos-livres da terra, aqueles que fazendeiros, missionários e os viajantes, dentre os quais Saint-Hilaire, descreveram (Brandão, 1983, p. 20). Dessa forma, conclui Brandão, torna-se claro o motivo pelo qual foram descritos como andrajosos, indigentes, dispersos, obtusos, preguiçosos e ignorantes. Além de pobres e expropriados, eram o oposto dos proprietários de terras, na opinião do autor, mais até do que os negros e índios. Comenta que, conquanto não tenham sido percebidos pelos viajantes pelo seu trabalho com a terra, "são trabalhadores *da* terra e, portanto, homens a quem não sobram nem o tempo nem condições para se cultivarem a si próprios". São cativos *da* terra, explica Brandão, embora não sejam escravos dos donos *de* terra. Esta é a razão do porquê se encontram mais longe da "cultura civilizadora" do que os ameríndios que foram catequizados ou dos próprios escravos "civilizados" (Brandão, 1983, pp. 20, 21). Na opinião do autor, apenas uma vez Saint-Hilaire observou o caipira em sua relação com a terra, com um camponês:

> Esses mestiços, relativamente à inteligência, estão muito abaixo dos mulatos, e diferem inteiramente dos fazendeiros brancos da parte mais civilizada da província de Minas Gerais. Estes são homens mais ou

> menos abonados, que possuem escravos e não cultivam a terra com as próprias mãos; nos colonos brancos, da parte da província de São Paulo de que vou me ocupando, não se podem ver senão verdadeiros camponeses: não possuem escravos e são eles próprios que plantam e colhem, vivendo, geralmente, em grande penúria. Tem toda a simplicidade e os modos grosseiros dos nossos camponeses, mas não possuem, seja sua alegria, seja sua atividade. Se quinze camponeses de França se reúnem num domingo, cantam, riem, discutem, os de que trato apenas falam, não cantam e não riem e mantém-se tão tristes depois de ter bebido cachaça, com estavam antes da ingestão dessa bebida alcoólica (Apud Brandão, 1983, p. 22).

Está aí, resumidamente, afirma Carlos Rodrigues Brandão, a "identidade que não só Saint-Hilaire, mas outros emissários letrados do país ou de fora criaram para o caipira dos sertões de São Paulo". É um mundo, em sua opinião, privado não só da produção da cultura quanto à natureza, ou seja, a agricultura, mas também da criação de cultura na sociedade. Essa gente caipira situada étnica, social e culturalmente entre o branco e o índio dependiam de uma natureza ainda pouco conquistada, da qual retiravam o que necessitavam para calçar e vestir no nível da indigência, mas exilado da escravização ao trabalho e ao tempo, como os senhores de terra concebiam a vida. Assim relegados, podiam facilmente ser explorados por proprietários "isentos de culpa" e sem dor na consciência (Brandão, 1983, pp. 23, 24). Até aqui vimos a identidade imposta. A partir daqui veremos a identidade espontânea.

A alegria vivida pelo caipira paulista não era exatamente carnavalesca e espalhafatosa. Diferente da ansiedade de projetar um outro mundo ideal, diferente do oficial, viam-se integrados com o universo.

> "É essa travessia do humano no mundo o que os propõe a obra rosiana, simbolizada pela 'travessia do Sertão'. A travessia da vida, como aquela 'vivida como um dia de capina com sol quente que às vezes custa muito a passar, mas sempre passa', e que fim sempre mostra que 'há muito pedaço bom de alegria...', como diz o padre ao Augusto Matraga, em Sagarana. Nessa 'travessia do humano', faz-se urgente a redescoberta da alegria. Não a ruidosa, carnavalesca, mas a que arraiga no fundo dos seres, com o sentimento de estar cumprindo sua parte no concerto universal" (Coelho, 2013, p. 293).

## IV.1 Aspectos Culturais

Como será visto claramente no arrazoado a seguir, utilizando Antonio Candido como "teórico", percebe-se que a vida dos habitantes da Sorocaba/Araçoiaba do século XIX era eminentemente caipira. Para não correr o risco de ser mal compreendido, Antonio Candido trata logo de definir termos e expressões que utiliza. Para ele, cultura e sociedade rústica não equivale a "rural", ou mesmo "rude" ou "tosco", embora reconheça que tais conceitos, de alguma forma e em alguma medida, compõem o significa que pretende. Rural é predominantemente localizado, indicando o meio sociocultural oriundo das várias culturas que incidiram na formação do homem do campo. O conceito de rusticidade que utiliza é composto por alguns conceitos de cultura camponesa, permeados por valores da cidade, chegando-se então a uma sociedade híbrida de cultura híbrida. Tal mescla entre cidade e campo parece sugerir algo comparado àquilo que hoje se chama hibridismo cultural. De igual forma, situa o termo "caboclo" indicando o mestiço entre o branco e o índio em todo e qualquer grau que, em sua opinião, compõe possivelmente a maior parte da população tradicional. Todavia, informa sua preferência e consequente utilização do termo "caipira" para as questões culturais, pois, ao contrário dos demais termos, exprime um modo de vida ou um modo de ser, nunca biótipo étnico. Reconhece que há um inconveniente, pois, pelo seu uso, aplica-se apenas à área de atuação dos paulistas. Porém, como é esta a sua delimitação, tal "prejuízo" não será percebido (Candido, 1982, pp. 21, 22).

Certamente, o estabelecimento de um grupo social, quer grande ou pequeno, pressupõe uma relação de equilíbrio com o meio, ou seja, o local tem que dispor de recursos que suportem e viabilizem a existência de uma povoação qualquer. De igual forma, tem que haver por parte dos moradores as habilidades necessárias para que soluções sejam encontradas. Estas, por sua vez, serão possíveis de acordo com a quantidade e as especificações das necessidades a serem satisfeitas. Por isso, entende-se que o progresso e o aperfeiçoamento das sociedades aparentemente ocorram como resultado de um processo de necessidades que se renovam e se multiplicam, em ambiente natural que oferece os meios para a satisfação de cada uma delas mediante o desenvolvimento de novas técnicas resultantes do esforço coletivo. Assim, será pela solidariedade que os problemas serão enfrentados e vencidos (Candido, 1982, p. 23). Por isso, diz Antonio Candido, "os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos separadamente do conjunto das 'reações culturais', desenvolvidas sob o

estímulo das ‘necessidades básicas”. Em sua opinião, é na alimentação que este princípio mais se destaca, por ser o recurso vital por excelência. Ela não apenas impõe a constante satisfação, como requer uma adequada organização social. A alimentação exemplifica a continuidade ininterrupta que existe entre as relações do grupo e o meio no qual se estabeleceu, vinculando-os em profunda solidariedade. O meio é para o homem o seu primeiro e mais importante mediador, muito anterior à técnica (Candido, 1982, p. 28).

> Assim, o meio natural aparece de início como grande celeiro potencial, que não será utilizado indiferentemente, em bloco, mas conforme as possibilidades de operação do grupo; pois os animais e as plantas não constituem em si, alimentos do ponto de vista da cultura e da sociedade. É o homem quem os cria como tais, na medida em que os reconhece, seleciona e define. O meio se torna deste modo um *projeto* humano nos dois sentidos da palavra: projeção do homem com as suas necessidades e planejamento em função destas – aparecendo plenamente, segundo queria Marx, como uma construção da cultura (Candido, 1982, p. 28).

As expedições paulistas dos séculos XVI a XVIII resultaram não apenas na extensão e anexações de grandes áreas à coroa portuguesa, mas ainda à incorporação da mobilidade, marca característica dos bandeirantes, a certos tipos de cultura e vida social. Como já vimos, a região de Sorocaba e Araçoiaba foi colonizada por bandeirantes que, utilizando-as como base, alcançaram o Mato Grosso e Goiás (Almeida, 2002, p. 45). Boa parte da distância percorrida por eles tornou-se a Paulistânia, cuja principal característica é a cultura caipira, subproduto do tronco cultural português. Esta “civilização caipira” desenvolveu razoável interação com o meio e seus recursos naturais, o que lhes conferiu certa estabilidade na relação do grupo com o meio. Adotou cardápio condizente com a precariedade, vida social de tipo fechado, baseada na subsistência. A explicação para isso se encontra naquilo que consiste o povoamento paulista, formatado pelo nomadismo e predação das bandeiras, tanto em sua invasão ecológica, quando em sua peculiar forma de sociabilidade. Na dinâmica de ajustamento do grupo ao meio, fundiram-se as culturas portuguesa e indígena, gerando não apenas a economia seminômade do caipira, bem como sua dieta e personalidade (Candido, 2012, pp. 35, 36). Esse foi o caso de Sorocaba e Araçoiaba.

Conquanto todas as expressões culturais brasileiras sejam essencialmente abertas e sincréticas, não significa que não estabeleçam limites para isso ou acomodações. No caso em tela, o paulista não era um barco à deriva no mar das culturas. Dispunham de

mecanismos que salvaguardavam a sua unidade orgânica, abrindo-se para aquisições que ao invés de transformar a estrutura tradicional, adaptavam-se e integravam-se a ela. Destarte, elementos culturais portugueses e indígenas se diluíram no nomadismo bandeirante, originando uma economia que incluía a caça e a coleta, uma dieta de quem está com pressa, e habitações provisórias. O caipira, assim como o bandeirante, tem a aventura em seu sangue. Suas moradias são chamadas "ranchos". São, na verdade, construções extremamente rudimentares, cujas paredes são de galho trançado vestido de barro e "chapéu" de palha. A semelhança com arquitetura indígena mostra ser quase um "plágio". Claramente trata-se de habitação temporária (Candido, 2012, pp. 36, 37; Queiroz, 1973, p. 5). Viajando pelo interior de São Paulo rumo às Minas Gerais no início do século XVIII, John Mawe escreveu: "As casas dos lavradores são miseráveis choupanas de um andar, o chão não é pavimentado nem assoalhado, e os compartimentos são formados de vigas trançadas, emplastadas de barro e nunca regularmente construídas".[81] Também von Spix e von Martius:

> As casas baixas, construídas de ripas, amarradas com tranças de cipó e barreadas, e a pequena igreja, ao mesmo modo edificada, são de feição muito efêmera, de sorte que essas habitações parecem construídas para pouco tempo, apenas, como refúgio de viajantes. A impressão de duração, baseada na solidez das habitações europeias, falta aqui de todo, mas, em verdade, não deixando (sic) de ser adequada ao clima; o morador, cuja residência não tem estabilidade, não precisa de teto duradouro. Semelhantes a este povoado, encontramos a grande maioria das vilas no interior do Brasil [...].[82]

Até sob a copa de árvores era possível encontrar moradores, demonstrando o grau de rusticidade admitida pela cultua caipira, algo tipicamente silvícola. É certo que árvores frondosas costumavam prover pouso para viajantes e até moradas sazonais em determinados casos. Passou por Ipanema João Maria de Agostini, aquele que ficou conhecido como primeiro monge do Contestado, que costumeiramente valia-se deste recurso, especialmente quando encontrava árvores próximas a corrente de águas (Almeida Jr., 2012, p.133).

---

[81] "Diário da jornada que fes O Exmo. Senhor Dom Pedro desde o Rio de Janeiro athé a Cid^e^. de São Paulo, e desta athé as Minas anno 1717", *RSPHAN*, vol. 3, *passim.* 37, Apud CANDIDO, Antonio. São Paulo: Duas Cidades, 1982, p. 37.

[82] J.B. von Spix e C. F. P. von Martius, *Viagem pelo Brasil,* 1938, vol. 1º, p. 182. – Apud CANDIDO, Antonio. Duas Cidades: São Paulo, 2012, p. 38.

A vida do caipira incluía a mesma "autossuficiência" indígena, pois providenciava quase tudo o que precisava por meio de técnicas e práticas rudimentares. Raramente ia ao comércio, até mesmo para comprar sal. Quase não comercializava, uma vez que praticamente tudo o que produzia era para o consumo próprio e nada sobejava. As roupas era produto da tecelagem caseira, que se resumia ao pano de fio de algodão rústico: roupa igual para meninos e meninas, que vestiam um camisolão até os joelhos. A "moda masculina" para os adultos era camisa e ceroulas, e a feminina camisa e saia. Chapéus também eram confeccionados em casa, trançados de junco. Praticamente não se usava calçados e o único que se conhecia era o que chamavam de "precata", uma corruptela de "alpargata", que igualmente era confeccionado em casa. Compunha a vestimenta da ida à igreja. Até mesmo a pólvora necessária para a s armas e para os rojões das festividades era produto doméstico (Candido, 1982, pp. 39, 40).

A dura realidade do interior paulista da época produziu uma civilização rude também no trato. Os homens mostravam-se intransigentes e violentos. A valentia facilmente se confundia com o desrespeito, o que não raro, em sociedade onde todos tinham armas, acabava em morte. A presença de muitas cruzes e capelinhas votivas denunciavam a quantidade de mortos. O ambiente hostil fazia com que se mostrassem excessivamente cautelosos e desconfiavam especialmente de estranhos. No entanto, uma vez estabelecida certo conhecimento interpessoal, abriam-se à hospitalidade. Interessa o depoimento de Machado d'Oliveira:

> A vida rude, nômade e isolada da comunicação social que na primitiva (sic) levaram os paulistas nos sertões, já na procura das minas de ouro [....] já na apanhada dos indígenas [....] serviu de fundamento para no geral figurar-se o caráter moral e trato comum desses homens modelados pelas usanças dos índios, de uma significação dura e ríspida, de hábitos selváticos e repelentes. É certo que dessa vida fragosa dos paulistas nos tempos primitivos origina-se a discriminação que desde remotas eras se fez da sua índole característica, mas também é certo que dos maiores não puderam derivar trato ameno, moralidade e costumes inculcados à sua raça, que os não pudessem na mesma linha dos selvagens.[83]

É perceptível a associação ao índio, indiscutível legado cultural ao caipira. Embora seja incontestável a influência indígena no modo de vida dos sertanejos

[83] J.J. Machado d'Oliveira, *Quadro da Província de São Paulo Até o Ano de 1822,* 1897, pp. 146-147 – Apud Candido, Antonio. São Paulo: 1982, p. 42.

paulistanos, o comportamento rude e desconfiado que também é encontrado nos silvícolas não ocorre meramente por herança cultural. Os "mamelucos" caipiras que vivem nas vilas apresentam-se mais sociáveis. O fim da expansão bandeirante produziu uma legião de desocupados, condição que deve ter prevalecido até meados do século XVIII, quando a lavoura canavieira chegou à região. Tal fato pode ter contribuído para o clima de desconfiança e os hábitos violentos. No entanto, argumenta Antonio Candido, a causa principal disto está na forma de economia e de povoação. Os ranchos achavam-se distantes e isolados, bem como os bairros, ambos baseados na agricultura de subsistência e itinerante (Candido, 1982, p. 42). Tomando o raciocínio de Antonio Candido, percebe-se que foi algo semelhante ao que aconteceu na América do Norte, nas chamadas "regiões de fronteira". O isolamento traz prejuízos à sociabilidade humana.

A cosmovisão indígena estava presente na forma do caipira conceber a vida e o seu universo. Auguste de Saint-Hilaire, em suas andanças pelo interior de São Paulo, comenta quanto a forma de pensamento indígena. Lembra que, quando em viagem para o Uruguai, testemunhou fato que narra com sobressalto: um único espanhol, em suas palavras, "sozinho, ignorante e sem inteligência", subjugou toda uma aldeia seu serviço. Conquanto reconheça certa "igualdade" entre os brancos e os índios, nota uma diferença marcante, especialmente na forma de algo como uma "imaturidade intelectual indígena, como se permanecessem no estágio infantil: "Como as crianças, eles têm inteligência e vivacidade e, como elas, são imprevidentes". Certamente, este estado infantil inclui também ingenuidade descuidada e inconsequente: "Se deixarmos uma criança sem guia e com certa soma em dinheiro numa cidade, ou mesmo num humilde povoado, ela em breve se verá roubada" (Saint-Hilaire, 1976, pp. 160, 161). Ao considerarmos suas palavras, não há como escapar da constatação que, em sua compreensão, os índios também são "culpados" de perder suas terras e serem explorados e escravizados. Continua seu arrazoado reconhecendo que a sociedade europeia é orientada para o futuro. Poderíamos dizer que os dias são considerados dentro de uma estrutura de silogismos e resultados. Um dia mais o outro tem que resultar alguma coisa diferente, algo que acrescente, o alcance de algum resultado. Segundo pensa, a sociedade ocidental "é inteiramente baseada na ideia do futuro, e ninguém poderá sobreviver nela se não levar em conta essa ideia".

Citando Jean-Jacques Ampère,[84] explicitamente concordando com sua conclusão, diferencia a disposição de pensamento e a atitude das tribos germânicas que conquistaram a Gália daquelas dos ameríndios encontrados no Brasil. Ao contrário daqueles que conquistaram, na opinião de Saint-Hilaire, estes dificilmente conseguirão retomar ou reaver o que perderam.

> Apesar das numerosas analogias, não me parece ... correto comparar as tribo germânicas que conquistaram a Gália com os selvagens do Novo Mundo, como fez Guizot. Esse selvagens serão passíveis de aperfeiçoamento? Até agora nada parece provar isso... Se os selvagens que se apossaram do Pará, em 1835, tomassem todo o Brasil, nada resultaria disso que se assemelhasse de longe à Idade Média europeia.[85]

Essa aparente apatia intelectual indígena está ligada diretamente à sua cosmovisão, à forma de responder às principais questões da existência.

A noção ameríndia[86] de adoração dos antepassados levava-os à contemplação do passado remoto. Já o passado recente, representado pelos mortos contemporâneos, precisava ser esquecido. Aparentemente, o passado que traziam à memória era aquele constituído dos mitos, longínquo e distante. Por mais que forçassem seus mitos ao presente, parece permanecer o abismo entre a vida real e o irreal imaginado. Sem os mortos recentes não há história. Como se tornou comum dizer: "um povo que não considera o seu passado, não tem futuro". O futuro que aprenderam a esperar era a contínua volta ao passado. Ao esquecer os seus mortos, consequentemente, não havia história a construir, apenas o vazio cultural, algo morto nos conceitos recebidos. Desconsiderando os que se foram, não há o registro dos seus feitos nem qualquer contribuição para as futuras gerações. Provavelmente, essa é a razão da inércia existencial, o conformismo quase autômato que parece caracterizar as sociedades ameríndias. Auguste de Saint-Hilaire conta que os índios que levou para a França mostravam enorme dificuldade em entender o conceito de amanhã:

> Os jovens guaranis que levei comigo para a França não conseguiam entender o que significava a palavra *amanhã*. "É preciso guardar isso

---

[84] Jean-Jacques Ampère, nascido em Lyon, na França, em 12 de agosto de 1800, Morreu em Paris em 27 de março de 1864. Filólogo, escritor e historiador francês, era o único filho do matemático e físico André-Marie Ampère.

[85] Jean-Jacques Ampère, *Hist. de la Littérature de la France avant le XIIe siècle,* I, APUD Saint-Hilaire, Auguste de. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 161.

[86] Segue, com acréscimos e modificações: ALMEIDA JR., Jair. *A Religião Contestada.* São Paulo: Fonte Editorial, 2011, pp. 99-101.

> para amanhã", diziam-lhes, e eles perguntavam: "Que quer dizer amanhã?" Quando lhes explicavam que o dia seguinte viria depois que eles dormissem, os dois retrucavam: "Ora, então há muitos amanhãs" (Saint-Hilaire, 1976, p. 161, nota).

Como expectativa futura, restava a habitação com os corajosos do passado longínquo no paraíso concebido em sua religiosidade, os ancestrais e os heróis mitológicos. Na fé indígena a morte pode ser descrita como um "rito" de passagem. Para o ameríndio, o futuro era um olhar para trás, para as mesmas normas de ancestrais distantes e o sentenciar contínuo dos parentes mortos ao esquecimento. Por isso, é possível que Baldus, citado por Schaden, esteja correto ao associar a vida sedentária da tribo ao culto aos mortos (Schaden, 1959, p. 107). A morte caracteriza aqueles que ficaram para trás. Aparentemente, o grande referencial deles estava naquilo que já aconteceu, tendendo à passividade e à falta de expectativa, e não naquilo a fazer, ou seja, o que estava por vir. Todavia, a esperança escatológica da ressurreição era o motor que movia o crente em José Maria entregar-se à morte pelo sucesso da causa. A atividade e a busca eram estimuladas, pois o futuro, estava, literalmente, à frente. Por certo, essa é a grande distinção do profetismo entre os Tupi: havia o novo e a esperança de melhora.

O sepultamento é visto como um rito de passagem. Não havendo mais nada a fazer pelo moribundo, constatada sua morte iminente, os parentes e amigos passavam a consolá-lo, em meio ao choro das mulheres. Assumiam o compromisso de providenciar-lhe um bom enterro, com colares e um bonito arco e flecha feitos que seriam providenciados pela mulher e filhos. Pode ser que a crença na imortalidade da alma não seja natural ao Kaingang, mas inserida pela catequese dos jesuítas no século XIX, por ocasião da chegada destes aos Campos de Guarapuava. Aparentemente, foi a partir daí que passaram a colocar ao pé do cadáver um facho acesso, cujo objetivo era iluminar o caminho da alma ao céu. As almas dos covardes, chamada vaecopri, habitarão o chão, se alimentando de minhocas e insetos. São muito temidas pelas mães, pois acreditam que frequentemente raptam a alma de recém-nascidos para lhes fazer companhia (Borba, 1908, pp. 7, 8, 34; Becker, 1999, p. 317, 318). Também criam que as almas dos covardes estavam fadadas a viver de minhocas e insetos. Mais do que um castigo pela falta de coragem, possivelmente ilustra o resultado daquele que não lutou pelo interesse coletivo, a existência de seu povo, e não defendeu o que queria. Seu destino, certamente, será a penúria. Não viverá do esforço do outro. Quando nos lembramos que, no ambiente

Contestado, os campesinos foram expulsos de suas terras, empurrados mata a dentro, o mesmo pode ser visto. Mais do que as privações causadas pelo exílio na selva, havia, ainda, o sentimento de profunda frustração e derrota, por ter abandonado pacificamente aquilo que criam lhes pertencer. Se havia alguma reminiscência do pensamento ameríndio do destino do covarde, o que é possível não só pela presença deles na região, mas, especialmente, devido ao cruzamento das raças, seria o equivalente a viverem literalmente o "inferno" na terra. Aparentemente, a negação do fracasso material e a "virada de mesa", saindo da posição de malditos para assumirem o status de benditos, foi viabilizada pelo desenvolvimento da esperança Contestada, a crença no monge que lhes devolveria a dignidade material e espiritual. Se a apatia significaria ostracismo, por outro lado, a luta e a defesa dos interesses coletivos traria o paraíso e o suprimento abundante, lugar de exuberância e grande fartura.

## V. DUAS EXPERIÊNCIAS INTERCULTURAIS

Como citamos no início deste capítulo, Sorocaba é do catolicismo e do Protestantismo. Essa cidade do interior paulista, fortemente católica, está ligada também a um importante personagem do protestantismo brasileiro: o ex-padre José Manoel da Conceição, o primeiro pastor protestante brasileiro. Outro personagem de vulto no panorama religioso brasileiro morou em Sorocaba por algum tempo, na montanha em cuja base funcionava a fundição em Ipanema. Seu nome: João Maria de Agostini, o primeiro dos chamados "monges" da Guerra do Contestado. É virtualmente impossível que não tenham se encontrado em Ipanema, pois José Manoel da Conceição, ainda em sua carreira para assumir o sacerdócio católico, havia acabado de se mudar para o centro de Sorocaba quando João Maria de Agostini se registra na cidade. Sabe-se que visitava constantemente seus amigos luteranos que moravam no entorno da fundição, os operários alemães que trabalhavam lá. De igual forma, há notícia segura que o "monge" descia a montanha para frequentar a capela da fundição, exatamente onde José Manoel da Conceição havia servido como subdiácono. Destarte, em Ipanema havia o italiano João Maria de Agostini, o filho de português José Manoel da Conceição, os alemães, alguns outros europeus, os caipiras, os ameríndios e os escravos africanos que também serviam à fábrica. A convivência dessas várias culturas foi viabilizada por uma interculturalidade essencial ao brasileiro. A *trans*-formação do Brasil legou à sociedade brasileira cultura aberta, que não quer dizer indefinida, mas pronta a receber.

## V.1 Dois "Ilustres" Moradores de Ipanema[87]

Embora seja personagem tão central na gênese da Igreja Presbiteriana do Brasil, e assim, à própria inserção do protestantismo brasileiro, a vida de José Manoel da Conceição tem sido pouco explorada. Parcos são os estudos e artigos a seu respeito. De igual forma, não se ouve falar, com frequência, de dissertações e teses que o tenham como tema. A solidão buscada pelo primeiro pastor brasileiro em seu ministério itinerante parece também incluir a pesquisa a seu respeito. Esse aparente ostracismo acadêmico pode ser decorrente de certa "canonização" da sua história, tomando escritos pioneiros e clássicos que a narram, como se fosse a última palavra (e, praticamente, a primeira?) sobre o assunto. Os excelentes trabalhos biográficos de Boanerges Ribeiro quanto à matéria: "O Padre Protestante" e "José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica" talvez tenham causado alguma acomodação, ou mesmo, receio aos pesquisadores de ir além do caminho desbravado pelo pioneiro escritor, quiçá, percorrer novo percurso, inibidos sob a sombra projetada pela monumental e competente pesquisa. Se, por um lado, a "canonização" de clássicos pode ser fator desmotivador para o estudo, por outro, a "totemização" do personagem onera a investigação. Quando o agente histórico é ícone, como é o caso de José Manoel no protestantismo, tende a se tornar "mito". Em outras palavras, constrói-se uma aura exageradamente "positiva" ou "correta" ao redor de sua pessoa, que impede que erros, mesmo associações ou influências pouco ortodoxas ou díspares, sejam sequer nomeados, vistos quase como "blasfêmia histórica". Por certo, em tempos pós-modernos, a ênfase no "novo" e a tendência de reescrever (modelar?) a história são riscos que devem ser considerados. Embora acreditemos que não seja, ainda, o caso de "desmitologizar" o Padre Protestante, assumimos o compromisso de estudá-lo, um risco calculado e deliberado de arranhar qualquer verniz, aplicado por alguém, em sua "imagem". Devemos considerar que, religiosamente falando, ao valorarmos exageradamente a "grandeza" de alguém, diminuímos os méritos divinos. Somente quando a "ferramenta" é reconhecida como imperfeita e tratada na fraqueza e nas falhas de sua humanidade é que a habilidade do "Construtor" será destacada e apreciada, sua glória reconhecida.

---

[87] Este tópico segue, com várias alterações e acréscimos, o artigo de minha autoria: "José Manoel da Conceição e João Maria de Agostini: Duas Faces na Religiosidade Popular", in: *Ciências da Religião – Revista História e Sociedade* v. 9, n. 2, 2011, pp. 100-131.

A grande questão que é levantada aqui trata da possível interação entre José Manoel e João Maria no Bairro de Ipanema, na Sorocaba oitocentista. Se houve ou não tal encontro (nossa opinião, como será visto, é que teria sido praticamente impossível não ter acontecido), ambos viveram o mesmo ambiente cultural, ambos se encaixaram no modo de ser caipira do interior paulista do século XIX. João Maria se tornou conhecido como o primeiro "monge" do Contestado, personagem que, a exemplo do Padre Cícero no Nordeste, tornou-se "santo" na consciência religiosa do catolicismo popular de boa parte dos habitantes dos estados sulistas. É nossa opinião que pode ter havido uma "troca de influências" entre os dois atores tão importantes na história da religiosidade brasileira, o que explicaria o modelo peculiar de evangelismo adotado por José Manoel em seu ministério, o exato método praticado pelos anacoretas do catolicismo rústico visto nos sertões da nação, do qual o "monge" foi um dos seus mais destacados representantes. Indiscutivelmente, a cultura caipira de São Paulo contribuiu fortemente para isso.

### V.1.1 José Manoel da Conceição

Foi na "Mesopotâmia Paulista", a cidade de São Paulo, onde José Manoel da Conceição deu o seu primeiro brado, logo ao sair da madre. Nasceu, em plena gestação do Império Brasileiro, em 11 de março de 1822. Aparentemente, a vocação para a "independência" estava em seu sangue, o que é perceptível não apenas no que diz respeito ao seu primeiro chamado ao sacerdócio católico, mas, de certa forma, também quanto à prática de sua ordenação protestante posterior. Haveria de empunhar uma "Bíblia protestante" em riste, declarar sua independência do catolicismo, algo que começou às margens do ribeiro de Ipanema, junto à comunidade protestante. Tal seria sua única arma nas batalhas religiosas que travaria como apóstolo do protestantismo. Era filho de Manoel da Costa Santos, português, e Cândida Flora de Oliveira Mascarenhas, carioca, neta de açorianos. Tendo como padrinho seu tio-avô e padre José Francisco de Mendonça, tornou-se seu "filho" depois do falecimento de sua mãe e as novas núpcias de seu pai. (Matos, 2004, p. 297). Foi essa a família que conheceu como "sua", pois foi muito cedo assumido pelo padrinho. Isso podemos perceber através de seu próprio testemunho: "O padre José Francisco de Mendonça, irmão de meu avô Manuel Francisco de Mendonça, criou-me e educou-me" (Ribeiro, 1995, pp. 7-9). Assim, José Manoel cresceu em Sorocaba, interior de São Paulo, local da primeira "aparição" daquele que seria conhecido como o "Seu" João Maria, primeiro "monge" do Contestado.

É curioso que, mesmo após renunciar ao romanismo, José Manoel não atribuía à crença de sua família peso majoritário de heresia, mas a reconhecia como "evangelho". Parece que percebia na religião praticada por "seus pais" um misto de tradições católicas com princípios evangélicos, todavia, sendo estes os prevalentes. O mesmo se viu quanto à sua compreensão da fé popular exercida pelo caipira. Boanerges Ribeiro dá uma mostra do catolicismo praticado na época, transcrevendo um extrato do testamento de um padre, onde aparece a invocação a Maria como Mãe Santíssima, advogada dos pecadores, São José, Anjo da guarda, e, ainda, Espíritos Bem-aventurados (Ribeiro, 1995, p. 11). É digno de nota que, após sua conversão ao protestantismo, reconheça como "evangelho" crença que conserve, ainda, tantos elementos da doutrina romana. Veremos no devido momento, que tal "fé" não diferia basicamente daquilo que cria o primeiro monge do Contestado, João Maria de Agostini.

Intelectualmente, tudo indica, José Manoel foi nutrido com o jansenismo, o que explica suas tendências protestantes posteriores. Aos 12 anos estudou na classe de primeiras letras do padre Jacinto Heliodoro de Vasconcelos, em Sorocaba, onde se utilizava o Catecismo do bispo Colbert, de Montpellier, obra vetada pelo vaticano por ser seu autor jansenista (Hack, 2001, p. 68). Embora José Manoel, em plena adolescência, certamente tenha estudado o Catecismo de Meninos, nível próprio para a sua idade, e não o Catecismo de Adultos (no qual se via a base para a sentença católica), é provável que, arguto e atento, respirasse os ares do ambiente onde se encontrava, inalação que se daria mesmo que inconscientemente. Possivelmente, José Manoel tenha sido profundamente marcado pela ideia da penitência, prática que se destaca no catecismo que estudou. Enfatiza que é por ela que o pecador dá satisfação a Deus pelos seus pecados, após a confissão auricular. A fórmula de confissão (*Confiteor*) do catecismo intensifica o peso de culpa das faltas cometidas, ainda que distribuído nos "ombros" de vários "confessores divinos". Destarte: "Eu pecador, me confesso a Deus Todo Poderoso, e à Bem aventurada e sempre virgem Maria, e ao Bem aventurado S. Miguel Arcanjo, ao Bem aventurado S. João Batista, e aos santos apóstolos S. Pedro e S. Paulo, a todos os Santos e a vós, irmãos, que pequei muitas vezes por pensamentos, palavras e obras por minha culpa, minha grande culpa" (Ribeiro, 1995, p. 14). Boanerges Ribeiro argumenta que a "confissão do *Cathecismo* dispensa sacerdote; apega-se a toda a corte celeste e, ainda, aos 'irmãos' mas a aplicação da expiação de Cristo no Calvário não dispensa a penitência 'em toda a nossa vida'" (Ribeiro, 1995, p. 14). Depois de concluir as primeiras letras, estudar latim e ler

obras clássicas, já com dezoito anos, começa a ler a Bíblia. Logo de início, encontra incongruência entre sua Sagrada leitura e a doutrina católica. Percebe a inconsistência do celibato imposto aos padres com a ordem da procriação, dada pelo Criador ao primeiro casal no livro de Gênesis (Ribeiro, 1995, p. 17). Em suas próprias palavras:

> O pouco que podia ler da Bíblia nunca deixou de tocar-me; do tesouro das preciosidades adquiridas nessa leitura tirava o material do que carecia para falar, para pensar e mesmo para obrar.
>
> Não tardei a achar-me em contradição com muitas doutrinas e práticas da Igreja Romana, e isto minhas prédicas não podiam deixar de revelar, tanto que me haviam procurado o epíteto de protestante (Mendonça, 1867, pp. 3, 4).

Para concretizar seu desejo quanto ao sacerdócio católico, José Manoel deixa Sorocaba e vai estudar em São Paulo, o que se deu, provavelmente, entre 1840 e 1842. Foi em 30 de abril deste ano que, aprovado nos exames episcopais, é tonsurado e recebe a ordem de subdiácono. O não-conformismo de José Manoel mostrou-se também político, quando engrossou as fileiras dos adeptos da Revolta Liberal que eclodiu em Sorocaba, em 17 de maio de 1842. Seguindo o exemplo de seu tio-avô, assinou a *Acta* da revolta (Ribeiro, 1995, pp. 20, 21). José Manoel vai exercer suas atividades religiosas em Ipanema. Quando lá chegou, havia na localidade escravos e operários alemães, obviamente luteranos, chefiados por um inglês de nome Godwin, onde também pôde travar amizade com um dinamarquês, que carregava o antropônimo Langaard (Ferreira, 1992, pp. 44, 45). Boanerges Ribeiro nos informa que eram vinte e sete famílias de alemães, acrescidas das do inglês e da do dinamarquês (talvez alemão). Notemos o que ele mesmo diz:

> Eu ai com frequência a uma fundição de ferro em Ipanema (em Sorocaba, na minha região) onde visitava a família de Godwin cujo pai, Mr. Godwin, era superintendente da casa de máquinas. Eu me comovia profundamente ao observar o completo silêncio que lá reinava aos domingos. Era uma família inglesa. Mais tarde, quando eu fui admitido na comunidade eu vi a totalidade das famílias a ler a Bíblia e livros devocionais. Mais tarde, eu visitei quase todas as famílias alemãs e em todas eu encontrei o mesmo quadro de devoção e religião. Comecei a pensar: quem sabe se estes estrangeiros tem tanta religião como nós, os brasileiros? Seria a religião deles igual à nossa? Ainda, quem sabe se eles são mais religiosos que nós porque são mais civilizados do que nós? (Jornal "O Puritano", 14 de junho de 1900, pág. 1 – Apud Hahn, 1989, p. 189).

É notável como o contato com os estrangeiros causou profundo impacto no religioso católico, especialmente a dedicação que tinham na devoção diária, a ponto de considerar se a religiosidade deles era a mesma praticada no Brasil. Carl Joseph Hahn fala da grande amizade, apego e, até mesmo, sentimento de dívida de José Manoel para com o dinamarquês ou alemão Dr. Teodoro Langaard. Responsável pela prática da medicina em Ipanema, o subdiácono estudou alemão com ele, bem como história e geografia. Foi também com ele que José Manoel teve acesso ao conhecimento elementar de medicina, tornando-se uma espécie de "enfermeiro", capaz de dar atendimento básico a enfermos, depois, em suas jornadas como missionário protestante. Foi assim que teve acesso à literatura alemã sobre artes e medicina. Autodidata, a habilidade de ler alemão capacitou-lhe a desenvolver-se e atualizar-se com as mais recentes publicações médicas (Hahn, 1989, pp. 189, 190). Dessa forma, quando já missionário presbiteriano, José Manoel era homem extremamente culto. Vicente Themudo Lessa fala do seu conhecimento nos seguintes termos:

> José Manoel da Conceição era dotado de bastante preparo, sendo versado em matemáticas e em sciencias physicas e naturaes. Tinha bom conhecimento do vernáculo e ainda de francez, inglez, latim e alemão. Quando vigário de Ubatuba, traduziu, em 1856, uma História Sagrada, do alemão, que foi editada pela Casa Laemmert e teve muita circulação (Lessa, 1935, p. 67).

Boanerges Ribeiro observa que a atitude de José Manoel foi contrária àquilo que aprendera, uma vez que o catecismo que estudara chamava os protestantes de hereges, destinados ao inferno. Curiosa e paradoxalmente, embora os execrasse, ao mesmo tempo, o catecismo se ligava aos protestantes, por terem as mesmas raízes agostinianas. Foi apenas em 1843, depois da Revolta Liberal, que as ordenações se reiniciaram na região de Sorocaba. No entanto, José Manoel continuaria no "estaleiro", sob a alegação de que, contra ele, corria processo eclesiástico por ter participado da insurreição. Não era só isso: já lhe pesava, também, a acusação de confraternizar com os hereges estrangeiros (Ribeiro, 1995, pp. 23, 24). O subdiácono desenvolveu certa simpatia pelos protestantes, fruto do impacto da religiosidade deles aliada à possível favorecimento ocasionado por suas prováveis influências jansenistas. É provável que tal já tenha se iniciado ainda em sua adolescência. Vicente Themudo Lessa alude à simpatia de José Manoel pelo protestantismo, como uma "fascinação de que se sentiu possuido ainda na adolescencia em Ipanema e Sorocaba, na convivencia com protestantes extrangeiros" (Lessa, 1935, p.

19). É notável aqui a vivência da interculturalidade instigando a hibridação em Conceição.

Finalmente, em 29 de setembro de 1844, José Manoel é ordenado diácono, e retorna a Sorocaba, onde batizou os filhos da família híbrida evangélico-católica de seu grande amigo, o dinamarquês Langaard. Em 29 de junho de 1845, com 23 anos, é ordenado presbítero e logo transferido para Limeira. Embora todos os padres signatários da Revolta Liberal tenham sido anistiados, o documento do perdão tornou-se também a memória do delito. Destarte, premia a necessidade de uma transferência, o que veio imediatamente, mais para o interior, para a cidade de Limeira (Ribeiro, 1995, p. 24).

Todavia, a itinerância que foi tão marcante em seus tempos de missionário presbiteriano, de certa, o alcançou ainda quando "estacionado" em paróquias nos tempos de catolicismo. Émile Léonard conta que José Manoel foi seguidamente transferido, dez vezes, em seu período de quinze anos como padre: "Os bispos protegiam, assim, seus fiéis, contra uma influência que, sendo exercida durante muito tempo, pensavam, tornar-se-ia nociva; mas, como se afirmou, 'sem que o percebessem, traçavam o itinerário da Reforma na sua diocese'". O citado historiador explica que esta atitude contrária a Conceição, mostrava-lhe claramente a impossibilidade de uma "reforma" na igreja brasileira. Todavia, no que dizia respeito à realidade local de suas paróquias, centrava suas atividades na exposição e ensino das Escrituras (Léonard, 1981, p. 57).

O não conformismo de José Manoel quanto à religião majoritária do Brasil foi assumindo contornos de ruptura, decepcionado com seu sacerdócio católico e as perseguições que sofria por "seu protestantismo". Em sua memória estavam os agradáveis momentos passados com os protestantes de Ipanema. Fazendo uma avaliação de si mesmo, confessa:

> Eu estava destinado ao sacerdócio, mas a leitura da Bíblia e os meus contatos com os protestantes tornaram-me um mau candidato e depois um pobre, muito pobre padre católico romano. Todos os outros padres, exceto o Bispo, chamavam-me de Padre Protestante (O Puritano, 21 de junho de 1900, Ano II, nº 55. Continuação da reimpressão do livrinho de conceição. "Profissão de Fé Protestante", pág. 2 – Apud Hahn, 1989, p. 190).

Émile Léonard nos informa que não foram poucas as crises vocacionais devido ao não conformismo de José Manoel, o que fez com que se juntasse ao seu epíteto "padre protestante" a alcunha de "padre louco" (Léonard, 1981, p. 57). Sua batina se mostrava cada vez mais "rota", revelando sob ela uma vestimenta simples, de alguém que quer "ir para a roça", caminho do sertão. A itinerância pelo interior parece que começava a pulsar em suas veias, uma espécie de chamado a sussurrar em seus ouvidos. O catolicismo agonizava em suas veias. Cerca de um mês depois de receber a visita de Alexander Blackford em novembro de 1863, "pendura a batina". Resume sua carreira católica da seguinte forma: "Em 1844 fui ordenado diacono pelo finado bispo D. Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade, e por dezoito anos parochiei nas igrejas de Agua Choca, Piracicaba, Santa Barbara, Taubaté, Sorocaba, Limeira, Ubatuba e Brotas" (Conceição, 1867, p. 3). Sua amizade com o seu visitante presbiteriano se fortaleceu, atraindo-o à cidade de São Paulo a fim de estudar a Bíblia, para finalmente, render-se ao batismo protestante. Em 28 de setembro de 1864 entrega sua carta renúncia ao bispo, e em 29 de dezembro de 1866 é emitida sua excomunhão (Hack, 2001, pp. 71 - 74).

Como pastor e missionário presbiteriano, José Manoel realizou seu ministério de evangelização pelas províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. O fato das ferrovias serem quase inexistentes naquela época, impunha-lhe a necessidade de transitar centenas de léguas a pé ou a cavalo. Blackford, missionário que fez o primeiro contato com Conceição, bem como, aquele que o convidou a passar definitivamente para os arraiais presbiterianos, relata as dificuldades, por exemplo, da viagem a Brotas: "Era uma jornada aborrecida e dificultosa, a cavalo, sobre estradas escabrosas e algumas vezes entre o charco e o lodo" (Lessa, 1935, p. 40). Vicente Themudo Lessa conta que, naquele tempo, o "campo era o mundo". Em quase nenhum distrito havia pessoas convertidas ao evangelho, o que impunha ao missionário um trabalho a partir do "zero". O referido autor explica que: "O evangelista tinha, as vezes, a vida em perigo e ia de logar em logar semeando a palavra de Deus. O rev. Blackford assim expõe o methodo: 'O modo de trabalho era ir de vizinhança em vizinhança, e de casa em casa, pregando, lendo e expondo a Bíblia'". Curiosamente, esse foi a estratégia de José Manoel mesmo antes de assumir seu papel como missionário protestante: "Tinha percorrido a minha provincia de uma extremidade a outra, literalmente, parochiando e pregando" (Lessa, 1935, pp. 40, 41). Em Sorocaba, terra de bandeirantes, José Manoel da Conceição se torna itinerante pregador do protestantismo, algo inédito como método nessa vertente religiosa.

Os caminhos de José Manoel e João Maria quase se cruzam novamente, agora, em terras estadunidenses. Sabe-se que o italiano desembarcou em Nova York no final de 1861, quando rumava para as terras gélidas do Canadá (Karsburg, 2012, p. 430 – nota). Alguns anos depois, no dia 3 de agosto de 1867, embarcou José Manoel para a mesma cidade, tendo chegado lá aos 12 de setembro do mesmo ano. O motivo de sua ida foi cuidar de sua saúde, que já se mostrava precária (Lessa, 1935, p. 55).

Muito interessante é a existência da crença de "milagreiro" quanto a José Manoel da Conceição. Segundo Silas Luiz de Souza, ele foi considerado "taumaturgo":

> Um de seus biógrafos escreve que o pastor "ensinava, pregava e curava". Há um comentário que o pastor se retirava às escondidas para fugir do assédio e registro de pelo menos um abaixo-assinado pelo seu retorno a determinado lugar, pois "entre o povo começava a correr de boca em boca a narrativa de milagres feitos por ele; já adquiriu fama de santo milagreiro". De fato, o evangelista itinerante também curou pessoas (Souza, 2011, p. 74).

Nisto, como bem reconhece o autor, há traços de messianidade em José Manoel da Conceição. No entanto, assim como João Maria, não que procurasse tal "fama", mas era quase uma consequência natural na vida de um religioso que se dedicasse ao povo naquela época, característica da crença popular. Tal tendência permanece em nossos dias, mesmo nas cidades, neste caso, especialmente no chamado movimento neopentecostal (Almeida Jr., 2008, p. 148ss).

### V.1.2 João Maria de Agostini

Oswaldo Cabral descreve o João Maria I da seguinte forma: "Houve um anacoreta de cabelos longos e grisalhos, a barba longa e o olhar manso, que desejava a solidão e o isolamento, a quietude e as durezas da vida contemplativa, as horas longas passadas em orações e em êxtases, tal como o haviam feito muitos outros que fugiram ao convívio dos homens para se aproximarem de Deus" (Cabral, 1979, p. 107).

Eis a lenda de João Maria:

> Segundo antiga lenda, o profeta vinha da Galiléia. Seu nome hebraico era Joannah Jeshona. Aos 20 anos teria raptado Aischa, uma jovem e linda mulçumana com quem se casou. Logo em seguida teve de ir combater como soldado em Alexandria, contra o Exército expedicionário francês, onde foi feito prisioneiro. Ao ser repatriado

> recebeu a infeliz notícia que sua formosa esposa que tanto amara, havia falecido. Estava Joannah com 33 anos. Sumamente amargurado, resolveu empunhar o bastão de peregrino, com a promessa de percorrer o mundo mais de 77 anos... (é mais provável, até os 77 anos), por uma revelação que tivera (Felippe, 1995, p. 19).

Daqui, facilmente podemos reconhecer alguns elementos da imaginação religiosa dos sertanejos posteriores. De início, destaca-se a forte influência do cristianismo, mormente o catolicismo que conheciam: o profeta vem da Galileia, uma clara sobreposição do Messias anunciado nas Escrituras Cristãs. Além disso, seu segundo nome "Jeshona" e os 33 anos como o início das suas peregrinações (idade da morte de Jesus), são alusões ao Cristo Bíblico. Fica implícita sua origem israelita, pelo nome que lhe é dado. Em seguida, há um romance que parece ter sido composto com elementos da História de Carlos Magno e os Doze Pares de França, tais como uma linda jovem mulçumana, exército francês e a guerra. Há, por fim, uma evidência do catolicismo, ao assumir uma promessa, algo típico da religião romana. A vida de João Maria é descrita como a de um andarilho. Os relatos a seu respeito se iniciam pouco depois da Guerra do Paraguai.

Afirma-se que perambulou por vasta região, que vai desde o interior do Rio Grande até o sul de Mato Grosso do Sul, de forma especial a região de campos e das florestas de araucárias, onde nascem os afluentes do Iguaçu e do Uruguai. Eram comuns os relatos de pessoas que testemunharam uma "aparição" do monge, surgindo, repentinamente e sem aviso prévio, pelo meio de algumas ramagens ou em uma picada, longa barba grisalha e servindo-se de um bordão. Como já vimos, "monge" é o equivalente sulista do "beato" nordestino. O comportamento de João Maria obedecia a certo padrão, coisa típica da religiosidade: não aceitava pouso nas casas, antes, procurava acolhida sob as copas de árvores, geralmente próximo a uma corrente de águas, onde armava sua tenda e acendia a fogueira, esta indispensável para o chimarrão. Foi notado primeiramente em Sorocaba, tido como um eremita, habitante de uma caverna local. Foi descrito como alguém simples, piedoso e de vida extremamente regrada. Quando a noite caía e calava os labores humanos, suas rezas e cantoria alcançavam considerável distância, provocando reações dissonantes entre os moradores locais. Alguns o consideravam louco. Outros, um religioso autêntico. O personagem João Maria foi costumeiramente acusado de insanidade e o maior responsável pela carnificina resultante da Guerra do Contestado. Tal concepção pejorativa contrasta com a ideia do sertanejo

catarinense, em toda a sua simplicidade, signo das suas esperanças e ícone de sua fé. Definitivamente, este personagem tão controvertido na História foi definitivamente canonizado no imaginário rústico (Vinhas de Queiroz, 1981, p. 107).

Todavia, deve-se esclarecer que este "monge", ou, simplesmente, São João Maria, foi, na verdade, produto da vida de dois homens. Este, sem dúvida, é o caso mais literal de dupla personalidade. O homem que deu nome ao personagem se chamava João Maria de Agostini (ou "Agostinho"). Sabe-se que nasceu em 1801, em Piemonte. Os acontecimentos relativos ao período que antecedeu sua vinda ao Brasil são um tanto obscuros. Contudo, estudos recentes de Alexandre de Oliveira Karsburg resgatou valiosas informações sobre este personagem fascinante, que não apenas perambulou pelo Brasil, mas alcançou a América do Norte, tendo morrido nos Estados Unidos em 1869. Sua trajetória tem como ponto de partida a Itália, de onde deslocou-se até Nantes, na França Dali partiu, em 1838 para a Venezuela. De lá, viajou até o Peru no ano seguinte, permanecendo até 1843. Então, inicia viagem "transamazônica", passando por Tabatinga (AM) ainda no mesmo ano, chegando a Belém do Pará em 1844. No entanto, estando apenas de passagem, logo embarca para o Rio de Janeiro, onde habita na Pedra da Gávea entre os meses de agosto e dezembro. Depois vai para Santos, e de lá, sobe para Sorocaba (Karsburg, 2012, p. 24). Karsburg nos informa que:

> O italiano chegou ao Rio de Janeiro, pelo Vapor *Imperatriz*, vindo da Província do Pará, em 18 de agosto de 1844. Cf. "Movimento do Porto", jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 19 de agosto de 1844, n. 6694, p. 8. A sua saída se deu no dia 15 de dezembro de 1844, pelo Vapor *Paquete do Sul* até Santos. Cf. "Movimento do Porto", jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 16 de dezembro de 1844, n. 6795, p. 4. Os jornais estão na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos. A viagem até Santos durava, em média, trinta e duas horas, o que lhe deu tempo suficiente para se dirigir até Sorocaba e se fazer registrar em 24 de dezembro de 1844 no Livro de Estrangeiros da cidade (Karsburg, 2012, p. 24 – nota).

Assim, em 24 de dezembro de 1844, João Maria de Agostini apresentou seus documentos na Câmara Municipal de Sorocaba, Província de São Paulo. Era véspera de Natal. Estava para nascer um "messias" italiano no Brasil. Afirmou ser solteiro e ter como profissão "solitário eremita", residente e domiciliado nas matas das cercanias do município, especificando o morro da Fábrica Ipanema. No seu registro, Procópio Luis Leitão Freire descreveu o monge como tendo estatura baixa, cútis clara, grisalho, olhos castanhos, tendo a boca e o nariz regulares. Sua barba era cerrada e tinha rosto comprido.

Apresentava um “defeito” físico que o identificava: era aleijado de três dedos na mão esquerda (Vinhas de Queiroz, 1981, pp. 108, 109).

Em todo tempo que João Maria permaneceu em Ipanema mostrou-se homem piedoso, simples e de comportamento austero. Sua via é descrita como rigorosamente sóbria e severa. Buscava na solidão de seu abrigo voltar mente e coração a Deus, a quem elevava sua voz em cânticos e rezas. Embora não descia com frequência ao povoado, não perdia oportunidade de comparecer à Missa, momento no qual lhe franqueavam a palavra. Nunca foi acusado de heresia, de ter proclamado qualquer ensinamento contrário ao catolicismo estabelecido, ou de ser cismático. Oswaldo Cabral nos informa que o monge frequentava a capela de Ipanema (Cabral, 1979, p. 111), exato lugar em que estava José Manoel, ainda no início de sua carreira católica, tonsurado subdiácono. O modelo de vida do primeiro João Maria estabeleceu certo padrão, que foi imitado, em parte, pelo João Maria II e por José Maria, este, o terceiro e último dos monges do Contestado.

A vida simples dos monges caracterizava sua atividade como doação, mais do que troca. Fernando Santos Granero, tratando a respeito do sistema político Amuesha, povo da América Andina, reconhece que o fato dos sacerdotes não receberem benefícios como retribuição dos seus serviços, colocava-os em vantagem sobre os seus liderados. Estes se sentiam sempre em débito para com aqueles. O poder moral exercido pelos sacerdotes, segundo o autor, é muito mais eficiente do que o poder coercitivo exercido em outras sociedades. Um dos mais flagrantes exemplos naquela comunidade era a negação da poligamia para os sacerdotes. Aparentemente, o prazer sensual era tido como elemento contrário ao sagrado ou sobrenatural. Destarte, conclui que, possivelmente, representava alguma troca, o prazer sensual pelo prazer de ser obedecido, praticamente, venerado (Granero, 1993, p. 222). No Contestado percebemos algo semelhante. Os três monges são apresentados como sexualmente abstêmios. Mesmo José Maria, o derradeiro e mais belicoso monge, que parece ter querido se casar e viveu maritalmente por algum tempo, desfrutava da mesma condição de “santo”, não envolvido com os prazeres carnais. Percebemos que, enquanto José Maria era vivo, o poder exercido sobre a comunidade dos rebeldes era moral. O respeito a ele era devido pelos seus seguidores. Após sua morte, os que o sucederam não eram considerados santos doadores, não estabelecendo dívida do povo para com eles. Destarte, o poder deixou de ser prestigioso e passou a ser coercitivo, chegando a excessos, à medida que o movimento se aproximava de seu final.

É possível reconhecer ênfases na vida dos três monges, que não apenas os distinguem, mas nos ajudam a compreender o processo belicista que levou à eclosão da Guerra do Contestado. Em João Maria I, realça-se a influência do catolicismo tradicional. Por ter nascido na Itália, apresentava religiosidade marcadamente tridentina. Aparentemente, era exemplo de algum tipo de modelo excêntrico do catolicismo ortodoxo. É sabido que tentou viver como monge cenobita, trapista ou cartuxo, mas sua vocação não consistia em ficar enclausurado dentro de paredes ou muralhas. Os limites de sua devoção eram o mundo. Assim, nas palavra de João Maria, decidiu fazer "votos de viver conforme a regra de santo Antão Abade" para viver nos "mais terríveis desertos do mundo servindo a Deus do melhor modo que pudesse". Conseguiu a aprovação do bispo e dos prelados. Apenas o Papa tinha poderes para desobriga-lo do cumprimento dos votos que assumiu (Karsburg, 2012, p. 403). Sem sombra de dúvidas, Agostini os cumpriu cabalmente, até a morte. João Maria de Agostini tornou-se assim devoto de Santo Antão, "pai" do monasticismo, habitante dos desertos do Egito, bastante popular na Europa, especialmente no folclore e nas benzeduras, todavia, quase desconhecido no Brasil. Curiosamente foi retratado segurando uma Bíblia, o que o aproxima, de certa forma, da ênfase vivida por José Manoel da Conceição.

Frequentava com alguma regularidade a missa celebrada na Capela de Ipanema, costumando dirigir a palavra aos presentes ao término do trabalho oficial. Não pretendia a criação de alguma seita. Não era cismático ou herético, o que comprovam franquearem-lhe a prédica, o acesso à capela da fábrica e as rezas que fazia ali pelo Padre Antônio Dias de Arruda. Sua fé era autenticamente católica, ortodoxa, o que explica o porquê de nunca receber qualquer censura eclesiástica. Ainda em Sorocaba, constatamos seu hábito de "plantar" cruzes, como foi, possivelmente, o caso da que existiu entre Araçoiaba da Serra e Tatuí, à margem da estrada. Mais notável foram as 14 cruzes fincadas na encruzilhada próxima a Sorocaba. Segundo se conta, foi erigida pelo solitário morador de Pedra Santa, auxiliado por alguns sitiantes.

Em meados de 1845 já se encontrava em Buenos Aires, donde saiu em abril de 1846 e chegou ao Rio Grande do Sul, de barco, na região de São Borja, um dos antigos Sete Povos das Missões. Então:

> Era a primeira vez que pisava o território sul-rio-grandense. Mostrou seus passaportes às autoridades de fronteira, deixou São Borja e atravessou a região das antigas Missões Jesuíticas, passando, na sequência, por Santa Maria, Rio Pardo até alcançar Porto Alegre onde

> conseguiu autorização do vigário geral para pregar. Voltou ao interior, cruzando por Rio Pardo onde foi surrado por Andrade Neves após sermão na igreja do Senhor dos Passos; instalou-se no Botucaraí e, logo a seguir, no Cerro do Campestre, onde ficou cerca de onze meses vivendo como eremita, pregador e boticário/curandeiro, entre 1846 e 1847 (Karsburg, 2012, p. 336).

Ali, em um morro, estabeleceu uma pequena capela, realizando, diariamente, serviços religiosos, nos quais se dizia inspirado por Deus. Ao longo da encosta plantou cruzes que conduziam ao topo, onde descansava a ermida idealizada, dedicada a Santo Antão, no interior da qual residia a imagem que foi buscar nas ruínas das Missões. Como Santo eremita, Santo Antão exerceu papel importante na formatação da fé e das crenças de João Maria de Agostini. Segundo Oswaldo Cabral, teria sido o contato ocasional do monge com um ídolo de seu santo devoto que teria lhe despertado o desejo de edificar-lhe e consagrar-lhe ermida. Conseguiu autorização do presidente da Província do Rio Grande do Sul, General Soares de Andreia, para resgatar uma imagem abandonada nas ruínas das Sete Missões e, assim, edificou lugar para sua devoção no Campestre, região de Santa Maria/RS. Já vimos que o conhecimento que possuía sobre a vida do personagem monástico não foi recebido em terras brasileiras. Era sua bagagem intelectual e religiosa de quando desembarcou em nosso país (Cabral, 1979, pp. 112, 125, 127, 128).

Ao se fixar em Santa Maria, talvez a associação a "Maria" não seja ocasional. O monge, que tem em seu nome o antropônimo da própria "mãe de Deus", decide fixar residência em cidade que destaca a peculiaridade de sua vocação maternal: "Santa Maria". Não é possível determinar se isso foi consciente. Contudo, mesmo que inconscientemente, parece que tal fator influenciava o seu "destino messiânico". Essa suposição ganha ainda mais força quando nos lembramos de que dizia estar em missão sagrada, cumprindo uma promessa feita à Santa Mãe de Deus. Haveria de servir-lhe de "filho"? Digno de nota é que João Maria de Agostini não procurou a popularidade, embora, devido às suas práticas piedosas e "miraculosas", esta a perseguisse (Vinhas de Queiroz, 1981, p. 51; Cabral, 1979, pp. 113, 114, 118).

Nesse "lugar espiritual" havia uma fonte de águas cristalinas, às quais se atribuíam poderes curativos, uma espécie de catolicismo ortodoxo em versão rural. Sua conduta irrepreensível, aliada à prática do bem e aos milagres que lhe foram impingidos, renderam-lhe a alcunha de "santo". Ao ser divulgada sua fama, passou a atrair devotos e

peregrinos. Afluíam oriundos não apenas de Santa Catarina, Paraná e São Paulo, mas também argentinos e uruguaios. A partir daí, o eremita dá lugar ao líder religioso. O isolamento foi abandonado em detrimento de uma vocação messiânica. Contudo, continua a pregar em linha com o catolicismo ortodoxo, anunciando a palavra do Evangelho reconhecido pelo romanismo e as práticas devocionais em harmonia com o Vaticano, todavia, muito mais do que mero devoto. A simples utilidade de um objeto ou animal, por parte do monge, poderia ocasionar um "milagre".

Em meados de 1847, João Maria deixa o Campestre/RS, e dirige-se ao interior de São Paulo (Sorocaba), permanecendo lá até o final de maio de 1848. No entanto, em junho é visto embarcar no Porto de Santos no bergantim do Sr. José Martins de Freitas com destino à Cidade de Rio Grande/RS. Porém, sua popularidade trouxe apreensões, especialmente ao presidente da província. O General Andréia, consciente da ascensão do monge ao imaginário popular, enviou um grupo de médicos para investigar cientificamente a fonte do Campestre, tida como miraculosa. O laudo foi que a água possuía propriedades excelentes, mas nada sobrenatural. Contudo, uma vez que a fé no monge persistia, temendo que o grupo se tornasse uma multidão de fanáticos incontroláveis, ordenou a prisão do eremita. Dessa forma, em 1848 é deportado do Rio Grande do Sul para a Província de Santa Catarina. No ano de 1849, João Maria encontrava-se exilado na Ilha do Desterro, atual Florianópolis, donde pediu permissão para habitar a Ilha do Arvoredo, buscando sua reclusão habitual. Ele próprio tinha consciência do temor das autoridades devido à sua fama de "milagreiro", depois de ser expulso do Rio Grande do Sul pelo General Andrea, por seu suposto "fanatismo", e o potencial risco de insurreição devido ao povo se aglomerava ao seu redor. Ficou em Arvoredo entre janeiro e maio daquele ano. No dia 10 de fevereiro, recebeu a visita do padre Joaquim Gomes de Oliveira Paiva, encarregado de enviar relatório sobre o "monge" ao presidente interino da Província de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale. Ao relatar seu encontro, o pároco descreve João Maria de Agostini como alguém letrado, que demonstrava bons conhecimento das Escrituras Cristãs, versado em "Teologias" e fluente em Latim e Francês (Karsburg, 2012, pp. 15, 24). Percebemos com isso que, assim como José Manoel da Conceição, João Maria de Agostini era homem estudado.

Uma vez que sua fama começava a se espalhar no Desterro, foi enviado para o Rio de Janeiro. Lá foi recebido pelo Imperador D. Pedro II, alguém que lhe mostrou estima. Nesta segunda vez, permaneceu na capital do Império entre final de maio, até,

possivelmente, o início de 1850. Em 1851, estava de volta ao Rio Grande do Sul, tendo passado algum tempo na região da Lapa. Quanto a isso, na opinião de Karsburg: "Acredito que ele esteve na Lapa por duas vezes: a primeira entre o final de 1847 e início de 1848, vindo do Rio Grande do Sul; e a segunda entre 1850 e 1851, após deixar o Rio de Janeiro. Em ambas as vezes, a permanência parece ter sido breve, ao contrário do que fez no Campestre quando lá ficou por onze meses (1846-1847)" (Karsburg, 2012, p. 318 – nota). É muito interessante a constatação que faz Alexandre de Oliveira Karsburg e sua conclusão a respeito:

> O ponto inequívoco desta história, onde parece não residir dúvidas, é que o peregrino percorreu mais de uma vez as distâncias entre Sorocaba (SP) e a região das Missões (RS), buscando espaço para exercer o próprio ministério religioso, aproveitando-se da valorização que o governo imperial conferia a missionários europeus. Agostini fez daquele imenso território – que estava sendo desbravado por tropeiros e sertanistas – sua área de influência. Coincidentemente, ou não, ele atuava sobre antigos torrões jesuíticos (Karsburg, 2012, p. 323).

Para nossa pesquisa, destaca-se a presença deste "cidadão do mundo" preferencialmente em Sorocaba e em Santa Maria/RS, bem como, na região das Missões. Aproveitando-se do catolicismo/cristianismo, transitava por toda a América, inclusive em país de cultura eminentemente protestante como os Estados Unidos, o que veremos adiante. Dando prosseguimento à história, no natal de 1851, João Maria é autorizado a pregar no culto, celebrado no dia 24, na Igreja e vila de São Borja/RS. No início de 1852, desafia a ordem de expulsão que recebera daquela província, andando normalmente pelas ruas de Porto Alegre. Na verdade, no final deste mesmo ano, encontrava-se refugiado do outro lado da fronteira com o Uruguai, em lugar que acabou por ser conhecido como o Cerro do Monge (Karsburg, 2012, pp. 25-27). Aparentemente, é em 1852 que deixa definitivamente o Brasil para trás. Curiosa é a colocação de Karsburg quanto ao ministério do monge em nosso país: "O eremita João Maria de Agostini, exemplo perfeito de pastor itinerante do Evangelho, deu as costas aos brasileiros em novembro de 1852". (Karsburg, 2012, p. 380). Entendeu que sua missão aqui havia terminado. A descrição que faz da atividade e atitude do anacoreta se liga, exatamente, ao que veio a fazer José Manoel da Conceição, o outro ilustre habitante do bairro de Ipanema. Por fim, em 1853, Agostini volta à Argentina. No entanto, em 1855 já está no Chile, permanecendo lá até 1858. Neste ano, transfere-se para a Bolívia, rumo de retorno ao Peru, onde chega em 1859. No ano seguinte, encontra-se na Guatemala, de onde segue para o México e Cuba em 1861. Sobe

ao Canadá em 1862. Entra em território americano, passando pelo Kansas em 1863. Neste ano, viaja para seu destino final, o Novo México, onde morre, possivelmente assassinado por índios em 17 de abril de 1869 (Karsburg, 2012, p. 432).

## V.2 Identidade na Interculturalidade

José Manoel da Conceição e João Maria de Agostini, com suas diferentes culturas, coexistiram e foram assimilados à cultura caipira da Paulistânia de Antonio Cândido. É nossa opinião que, embora um fosse italiano e o outro brasileiro, filho de português e açoriana, foram "recebidos" e "assimilados" na cultura caipira, pois ambos se tornaram itinerantes e viajantes, verdadeiros bandeirantes da fé. Colocando isso de outra forma, embora um fosse europeu e o outro nacional, o discurso identitário cultural brasileiro era território comum não apenas para ambos, mas também ao relacionamento deles com o povo comum. Retomaremos esse assunto mais à frente. Dessa forma, o cristianismo, especialmente em sua vertente católica, mostra-se ser o grande ponto de contato, uma rotatória (trevo) com inúmeras saídas, que interligava todas as culturas, mesmo as ameríndias e africanas, que já se viam bastante cristianizadas. Este óvulo cultural cristão, fecundado pelas sementes culturais de índios e negros, gerou um único embrião (pois cultura não é genética ou étnica!), que maturado, nasceu como a cultura brasileira, sincrética, acolhedora, capaz de receber e assimilar praticamente todas as culturas do mundo no grande abraço da fraternidade, simbolizado do ícone mais conhecido do Brasil no mundo: o Cristo Redentor.

Dessa forma, veremos brevemente como José Manoel e João Maria eram "parecidos" em seu procedimento, exatamente por estar unidos culturalmente pelo catolicismo/protestantismo no qual foram modelados, em ambiente de interculturalidade. É impossível determinar, com as informações que dispomos, se José Manoel e João Maria conviveram, mesmo que por breve tempo, em Ipanema. Certo é que perambularam pela mesma vila, cidade e região por período significativo. Fortes indícios dão base para acreditarmos que não apenas tiveram tempo suficiente para saberem da existência um do outro, como, provavelmente, cordialmente se apresentar. Como vimos, é documentado que o monge ao chegar à província de São Paulo em Santos, subiu à Sorocaba e procurou registro na Câmara Municipal, na véspera do natal de 1844. Muito interessante são suas palavras ao funcionário da prefeitura de Sorocaba. Afirma que já "se achava residindo" em Ipanema, o que nos dá a plena certeza de que não só já havia se estabelecido, como

pretendia ficar ali por algum tempo. João Maria evitava a todo custo problemas com as autoridades dos países pelos quais passava. Colecionava passaportes, cartas de recomendação de autoridades, vistos, sempre muito úteis para demonstrar sua lisura de comportamento nas muitas nações que atravessou (Karsburg, 2012, p. 153 – nota; Cabral, 1960, p. 108). Por seu relato, temos a nítida impressão que dispôs de alguns dias para se instalar, ainda que poucos, entre sua chegada em Ipanema e sua apresentação, para registro, às autoridades do município. Sabemos que essa possibilidade é perfeitamente viável. Tendo embarcado no Rio de Janeiro, para Santos, em 16 de dezembro, uma vez que a viagem durava em média trinta e duas horas, possivelmente deva ter partido da baixada para Sorocaba no dia 19, chegando ao seu destino entre os dias 21 e 22 de dezembro.

Sendo eremita, sua preferência recairia sobre algum lugar remoto para "fixar" residência. Como óbvio desconhecedor do lugar, é pertinente imaginarmos que sondou moradores locais à procura de um local próprio e adequado àquilo que queria. Uma gruta, encontrada no "deserto" do alto de um monte, com uma capela "ao pé", lá na fundição, cairia como uma "meia" ao ermitão muitas vezes descalço. Esta capela, na qual João Maria chegou, até, a dirigir palavras na missa, é justamente aquela que José Manoel auxiliava no serviço, ainda como subdiácono, localizada à margem esquerda do ribeiro. À sombra da montanha de Guarassajava a fundição se estabeleceu, dando origem a uma vila que abrigava os funcionários estrangeiros e os escravos (Ribeiro, 1979, p. 44). Teria José Manoel escutado a mesma cantoria religiosa e as mesmas rezas de João Maria, ouvidas pelos moradores, que reverberavam de sua caverna nos altos? José Manoel presenciara alguma preleção do eremita na capela? Qual teria sido a sua reação àquele católico tão incomum? Será que não procuraria parlamentar com ele se tivesse oportunidade? Embora buscando a companhia das matas, o eremita João Maria era afeito ao catolicismo tradicional. Para chegar à capela, bastava "se render à força da gravidade", descendo o morro em cuja caverna havia "fixado" residência, junto ao qual a fábrica funcionava.

Não sendo impedimento para o comparecimento ocasional à missa, a solidão de João Maria também não se opunha às visitas e contatos dos campesinos caipiras. O perfil que temos das suas peregrinações dá conta que sempre se mostrou cordato e sensível às necessidades da população. Atuava como curandeiro, verdadeiro pregador e defensor do catolicismo, conselheiro sempre pronto a assistir aos "não incluídos" dos rincões de nossa

nação. Mostra-se genuíno missionário de Roma. Sobre isso, Alexandre de Oliveira Karsburg comenta: "Em suas peregrinações, foi agregando outros saberes, tornando-se um curandeiro hábil na manipulação de ervas, plantas e águas de fontes minerais. Essa habilidade, provavelmente, foi adquirida e aprimorada em suas viagens pelos Andes e floresta Amazônica, entre 1838 e 1843" (Karsburg, 2012, p. 26).

Assim que seu estereótipo religioso se tornou conhecido nas redondezas de Sorocaba, por causa de sua solitária devoção em altos decibéis, seu magnetismo atraiu o povo sertanejo afeito às suas crenças, mas, simultaneamente, repulsava os imigrantes de tradição protestante que compunham majoritariamente o quadro de funcionários da fundição, para os quais era fanático e louco. Os relatos de suas práticas em Ipanema descrevem uma devoção "notívaga". Era no silêncio da noite que a Vila ouvia suas rezas e seus cânticos. Talvez, não fosse o caso de ser exatamente um "religioso de hábitos noturnos", mas que, emudecido o dia, o silencio da noite possibilitava a audição de sua piedade. Sem a competição do tilintar dos martelos e do barulho das máquinas da fábrica, da ode comum da lide diária, "a voz da montanha" predominava, única e soberana. Beneficiado pela geografia do lugar, que tinha na encosta uma barreira natural que evitava que o som se espalhasse propagando-se em todas as direções, qual concha acústica, direcionava-o ao vilarejo. Até os animais notívagos, mormente predadores, tendo por hábito o silêncio da tocaia, rendiam-se calados, "reverenciando" a expressão religiosa do inquilino da montanha. Dessa forma, o idoso "garoto de Ipanema", semelhante à determinada moça da famosa praia carioca de mesmo nome, certamente por motivos diferentes, detinha toda a atenção daqueles que lhe eram próximos. Assim, João Maria desfrutava da exclusividade de público nas noites de Ipanema.[88] O piar de algumas aves noturnas, o coaxar de batráquios e anuros, o ruído dos insetos, tendo como fundo o som das águas do ribeiro levemente encachoeirado em cuja margem a vila se instalara, era a "sinfonia da natureza" que conduzia o agreste à "contrição", o respeito sertanejo a essa religiosidade tão peculiar. Destarte, a "rádio" vocal do eremita publicava sua fé e sua

[88] Curiosamente, fato desconhecido da maioria, a famosa praia carioca recebeu nome por causa do bairro de Sorocaba que tratamos aqui. O que ocorre é que o minerador José Antonio Moreira, por ocasião do recebimento do título de Barão, decidiu prestar homenagem ao local de seu nascimento, a Vila de São João de Ipanema, hoje Iperó/SP. Seu filho, José Antonio Moreira Filho, comprou as terras banhadas pelo mar, onde mais tarde se tornaria o bairro carioca. Assim, em 1894 fundou ali a Vila de Ipanema. Conforme *Floresta Nacional de Ipanema*, disponível em http://www.cidadedeipero.com.br/ipanema.html. Acesso em 31/03/2014.

devoção, um poderoso marketing aos moradores da terra, gente que passou a tê-lo como respeitado religioso, alguém a ser buscado para conselhos e rezas.

Outra situação surpreendente inferimos da ocasião do registro do eremita na Câmara Municipal de Sorocaba. Era véspera de natal. Salvo algum sério impedimento, João Maria procuraria o exercício religioso da matriz por ocasião de data tão expressiva para o catolicismo, uma vez que se encontrava na cidade. É, até mesmo, provável que tenha deixado para ir à Sorocaba deliberadamente próximo ao natal, para participar das celebrações pelo nascimento do Cristo Bíblico. João Maria era muito comprometido e não perdia a oportunidade de ir à missa, quando podia. No natal de 1844, José Manoel já estava oficiando em Sorocaba. Assim sendo, ambos estiveram no mesmo recinto, sob o mesmo teto. Sabe-se que João Maria buscava, como bom católico, a amizade dos padres. Os tinha em alta conta, chegando, até mesmo, a dirigir rezas em favor do Padre João Dias de Arruda, na Capela de Ipanema, depois da missa (Cabral, 1960, p. 110). Seu ímpeto religioso católico certamente o arremessava em direção das lideranças religiosas. Estando em Sorocaba, não as procuraria? Resta, ainda, uma última hipótese de encontro. É sabido que, já instalado em Sorocaba, José Manoel visitava com alguma frequência os amigos protestantes de Ipanema. Não seria de se esperar que aproveitasse alguma de suas idas para conhecer o "visitante" que já se destacava? O fato de João Maria ser italiano talvez incitasse o catolicismo de José Manoel, ao menos a curiosidade. Ipanema foi o útero de dois missionários tão distintos: um católico, que alcançou o extremo Sul do Brasil, percorrendo depois praticamente toda a América, tornando-se, postumamente, ícone de uma guerra e santo no catolicismo popular; outro, evangelista contumaz, primeiro pastor protestante brasileiro e "inspiração" para muitos crentes. É possível que, embora já claro simpatizante dos protestantes, José Manoel não apenas se compadecesse do eremita, mas, até mesmo, o visse com "bons olhos". Isso se daria por algumas de suas práticas. Nitidamente, conquanto católico fervoroso, João Maria era, em alguma medida, um não conformista. Era um "devoto exclusivo", alguém que vivia para a religiosidade que abraçou, diferindo radicalmente dos sacerdotes católicos, cuja maioria vivia a religiosidade dos templos. Sua vida humilde, desapegada de todo bem material e pessoal era outro fator que certamente despertaria a atenção do subdiácono. Além disso, a consideração pelos mais humildes e sua devoção sacrificial completariam o quadro da práxis de João Maria, que, é nossa opinião, impactaria e faria eco com as aspirações de José Manoel, uma vez estabelecido contato entre eles.

V.2.1 O Diálogo Intercultural: pontos de contato

Admitindo que José Manoel e João Maria tenham se encontrado, o que teriam conversado? Primeiramente, é necessário notar que havia sensível diferença de idade entre eles. João Maria chegou a Ipanema aos 43 anos, enquanto José Manoel tinha ultrapassado apenas dois anos das suas duas décadas de vida. Italiano, muito religioso e consideravelmente mais velho, é provável que o devotado religioso estrangeiro tenha imprimido certo respeito e atenção ao jovem subdiácono. Certamente, em um primeiro contato, as suas origens estariam em pauta. Tal tema faz parte da entrevista padrão, que compõe o rito da apresentação, elemento vital para se formar um "quadro de referência" de quem se está conhecendo. João Maria, sendo católico italiano, possivelmente tenha despertado a curiosidade de José Manoel em especular quanto às igrejas da Itália, especialmente o Vaticano, coisas que João Maria como católico dedicado certamente conhecia e teria prazer em compartilhar. É possível que o eremita lhe contasse sobre seu chamado, pois acreditava ter recebido ordens expressas para viajar pelo mundo em nome de Maria. Além disso, como devoto de Santo Antão, o que despertaria a atenção de José Manoel, acima de tudo, seria o modelo de vida de João Maria. Solitário, totalmente devotado àquilo que acreditava, constitui-se um exemplo de devoção católica condizente às aspirações de José Manoel. Certamente, esse também era o fator que mais impressionava aqueles que conheceram o singular morador de Pedra Santa, como ficou conhecida a gruta no penhasco que lhe serviu de lar (Cabral, 1960, p. 110). É importante lembrarmos que no tempo em que João Maria se estabeleceu em Ipanema, ele ainda não era conhecido como "monge". Era um devoto eremita, exatamente como se apresentou na Câmara Municipal de Sorocaba. Sua "messianidade" só o alcançou explicitamente em Santa Maria, Rio Grande do Sul, quando erigiu uma capela no alto de um monte para seu santo devoto, circundada por uma espiral de cruzes. Lá foi aclamado "santo" pelo povo, a ponto de acreditarem que as águas das fontes do local tinham se tornado sagradas e milagrosas devido à sua presença (Almeida Jr., 2009/B, p. 83). Certamente, José Manoel não apenas se identificaria em muitos aspectos com João Maria, como também suas aspirações estavam em linha com aquilo que via no eremita.

Destarte, a leitura que José Manoel faria de João Maria seria a de um dedicado e comprometido católico, que votou para si a pobreza a fim de cumprir a missão para a qual acreditava ser chamado. É nossa opinião que, tendo havido esse diálogo, possivelmente

José Manoel tenha ficado profundamente impressionado, algo que poderia marcar sua atitude posterior, especialmente os tempos aplicados ao proselitismo no protestantismo. Pode ter sido esse o estopim para a assimilação, por José Manoel, desse método de propagação da religiosidade rústica, adaptado à pregação e doutrina protestante. A forte ênfase penitencial que marcou a prévia religiosidade, tanto de João Maria quanto a de José Manoel, imporia forte teor de renúncia e privação àquilo que ambos fariam como "missionários", ainda que com motivações e compreensões diferentes. Portanto, é nossa opinião que o subdiácono José Manoel dificilmente não se interessaria por conversar com personagem tão distinto, o contraponto da amizade que nutria com os protestantes do local. Se José Manoel foi, de alguma forma e em alguma medida, influenciado por João Maria, é impossível determinar. Todavia, algumas semelhanças em seus *modus operandi* mostram muitas semelhanças, deixando claro que uma interação entre eles não pode ser descartada. Lendo as suas histórias com óculos calvinista, poderia ser o caso no qual o soberano Deus teria feito uso de alguém tão diferente do ideal protestante para despertar um seu servo para obra pioneira e inédita: a pregação protestante itinerante, no exato modelo das peregrinações do monge, como faziam os "profetas" do catolicismo popular. A mobilidade de João Maria foi a mesma encontrada em José Manoel. Ambos deram sua parcela de contribuição na *trans*-formação do Brasil.

### V.2.2 Diálogos Interculturais: Aspectos Psicológicos

Latentes nos contatos interculturais são os dilemas consequentes da exposição à conceitos e práticas que são, ao mesmo tempo, atraentes a repulsivos. Quando de seu provável contato com o "monge", José Manoel não havia, ainda, sentenciado o romanismo. Era subdiácono católico recém-ordenado, provavelmente, ansioso por alcançar, finalmente, sua ordenação ao sacerdócio para exercer a vocação que pretendia. Foi respirando o sempre fresco ar protestante das manhãs de Ipanema que José Manoel viu suas convicções católicas cada vez mais abaladas. É provável que ali começou a se acentuar um dilema que, até então, poderia ser descrito como apenas "não-conformismo". A amizade com os estrangeiros protestantes do lugar despertava-lhe à assimilação de novos conceitos de fé que se mostravam muito atraentes (Ferreira, 1992, p. 45). A leitura da Bíblia, da história da Reforma Protestante e outras publicações de cunho evangélico pressionavam-no cada vez mais quanto ao romanismo que abraçara. Por outro lado, isso, de certa forma, confirma o conflito íntimo que se asseverou quando foi morar em

Ipanema. O "flerte" com os "hereges" se opunha àquilo que ansiava desde sua tenra infância, na casa de seu "pai" tio-avô. Estando nas pontas dos pés, tentando alcançar a batina que ainda se mostrava um ideal mais elevado, sabia que um escorregão o lançaria por terra, fazendo com que seu objetivo original jamais se tornasse possível. Todo esforço para concluir a carreira do sacerdócio se via ameaçado, como o corredor que desiste da vitória a poucos passos da linha de chegada. Tal dilema é perceptível em suas palavras:

> Não sabia como subtrahir-me conscienciosamente a este emprego, que sempre procurei exercer para o bem dos meus semelhantes. Esforçava-me por conter minhas idéas e conciliar minhas convicções com as circumstancias em que a providencia de Deus me tinha collocado. Era debalde. – A alma tocada da verdade e do Espírito Santo só acha paz em reconciliar-se com Deus e conformar-se com a sua Santa Lei. A luta da alma era longa, renhida e penosa (Conceição, 1867, pp. 7, 8).

A atraente fé protestante, se abraçada, ele sabia, imporia total ruptura com o catolicismo, que culminaria em sua excomunhão, como de fato aconteceu. Certamente, José Manoel não olhava para Lutero da forma como Neemias o fez com Esdras.[89] Na verdade, diferente da intenção original do reformador, ao se desligar do romanismo, o padre se tornou convicto e radical protestante, pregador anticatólico. Não tinha ideais reformistas.

Quando consideramos esse panorama interior de José Manoel, parece-nos lógico que a chegada do monge, possivelmente, tenha contribuído para que o dilema protestante se tornasse ainda mais pungente. Já vimos o quanto José Manoel valorizava a vida sacrificial, herança de sua educação jansenista agostiniana, o que, ainda mais como católico que era, o levaria a, provavelmente, valorizar o ascetismo do anacoreta. Também, já citamos que, devido às rezas e aos cantos que ecoavam de sua caverna durante as noites, os trabalhadores da fundição em Ipanema, que eram protestantes, zombavam do ermitão. Diziam a respeito dele que "o bugio está roncando na serra", uma troça que o associava aos muitos primatas que costumeiramente alardeavam sua presença nas matas da montanha (Ribeiro, 1979, p. 44). Eram frequentes, por parte dos operários, chocarrices quanto às suas vestes, barba e cabelos compridos, sua exagerada gesticulação (como bom italiano), e provavelmente, seu linguajar (Cabral, 1960, pp. 109, 111).

---

[89] Neemias foi o grande reconstrutor de Jerusalém após o cativeiro dos judeus, obra primeiramente intentada e fracassada por Esdras (Ed e Ne – Bíblia Sagrada).

Vetusto, eremita por profissão, quando lhe franqueavam a palavra na missa realizada na capela, eram muitos os impropérios por parte dos operários, que reconheciam em sua prédica apenas asneiras. Se a presença de José Manoel coincidiu com João Maria em Ipanema oportunizando vivenciar tais atitudes contra o solitário religioso, teria permanecido indiferente a isso? Se, por um lado, os protestantes não escondiam sua reprovação a João Maria, por outro, os sertanejos o tinham em alta conta, especialmente por sua intensa e prioritária devoção, sua vida simples, sem falar na atenção que dava àqueles que o buscavam. Mais tarde, já como pregador evangélico, José Manoel diria o seguinte: "Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante, a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas" (Ribeiro, 1995, p. 19). Se ele já mostrava tal consideração em seus tempos de romanismo, dificilmente desprezaria o empenho de João Maria. Isso, no provável e breve tempo que passou em Ipanema com o ermitão, certamente colocaria em lados opostos sua defesa pela crença do ignorante e sua vocação jansenista agostiniana, sua simpatia pelo sertanejo brasileiro e a atração pelo protestantismo dos estrangeiros, a identidade do campesino pela vida simples e monacal do italiano e a educação europeia dos trabalhadores da fundição.

### V.2.3 Diálogos Interculturais: rebelião

Um elemento central à interculturalidade é a rebelião a um estado comum de coisas, a rejeição de um modelo ou vontade impostos. Embora no caso dos personagens em tela sejam ligados a revoltas contra o governo, não deixa de ser a clara expressão da inconformidade e a não aceitação de um modelo. Servem de ilustração para os embates que caracterizam contatos interculturais. Certamente é um exagero dizer que os pacíficos José Manoel e João Maria foram revolucionários. No entanto, por mais absurdo que pareça, ambos também foram identificados e ligados, cada um de sua forma, a insurreições. Como vimos, José Manoel subscreveu a declaração da Revolta Liberal, de 17 de maio de 1842. Referindo-se ao "pai de criação" de José Manoel, Boanerges Ribeiro opina: "Padre Mendonça, envelhecido e sensato, era avesso a políticas e revoltas; nem mesmo era íntimo de Rafael Tobias. Assinara a ata da rebelião, mais por solidariedade com os paroquianos que por interesse no assunto, parece-me" (Ribeiro, 1979, p. 43).

No entanto, Silas Luiz de Souza parece mostrar outro ponto de vista. O Concílio Vaticano I, cujas decisões tangiam também a proibição da liberdade de pensamento e a participação em sociedades que praticassem isso, tais como a maçonaria, causou grande alvoroço no Brasil, especialmente quando os bispos quiseram implantar suas decisões em suas dioceses. Na opinião do referido autor, José Manoel estava alinhado com as premissas liberais, o que, então, poderíamos dizer, o teria levado a assinar "com gosto" a ata da Revolta. Argumenta que o padre Mendonça era aderente do pensamento iluminista, algo que a Igreja batalhava para erradicar. Na verdade, Silas Luiz de Souza afirma categoricamente que seu padrinho padre adotava ideias iluministas. Destarte, tendo crescido em sua casa, argumenta o autor, seria impossível não ter recebido tal influência (Souza, 2011, pp. 16, 18). Devemos entender que a Igreja estava tão ligada à sociedade, que mexer com um era mexer com o outro. Colocando isso de outra forma, não havia como interferir na dinâmica social sem atingir diretamente aquilo que preconizava o catolicismo. Mesmo algumas doutrinas, como o próprio celibato clerical, já haviam sido atacadas anteriormente, bem como, a sugestão para que missões protestantes viessem para o país:

> O padre Feijó, adepto do pensamento iluminista das liberdades individuais, liberdade de consciência e de religião, chegou a defender o fim do celibato clerical obrigatório, e escreveu um livro sobre o tema. Para Feijó, a Igreja no Brasil não deveria ser totalmente obediente ao Vaticano se as determinações papais trouxessem prejuízo ou dificuldades para a igreja nacional e para o Estado e, demonstrando esse pensamento, atuou de forma prática quando cogitou fazer um convite para que missões protestantes viessem para o Brasil especialmente para trabalhar com populações indígenas (Souza, 2011, pp. 17, 18).

De qualquer forma, embora haja a possibilidade de Conceição desposar alguns pensamentos iluministas, Silas José de Souza concorda que isso estava longe de dizer que tivesse quaisquer aspirações políticas (Souza, 2011, p. 16). Embora a juventude seja mais afeita à truculência, aparentemente o perfil de José Manoel não favorecia tal tipo de comportamento. Ainda mais, depois de convertido ao presbiterianismo, sempre que lhe agrediam, "ofereceu a outra face". Vicente Themudo Lessa transcreve a narrativa do próprio José Manoel quanto às violências sofridas no ministério, já como missionário presbiteriano. Na cidade paulista de Lorena, conta: "Uma noite, quando nos retiravamos de nosso culto, fomos accometidos por um bando, que feriu alguns crentes e por alguns minutos logrou dispersar-nos, mas carregamos com firmeza, catando nossos irmãos

feridos ou dispersos, até que nenhum faltasse" (Lessa, 1935, pp. 59, 60). Em outra ocasião, na mesma cidade, agora nas palavras de Lessa:

> Assim é que certo indivíduo de posição na cidade tomou a sua conta desaggravar o romanismo. Reuniu cerca de vinte capangas e ordenou batessem a valer no prégador até matal-o. A casa foi invadida e a refrega foi seria. Acudiram a policia e a vizinhança, e, depois de tudo serenado, verificou-se que os aggressores, devido à escuridão, se haviam accomettido mutuamente, esbordoando-se valentemente. O rev. Conceição escapou incolume. Sendo da mesma estatura do mandatario da agressão, tomaram-no por elle os atacantes e nada lhe aconteceu. Sómente um dos crentes ficou ferido (Lessa, 1935, p. 60).

Sua índole, embora firme, não parecia evidenciar um temperamento que dê base para promover ou apoiar violências. Mesmo seu "grito de independência" do catolicismo se deu com toda a cortesia e polidez, através de carta. Sua réplica à publicação de sua excomunhão do catolicismo, de forma análoga, revela-o hábil articulador. Portanto, é possível, até mesmo, que José Manoel tenha subscrito à declaração liberal para fazer coro com os seus, a exemplo de seu "pai", como disse Boanerges Ribeiro, não exatamente por desejo declarado de concordância com a causa ou com o método. Dessa forma, Conceição era um não conformista, um "padre protestante", mas não violento. Conquanto falte documentação para essa afirmação, parece bastante plausível que, uma vez que o padrinho assinou a ata da Revolta Liberal, certamente o faria, leal e solidário àquele que o acolheu.

João Maria de Agostinho, de igual forma, nunca jamais pretendeu uma revolta. Na verdade, nem mesmo viveu para ver seu nome associado a uma revolução estribada em messianismo. A Guerra do Contestado ocorreu entre os anos 1912 e 1916, no Planalto Catarinense e Sul do Estado do Paraná. O "nosso" João Maria, o primeiro, pois houve outro que incorporou o seu nome, morreu nos Estados Unidos, em 1869. As informações que documentam sua morte no Novo México, bem como, a simples contagem da seu idade, uma vez que nasceu em 1901, impedem que o personagem visto no final do século XIX seja o mesmo João Maria de Agostini. O que provavelmente rompeu a barreira para o século XX, foi o possivelmente sírio Anastás Marcaf, que assumiu a alcunha de João Maria de Jesus.

Na mentalidade do campesino sulista, os dois compuseram um único personagem, o "seu" João Maria. João Maria II não apenas imitou os passos de seu antecessor, mas

evoluiu o personagem, transformando-se em intermediário entre o primeiro João Maria e o último monge do Contestado, o belicoso José Maria. Anastás Marcaf é visto apoiando os revoltosos na Revolução Federalista, ocorrida no sul do país entre 1893 e 1895, empunhando uma "bandeira do divino", à qual atribuía poderes curativos (Almeida Jr., 2009/B, pp. 83, 84).

Contudo, João Maria I jamais se revoltou ou esteve associado a qualquer insurreição. Certamente, isso não se deu por falta de ocasião. Quando, com autorização do general Andréia, governador da Província do Rio Grande, resgatou a imagem de Santo Antão que estava "perdida" nas ruínas das Sete Missões, como vimos erigiu uma capela para "seu" santo no alto de uma colina, em Campestre, região de Santa Maria. Pela encosta do morro plantou dezessete cruzes, uma espécie de *via crusis* que estimulava as rezas e a penitência. O lugar se tornou centro religioso, não apenas devido à devoção, mas, também, por causa das curas que foram atribuídas ao religioso. Preocupado com o ajuntamento que aumentava, depois de ordenar a análise laboratorial da água que se dizia miraculosa, temendo a formação de um grupo de fanáticos religiosos, ordenou a expulsão de João Maria, extraditado para a capital do Império. De lá, depois de alguns percalços já explicados anteriormente, é visto novamente em sua primeira morada, em Ipanema (Cabral, 1960, pp. 114-119). O que nos cabe ressaltar é que se o sangue deste monge arrojasse violento por veias guerreiras, provavelmente não cederia à ordem do governador da província, ainda mais contando com o favor de apreciável contingente que já o considerava "santo". Seria a ocasião ideal para chefiar uma revolta armada. Não o fez, não era sua índole. José Manoel e João Maria também nisso se parecem: ambos foram ligados a insurreições sem, de fato, pretenderem-na. O primeiro, consciente do que fazia, porém, aparentemente, sem a desejar. O segundo, sem nunca ter sabido que sua vida seria vinculada a uma das maiores revoluções de nosso país, autêntico movimento messiânico nacional. Ambos foram contemporâneos em Ipanema.

Ainda relativo a isso está a defesa da monarquia. Esta também é uma forte ênfase da cultura caipira. Conquanto João Maria de Agostini não tenha vivido para "lamentar" a República, certamente o faria se vivesse até o seu estabelecimento. Apegado ao catolicismo tradicional que tinha fortes vínculos com a monarquia, provavelmente reconhecesse no imperador o único governante legítimo, avalizado por Deus, para governar a nação. Na verdade, quando de sua segunda passagem pelo Rio de Janeiro, foi recebido por D. Pedro II, que parece ter apreciado bastante a sua companhia. Nas palavras

de Agostini: “O imperador Pedro II concedeu-me a sua amizade, dando-me obséquios e favores que ele não daria para qualquer pessoa. Estas honras, contudo, não eram úteis para alguém que procurava uma vida de solidão e sofrimento; após isso, deixei a capital brasileira para nunca mais retornar” (*apud* Wolfe, 1925, p. 5, in: Karsburg, 2012, p. 309). Na verdade, um fato bastante relevante os une. Sabe-se que a Imperatriz Teresa Cristina tinha dificuldades para prover herdeiro para o trono. Assim foi banhar-se, juntamente com o Imperador, nas águas santas de João Maria:

> No mês de outubro de 1845, por ocasião da viagem que fazia ao sul do Brasil para averiguar a situação pós-guerra farroupilha, o Imperador D. Pedro II, a Imperatriz Teresa Cristina e uma extensa comitiva se dirigiram ao lugar das águas das Caldas, distante cerca de dez léguas (60 km aproximadamente) da capital da província de Santa Catarina. Banharam-se nas águas termais, e, meses depois, chegou à notícia de que a imperial esposa estava grávida. A relação foi imediata. Dificuldades para engravidar também poderiam ser resolvidas com banhos nas águas medicinais, e o caso da Imperatriz pode ter servido de comprovação para aumentar a fama do lugar (Karsburg, 2012, p. 81).

Dessa forma, explica Karsburg, “em 29 de julho de 1846, nove meses depois dos banhos nas águas termais, nasceu a primeira filha mulher do Imperador: a futura princesa Isabel” (Karsburg, 2012, p. 81 – nota).

Outra evidência da defesa da monarquia por parte de João Maria é extraía de sua outra “metade”. João Maria II, refletindo o anseio campesino do agreste brasileiro, era ardoroso defensor da monarquia, o que nos leva a supor que seu antecessor, inserido no mesmo contexto social, também o seria. A não conformidade de ambos quanto à ordem estabelecida certamente poderia ser um fator de aproximação. José Manoel também não presenciou a República. Embora tenha “apoiado” a Revolta Liberal, é pode ser que, se se mantivesse católico e sua vida alcançasse a última década oitocentista, não fosse favorável ao regime republicano. Um dos maiores golpes ao poder exercido pela igreja romana no mundo ocidental foi, exatamente, o movimento republicano, uma vez que se acreditava que o rei era o legítimo governante garantido por Deus, entenda-se, pelo favor papal. No entanto, sua conversão ao protestantismo pode ter sido, também, à democracia. Sabe-se que foi tal vertente religiosa que ocasionou a democratização americana (Hatch, 1989, pp. 3-11). Uma vez que os Estados Unidos, nação da qual procedia os missionários presbiterianos, tornou-se independente diretamente para a república e não para uma monarquia como se deu no Brasil, a simples presença e o contato com eles trazia à tona a

forma democrática de governo. O fato de José Manoel e João Maria terem sido envolvidos em revoltas pode ser visto como uma "coincidência histórica", uma "predição" que seus personagens se mostrariam destacados no panorama da religiosidade brasileira.

V.2.4 Diálogos Interculturais: assimilação

Em ambiente intercultural, é comum a assimilação de comportamentos comuns ao grupo ou indivíduo com os quais nos relacionamos.

A. Prática de Curas

Os pregadores itinerantes do sertão praticavam curas. Fato geralmente pouco enfatizado é que José Manoel praticava enfermagem em suas visitas. Como vimos, possuía tal treinamento e o colocava a serviço do povo que visitava. Sua prática médica é assim descrita por Carl Joseph Hahn: "Como evangelista itinerante, Conceição servia amiúde de enfermeiro e médico para doentes nas casas onde se hospedava. Ele fazia isso em pagamento pela hospedagem, uma vez que habitualmente viajava sem dinheiro" (Hahn, 1989, p. 189 – nota). Deve-se considerar o quanto o sertanejo era carente desse tipo de cuidado. Havia a medicina popular, baseada em chás e emplastos de ervas, bem como, as crendices e benzimentos muito comuns no sertão brasileiro. Todavia, quando a doença se mostrava resistente ao "mais profundo" conhecimento insipiente do campesino, a percepção da gravidade da enfermidade os impulsionava a grandes distâncias, viagens que às vezes levavam dias, em busca de médico e de remédio. Enquanto a ajuda não chegava, o doente agonizava. A necessidade de profissionais de saúde era tamanha e tão valorizada que, até mesmo, serviu de ferramenta religiosa para a conquista da simpatia popular.

Entre os caboclos do Oeste Catarinense, pouco antes da eclosão da Guerra do Contestado, os monges eram conhecidos pela manipulação de ervas. Eram tidos como exímios conhecedores desses "segredos naturais", capazes de trazer cura, acreditava-se, a toda sorte de enfermidades. Para fazer frente à fé em João Maria tão difundida na região, o frei Rogério Neuhaus encomendou uma "farmacinha" portátil de ervas. Sua ideia era assimilar um pouco do estereotipo de "curandeiro", atendendo à gente simples da forma como estavam acostumados. Afeito à medicina alternativa, aproveitou a crença do sertanejo, clara influência do xamanismo indígena, como artifício em prol de seu sacerdócio. Tal fato chegou a gerar no povo a crença de que ele fosse, também, uma

espécie de monge, levando alguns a lhe atribuir uma espécie de "título religioso" da religiosidade rústica: "paizinho". Assim, assumindo um formato "curandeiro", informal e direto, conquistou a atenção e a admiração do povo. Na opinião de Mauricio Vinhas de Queiroz, por considerável tempo o frei conseguiu fazer frente à devoção a João Maria. Todavia, acabou por perder a disputa de influência, devido, especialmente, à desconfiança da população geral por causa da cobrança pelos serviços religiosos, prática comum no catolicismo oficial, o que distinguia João Maria como santo, homem não apegado a dinheiro (Vinhas de Queiroz, 1981, pp. 57, 58). Assim, o povo não se via em dívida com os padres, pois eram obrigados a pagar pelos seus serviços (Almeida Jr., 2009/B, pp. 90, 91).

Quanto a José Manoel, não é comum reconhecer em sua prática de enfermagem uma estratégia de evangelização. O que podemos dizer é que, quer consciente ou não, certamente ela o auxiliou na aproximação de fazendeiros, peões e caboclos. Diante da necessidade de tratamento médico, as famílias tenderiam a dar abertura à pregação do protestantismo. A prática da enfermagem como estratégia de evangelismo é utilizada, até hoje, por agências missionárias protestantes no mundo todo, especialmente em países, povos e regiões carentes. Certamente, essa "facilidade" não passaria despercebida a alguém com mente tão aguçada quanto José Manoel. Todavia, a prática da enfermagem do ex-sacerdote geralmente é identificada, tão-somente, como uma das formas de retribuição à hospedagem nas casas que o acolhiam para pernoite em seus longos percursos.

B. Itinerância

A mobilidade vista nos portugueses, tupis, africanos e bandeirantes, estava presente nos móbeis personagens em tela. José Manoel da Conceição é descrito como alguém que em sua história mostra excentricidade e genialidade, um evangelista ardoroso e andarilho solitário (Hack, 2001, p. 67). Primeiro pastor ordenado no Brasil, deve-se a ele muito da reformulação da estratégia missionária na implantação do protestantismo em nosso país. O método de grandes concentrações utilizado pelos pregadores americanos nas regiões de fronteira em seu país natal, nem chegou a ser cogitado. Embora o protestantismo brasileiro tenha se estabelecido originalmente nas grandes cidades Rio de Janeiro e São Paulo, foi pelos interiores que se desenvolveu. Antonio Gouvêa Mendonça acredita que a expansão do protestantismo no século XIX "acompanhou a trilha do café".

Valendo-se do espalhar de novos pequenos núcleos de caipiras, a "nova fé" se enraizou e floresceu nos sertões (Mendonça, 2008, p.233).

> Mendonça constrói sua tese de que o protestantismo seguiu a expansão do cultivo do café pelo Sudeste do país. A necessidade de mão-de-obra livre causou trânsito de trabalhadores e impôs certo nomadismo a considerável parcela da população. Sumarizando o pensamento defendido pelo autor, poderíamos dizer que uma "via cafeeira" se viu sob os céus do interior paulista e sul mineiro, uma constelação de gente simples luzindo nova espiritualidade (Almeida Jr., 2009, p. 198).

Seria praticar reducionismo, é verdade, se limitássemos a obra missionária no Brasil à evangelização grupal. Foram utilizadas outras estratégias de disseminação do protestantismo em terras brasileiras, já experimentadas em outros países, como foi o caso do ensino, tanto as chamadas Escolas Dominicais, de educação estritamente religiosa, como a fundação de escolas seculares, de orientação protestante (Mendonça, 2008, pp. 144-167). A importância de José Manoel, não apenas para o presbiterianismo, mas para o protestantismo brasileiro de forma geral, está na adoção de trabalho itinerante, motivado inicialmente pela responsabilidade que sentia de revisitar os locais onde havia servido como sacerdote, agora como profeta de uma "nova", ao menos aos brasileiros, religião cristã (Almeida Jr., 2009/A, 198). Alderi Souza de Matos vale-se da argumentação de Paul Pierson, para quem o Rev. José Manoel não se tornou, apenas, o maior evangelista da igreja protestante nascente, mas foi o primeiro a efetuar o cruzamento entre o Cristianismo evangélico e a cultura brasileira, alcançando resultados impossíveis para os métodos americanos e mesmo para brasileiros treinados por eles. Alderi mostra que, para Pierson, quatro características de Conceição foram determinantes para isso:

> primeira, ele estava livre de atitude agressiva para com o catolicismo que se tornou característica do protestantismo latino-americano; segunda, era profundamente compreensivo em relação àqueles que professavam o catolicismo simples e frequentemente supersticioso das massas; terceira, a sua piedade cristocêntrica se assemelhava à de alguns místicos que representaram o que houve de melhor no catolicismo medieval; finalmente, em sua vida e ensinos ele demonstrou preocupações éticas que transcendiam tanto as "boas obras" tradicionais da piedade católica quanto a moralidade individualista protestante (Matos, 2008, p. 111).

A semelhança de José Manoel e João Maria é aquela de um "espelho", isto é, a mesma imagem, mas "do outro lado". Neste sentido, pode-se dizer o mesmo que Pierson

diz sobre Conceição, com respeito a João Maria. Aproximando-se do protestante luterano da fundição de Ipanema a partir do seu catolicismo, o italiano não mostrava qualquer preconceito, o que é corroborado por sua incursão em território estadunidense, país majoritariamente protestante. De igual forma, embora em linha com o catolicismo tridentino, tolerava bem as crenças populares caipiras oriundas do sincretismo com o universo indígena e afro-brasileiro. Sendo devoto de Santo Antão e procurando a reclusão muitas vezes, mostrou a mesma piedade medieval que o autor atribuiu a José Manoel e, a exemplo deste, era fervoroso defensor da ética e moral cristãs. Portanto, da mesma forma que o Rev. Conceição foi capaz de desenvolver o protestantismo caipira, no cruzamento da fé protestante com a cultura brasileira, Agostini não encontrou problemas em adaptar o catolicismo ao modo de ser e às crenças do campesino, cruzamento que se mostrou sobremodo difícil para a grande maioria dos clérigos do catolicismo.

É importante dizer que os missionários americanos também realizavam suas incursões no interior. Depois de instalados em cidades, partiam rumo a locais onde acreditavam haver simpatizantes ou pessoas mais propensas à aceitação da "nova mensagem". Anunciavam o evangelho e faziam visitas. Cumprindo assim sua meta, voltavam para suas casas. No entanto, o que impulsionou José Manoel às poeirentas estradas do interior paulista, carioca e mineiro foi seu desejo de corrigir aquilo que havia feito como sacerdote católico. Segundo Émile Léonard, as campanhas de evangelização por parte de José Manoel tiveram início depois de uma forte crise de melancolia. Blackford, o amigo e seu introdutor à doutrina protestante, o acompanhava esperando que finalmente a certeza da fé trouxesse paz ao coração do "discípulo". Todavia, conta Blackford em seu diário:

> desapareceu sem deixar indicação alguma sobre seu destino, havendo escrito apenas um bilhete avisando-nos de que não o esperássemos em casa. No dia 3 de março comuniquei esses fatos ao Dr. Furtado, chefe de polícia em exercício, que prometeu escrever a todos os delegados da província pedindo notícias de Conceição (Apud Léonard, 1981, pp. 60, 61).

No entanto, conta-nos Émile Léonard, na exato dia quanto o missionário americano relatava o desaparecimento do amigo às autoridades, José Manoel já estava em Ibiúna anunciando as Escrituras e que, ironicamente, foi o próprio subdelegado quem lhe deu hospedagem, impactado com a mensagem que ouvira do missionário

presbiteriano. Depois, tomou rumo de Sorocaba, cidade onde cresceu, colhendo muitos frutos para os arraiais protestantes: enviou para Blackford lista com noventa nomes para serem visitados. Dali, Conceição seguiu para Brotas, de onde voltou pregando em Limeira, Campinas, Belém, Bragança e Atibaia, pisando em solo paulistano no dia 3 de junho (Léonard, 1981, p. 61).

Aparentemente, não conseguia conviver com a memória de que trabalhara para inculcar, ainda mais, o catolicismo, algo que passou a reconhecer como sério desvio do simples ensinamento das Escrituras. Via-se premido pela reprovação do próprio passado para corrigir o máximo possível dos seus efeitos no presente. Assumiu o pretérito pessoal como carga que deveria levar, todavia, não para sempre, mas para deixá-la no endereço correto. Seu itinerário de entrega já estava traçado: as paróquias por onde passou. Portanto, à medida que pregava nas cidades onde atuou como sacerdote, "descarregava" ali o peso de sua responsabilidade, aliviando-se da "carga". Era sua determinação pessoal e intransferível. Empenharia todos os esforços para completar seu trabalho. Embora não o fizesse como penitência, pois a fé protestante que assimilou enfatiza o perdão gracioso de Deus e a salvação pela fé, possivelmente reconheceu ser sua "obrigação" como um convertido à nova fé. Assim, José Manoel iniciou suas jornadas de forma similar àquilo que havia feito o apóstolo Paulo havia muitos séculos (Hack, 2001, p. 74). Esta comparação é sugestiva, pois serve para nos mostrar que, provavelmente, o passado foi para José Manoel uma mola mestra mais tencionada do que para o "apóstolo dos gentios" (Rm 11.13 – Bíblia Sagrada). Paulo não tinha problemas de consciência enquanto judeu. A sua chamada "consciência robusta" pode ser percebida em textos como Filipenses 3. 5 e 6, onde fala de sua convicção passada, quando ainda era judeu. Não havia crises interiores, mas o zelo, a satisfação e a certeza de um fariseu atuante. A avaliação de Paulo quanto ao seu passado judeu é a de ser um sincero enganado, isto é, acreditava fazer o certo (Almeida Jr., 2012, pp. 392-396). Todavia, este não parece ter sido o caso de José Manoel. Ele, ainda católico, recebeu a alcunha de "padre protestante". Parece ter mostrado insegurança e inconformismo com o seu catolicismo desde cedo, o que fica patente nas prováveis influências jansenistas que recebeu e sua inclinação ao protestantismo. Tal fator pode ter sido um acréscimo ao peso de sua responsabilidade. Sua consciência aparentemente o acusava de ter ensinado e exigido algo sobre o que não tinha certeza. Contudo, a dúvida observada nos tempos de sua frágil batina e rotas

convicções transformou-se em couraça de fé em suas peregrinações pelo sertão como pastor presbiteriano.

Outro fator que levou José Manoel a palmilhar o sertão como evangelista protestante foi sua crença de que era necessário fazer chegar a Bíblia nas mãos do povo, não apenas do povo brasileiro, mas de todas as nações. Cria que essa era a única forma da igreja experimentar sua real catolicidade. Claramente, expressa sua certeza de que era vital a agência dos crentes para que tal realidade, a promessa do reino estendido até os confins da terra, se concretizasse na história (Hack, 2001, p. 74). Todavia, era impulsionado por um forte senso de responsabilidade pessoal, o que o levou, aparentemente, a deixar o conforto das cidades e singrar o campestre. Parece que José Manoel tinha consciência de que era necessário ir até o necessitado, ao invés de esperar que este viesse até o pregador. Antonio Golvêa Mendonça mostra que a preocupação original de José Manoel como pregador itinerante do protestantismo não era o estabelecimento de igrejas:

> Realmente, sua forma de agir e de pregar dá a ideia de que ele estava mais preocupado com uma reforma nos hábitos religiosos do povo a partir do conhecimento da Bíblia. Não se vê nele na prática usual dos missionários de concentrar suas atividades em torno de um grupo inicial de simpatizantes até conseguir formar uma congregação permanente. Ao contrário, concentrava-se em apresentar sua proposta reformista e ia embora (Mendonça, 2008, p. 129).

É fato que o protestantismo inicialmente não teve permissão para "desembarcar" no Brasil. Ficava restrito aos cultos realizados nas embarcações estrangeiras que visitavam nossos portos. Foi apenas com a vinda da família real ao Brasil em 1808 e a abertura dos portos em 1810 que, com a chegada de maior contingente de estrangeiros ao país, o protestantismo pôde chegar enfim à terra firme. É certo que a presença de marinheiros protestantes, que não se contentavam em praticar sua religião apenas no "compasso das ondas", levou o movimento para terra firme, desde que os lugares das reuniões não fossem caracterizados como templos. Foi no Brasil império que o protestantismo desembarcou de vez na nação. Os missionários traziam em seus ideais, a fé, e, em suas bagagens, alguma literatura protestante. Conquanto o movimento tenha chegado ao país por via marítima, não se disseminou por cabotagem (Almeida Jr., 2009/A, pp. 196, 197). A presença de imigrantes já estabelecidos no interior, como era o caso de Ipanema, constituiu-se em fator facilitador, o que explica, também, a provável

disseminação do evangelho pelas mesmas vias da expansão cafeeira (Mendonça, 2008, pp. 233-239).

As condições políticas do Império também se mostraram favoráveis, a começar da constituição imperial de 1824, que garantia o direito do exercício religioso a todas as profissões cristãs, somada ao regalismo e às tendências liberais e positivistas efervescentes. Nesse período, especialmente sob D. Pedro II, foi que as primeiras missões protestantes se estabeleceram no Brasil. Assim, como já foi citado, José Manoel "criou" um modelo de evangelismo brasileiro, diferente do modelo americano das grandes concentrações. Indo de casa em casa, dava atenção direta e pessoal, algo muito apreciado pelo sertanejo da época. Portanto, embora tenha procurado as cidades, parece que o protestantismo se disseminou com menor dificuldade pelo interior. Falando-se estritamente da responsabilidade auto-imposta de José Manoel, percebemos que seu evangelho incluía uma missão ao povo, a ponto de, muitas vezes, nem mesmo se saber seu paradeiro determinado, exatamente o mesmo padrão de comportamento assumido por João Maria. Deve-se ainda constatar que o possível encontro entre José Manoel e João Maria teria se dado antes da visita feita àquele por A. L. Blackford, este, missionário americano presbiteriano. Pode ser que a metamorfose de José Manoel tenha sido um processo, passando por uma vocação intermediária, inspirada no procedimento de João Maria e no catolicismo popular que modelaria seu ministério protestante posterior. Destarte, o curso seria descrito como segue: da sua conflitiva relação com a ortodoxia católica, despertou-se para o catolicismo itinerante, quanto ao método e dedicação, ao mesmo tempo em que era atraído pelos conceitos doutrinários do protestantismo, que lhe pareciam mais coerentes. O resultado é quase uma adição: sintetiza a itinerância e o despojamento dos anacoretas rústicos com a doutrina reformada. Em sua conversão ao protestantismo, adapta-o à realidade brasileira.

C. Preferência solitária

Chama-nos a atenção o fato de João Maria ser devoto de Santo Antão, conhecido "pai" do monasticismo, nascido no Egito, em aproximadamente 251 d.C. Quando tinha cerca de vinte anos, diante da morte de seus pais, decide tomar para si aquilo que Jesus Cristo havia dito ao jovem rico: "Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me" (Mt 19.21 – Bíblia Sagrada). Deixou sua jovem irmã sob os cuidados de uma comunidade de virgens, distribuiu toda a sua herança e passou viver no mais intenso ascetismo. Agostinho, dois séculos à frente,

afirma sua própria conversão não como mero assentimento intelectual, mas como o desejo latente do coração de imitar o exemplo de outros piedosos (Carriker, 1999, p. 48). Há grande chance de ter sido influenciado diretamente pelo exemplo de Santo Antão, não apenas na piedade e devoção, mas, também, em algumas práticas ascéticas vistas em sua vida. Uma vez que João Maria vivia como eremita e buscava a solidão, sua devoção a Santo Antão se faz mais do que coerente e esperada. Quando consideramos a base religiosa de José Manoel e João Maria talvez a intersecção seja, exatamente, o Bispo de Hipona. José Manoel, tudo indica, tinha influência jansenista, como temos argumentado. Cornelius Otto Jansen foi teólogo católico, nascido em Accoi, sul da Holanda. Ficou muito conhecido pela publicação de sua obra sobre Agostinho, enfatizando a doutrina da graça tão peculiar na teologia daquele Pai da Igreja. Além disso, destacava a importância da piedade pessoal e promovia o ascetismo (Hope, 1992, p. 358).

Destarte, quer diretamente, quer via Agostinho e Jansen, parece que a vida de Santo Antão influenciou tanto a José Manoel quanto a João Maria. Ambos buscavam viver a concepção de piedade que conheciam e a solidão. Uma vez que comumente os católicos não apenas recebiam "nome" de "santos", mas costumavam estabelecer, com especialidade, devoção a tal santo, poderíamos especular se João Maria observava esse princípio, especialmente no que diz respeito ao "de Agostini" ou "Agostinho". Como vimos, este "santo" está em linha com o exemplo deixado por Santo Antão. Essa breve análise, mostrando a proximidade de ambos os personagens quanto aos conceitos que alicerçavam a sua religiosidade católica, serve para entendermos o "porquê" provavelmente José Manoel não apenas se interessaria por João Maria, como não desprezaria a oportunidade de conhecê-lo. Os últimos anos do padre protestante mostram um andarilho, quase andrajoso, já com a saúde debilitada e relatórios cada vez mais esparsos. Suas últimas palavras talvez traduzam o desejo que esteve em seu coração boa parte de sua vida, marcadamente nos últimos dias, uma espécie de lema: "quero ficar a sós com Deus" (Ribeiro, 1979, p. 212). Era na reclusão que buscava a comunhão mais profunda com o seu Senhor.

Soma-se a isso a preferência pela solidão. Ambos foram sexualmente abstêmios na prática de sua religiosidade. José Manoel e João Maria optaram pelo celibato. É certo que esse procedimento se coadunava à proposta de "missão" que ambos reconheciam ter. Embora herdeiro do catolicismo, uma vez protestante, José Manoel não teria porquê não casar, a não ser que reconhecesse nisso algum impedimento para a obra que pretendia. Se

já concebia um modelo de pregação itinerante, certamente, o casamento seria um impedimento. Também João Maria não se casou. Embora católico, não era "casado com a igreja", sendo-lhe franqueado o direito de "dividir sua caverna" com alguém. Todavia, pode ser que houvesse um outro motivo: uma liderança de prestígio, enfatizada pela crença popular da "impureza" do sexo e da santidade da abstinência (Almeida Jr., 2009/B, pp. 104, 105), fator este corroborado na mente do sertanejo pelo celibato que os padres deveriam praticar. Teria sido o caso de José Manoel ainda não ter digerido completamente a viabilidade do matrimônio para si? Sabe-se que, do ponto de vista bíblico, o celibato é um "dom", ou seja, uma capacidade sobrenatural dada por Deus (1 Co 7.7 – Bíblia Sagrada). Resta saber se tal habilidade diz respeito ao não sentir falta do contato com o sexo oposto, ou, conseguir administrar excelentemente bem a carência. Seria possível que José Manoel ainda preservasse algumas "amarras" do seu catolicismo de berço, como a visão pejorativa do sexo? Será que algo de sua personalidade "sacerdotal", edificada por mais de quarenta anos no catolicismo, permanecia em meio aos escombros de sua antiga religiosidade, depois de demolida pela "maça" protestante? Será que, como "missionários do sertão", o monge Contestado e o Padre Protestante deveriam assumir esse modelo para terem crédito diante do povo? Embora no caso de João Maria a resposta seja possivelmente afirmativa, falta-nos subsídios para estabelecer parâmetros mais seguros para responder a tais indagações no caso específico de José Manoel. No entanto, é nossa opinião que, deliberado ou não, o fato de ser um "religioso" não casado facilitaria sua aceitação nos rincões por onde passou. O fato de saber e ter vivido isso em seu tempo de sacerdote possivelmente o influenciava, mesmo inconscientemente. De qualquer forma, José Manoel não buscou o matrimônio, o que bem pode ser, como dissemos, um provável indício de suas pretensões evangelísticas de modelo itinerante.

### V.2.5 Diálogos Interculturais: personalização

Algo peculiar aos contatos interculturais é a personalização daquilo a que se está disposto a assimilar. Esse é o motivo do porquê não nos tornamos clones, ainda que adeptos da mesma cultura. Cada assimilação dá ao indivíduo a oportunidade de personalizar o conceito ou prática que recebe. Isso é visto no agora Rev. José Manoel da Conceição. A necessidade de revisitar as antigas paróquias, sua vocação para distribuir Bíblias e seu impulso missionário clamavam por um modelo "made in Brazil" de evangelização. No entanto, já havia um modelo: o dos profetas do sertão em seu

catolicismo rústico, o único modelo que respondia às três dimensões de seu chamado. Desde a gênese de sua carreira católica no Ipanema passou a ouvir falar de João Maria. Não se sabe ao certo quanto tempo o anacoreta italiano permaneceu em Pedra Santa. Estima-se que tenha sido entre quatro e sete anos. Foram anos de muito trabalho para o religioso eremita. Atribui-se a ele o erigir de quatorze cruzes próximo à encruzilhada do caminho para Tatuí, que saía da estrada que ligava Itapetininga à Sorocaba (Cabral, 1960, pp. 110, 111). Sempre em contato com Sorocaba e com seus amigos protestantes, esses anos certamente proveram oportunidades de encontro entre José Manoel e João Maria. Mesmo que nenhuma tenha sido aproveitada, não há como negar que o primeiro chegou a conhecer a fama do segundo. Assim, direta ou indiretamente, o modelo despojado e sacrificial do catolicismo popular mostrava-se muito atraente àquele que seria o primeiro pastor brasileiro.

Fez parte de seu ministério "personalizado" a adoção de um modo de vida simples, em linha com o que faziam os anacoretas do sertão, mas à sua moda. É possível que o modo frugal de vida tenha sido aquilo que mais se destacou no procedimento de José Manoel e João Maria. Conscientes de seus respectivos chamados, algo que ia, certamente, muito além de uma consciência, revestiam-se do místico e do sobrenatural. A certeza resultante impelia-os à frente, até que a morte lhe fechasse os olhos para não mais enxergar a jornada. É necessário observarmos que o século XIX foi tempo de grande atividade religiosa informal em nosso país. Como que por "movimento de inércia", o afã religioso rústico invadiu o século XX. Movimentos messiânicos surgiram em várias partes do país, dentre os quais se destacam (Pereira de Queiroz, 1977, pp. 220-305).

1) A Cidade do Paraíso Terrestre: fenômeno religioso iniciado por volta de 1817, em Alagoas e no sul de Pernambuco, por um ex-soldado de nome Silvestre José dos Santos, que recebia a alcunha de "Profeta". Formou um vilarejo que congregava cerca de quatrocentos seguidores.

2) O Reino Encantado: originado por João Antonio dos Santos, em Pernambuco, que em 1836 começou a proclamar a vinda de São Sebastião que distribuiria riquezas a todos os adeptos. Seu cunhado João Ferreira continuou de onde parou, anunciando que havia encontrado as portas do Reino Encantado, dois monólitos de forma meio retangular,

circundados por rochas menores, arquitetura que distinguia aquela formação rochosa das demais.

3) Os Muckers: liderado por Jacobina, na região de Sapiranga, no Estado do Rio Grande do Sul, a partir de 1872. Ela declarava ser a reencarnação de Cristo.

4) O Império de Belo Monte: fundado por Antonio Vicente Mendes Maciel, ou, "Antonio Conselheiro", o idealizador de "Canudos", que, a partir de 1873 começou peregrinação pelo norte da Bahia, constituindo-se no movimento messiânico mais conhecido do nosso país.

5) A Cidade Santa: movimento promovido pelo Padre Cícero, em Juazeiro, por volta de 1872, no Ceará, que se tornou de grande expressão principalmente na região Nordeste.

6) O Beato do Caldeirão: originado pelo Beato José Lourenço, que era afilhado do Padre Cícero, que, após a morte deste, pretendeu ser sua reencarnação ou enviado.

7) A Guerra do Contestado, ocorrida entre 1912 e 1916, no centro-oeste catarinense e sul do Paraná, movimento que objetivava a implantação do reino liderado pelos monges João Maria e José Maria, que viriam com o exército de São Sebastião.

8) O Povo do Velho Pedro: iniciado por Pedro Batista da Silva, em 1942, que perambulava por Alagoas, Sergipe e Pernambuco, fazendo curas e assumindo penitências.

O sertão brasileiro respirava religião, desenvolvendo nas narinas do campesino faro aguçado para captar o forte odor de anacoretas que se multiplicavam por todo país. Embora o catolicismo oficial não fosse desprezado, os moradores das regiões rurais desenvolveram um modelo de religiosidade rústica, sincretizada com conceitos das

culturas negra e índia, cujo modelo era encarnado pelos “monges”, “beatos”, e outros reconhecidos “religiosos”. Contrastando com os sacerdotes romanos, tidos, muitas vezes, como exploradores e imorais, os “profetas caipiras” vestiam a “grife cabocla”, vivendo de forma extremamente simples, exatamente como o povo dos agrestes. Embora com uma proposta religiosa tão distinta e peculiar, protestante, ao singrar por trilhas e estradas, do chão levantando poeira com os próprios pés, com vestes simples, surradas sem clemência, José Manoel se enquadrava no estereótipo do religioso popular, ligado às expectativas dos habitantes do sertão. Seu ofício foi sendo lapidado segundo o processo já descrito: depois de sacerdote católico, agora pastor presbiteriano, em seus oito anos de ministério (1865 – 1873), desenvolveu e aperfeiçoou aquilo que concebia como sendo o seu encargo espiritual. Curiosamente, foi se radicando mais e mais na solidão e na pobreza. Boanerges Ribeiro descreve José Manoel por ocasião de seus últimos dias, da seguinte forma: “Era homem pobre e mal vestido. Velha calça de zuarte, camisa de algodãozinho, e surrado paletó de alpaca preta. Pés descalços” (Ribeiro, 1979, p. 211). Certamente, sua aparência não diferia de anacoretas que cruzavam o sertão, pregando as suas convicções. João Maria é descrito trajado de paletó e calças bem surrados, sandália de tiras ou descalço e chapéu de jaguatirica (Almeida Jr., 2009/B, p. 186). Aparentemente, a forma de vestir de ambos mostra muito mais do que um “guarda-roupa” modesto, a consciência do despojar de tudo o que possa aparentar ostentação. Na verdade, a indumentária refletia aquilo que viviam. José Manoel ficou conhecido como alguém que portava o mínimo irredutível à sobrevivência, às vezes, menos que isso. Nada pedia para si mesmo: o que tinha e recebia, oferecia aos outros (Hack, 2001, p. 75). É impressionante observar que o procedimento de João Maria é rigorosamente o mesmo. Essa forma despojada teria sido uma influência de João Maria? É indiscutível que esse era o modelo de vida encontrado no primeiro monge do Contestado. Se o provável encontro entre os dois personagens, de fato, ocorreu, pode ser que tenha colaborado para “ativar” em José Manoel tendências que já lhe eram tão conhecidas, devido à sua formação católica, enfaticamente penitencial.

João Maria recusava o pouso nas casas, preferindo dormir sob o dossel verde da copa das árvores. O máximo que aceitava dos devotos era alguma comida. Tudo o que pretendiam lhe dar, logo repassava para diminuir a carestia dos tão miseráveis quanto ele. Teria a origem católica de ambos, especialmente, o modelo mendicante interferido nesse modelo? Em nossa opinião, é possível que o conceito de penitência, conjugado à consciência de tão grande culpa, pode ter gerado a simplicidade e a frugalidade

observadas posteriormente tanto em José Manoel quanto em João Maria. Para aquele, transmudados por ocasião da sua conversão ao protestantismo, assumiriam a forma de dedicação sacrifical, destituída da ideia de "satisfação pelo pecado", uma espécie de "obrigação de gratidão" e obra não meritória; na linguagem paulina, "a libação sobre o sacrifício" (Fp 2.17). É curioso que o monge João Maria também tivesse forte ênfase penitencial, o que levou a "sacrifícios" semelhantes aos do Padre Protestante. De igual forma, o monge assumiu um comportamento autônomo, isto é, sem a necessidade de sacerdote, conceito que se coaduna àquilo que vemos no catecismo estudado por José Manoel. Parece que a conversão do padre em protestante conjugou tendências jansenistas com a ênfase penitencial, moldando contornos graves, profundas linhas de expressão e de sofrimento em sua face. Quando a consciência de suas próprias faltas conduziu-o à certeza de outra "falta", a dos méritos diante de Deus, percebeu que só lhe restava o caminho da graça. A mesma pressão que se observou em Lutero, percebeu-se em José Manoel. Como assevera a doutrina dos reformadores, ante o desespero pelo peso causado na busca da satisfação dos próprios pecados, percebe-se a satisfação unicamente na graça de Cristo.

Depois dessa argumentação, resta-nos saber se ambos desenvolveram hábitos semelhantes por causa das mesmas matizes e tradições, ou se puderam conversar a respeito. Próximos em conceitos e possivelmente vizinhos na mesma localidade, tinham como base as mesmas tradições. Se tiveram ocasião para se conhecer, é muito provável que tenham achado muitos pontos de contato. É provável que a conversa fizesse vir à tona o desejo de se dar totalmente por aquilo que acreditavam (2 Co 12.15 – Bíblia Sagrada). Seria um encontro todo peculiar, duas vidas que influenciaram a incontáveis multidões de pessoas, com crenças tão diferentes, mas hábitos fundantes similares, o encontro de um futuro Monge Contestado com o futuro Padre Protestante: "monge" reformado?

Talvez depois de todo nosso arrazoado tenha ficado mais clara a razão de termos focado Sorocaba como lócus cultural exemplar para demonstrar o que o Brasil se tornou em nossos dias. Herdeira direta dos bandeirantes, tendo nas veias a herança ameríndia, portuguesa e africana, vivia a interculturalidade não apenas na hibridação da mestiçagem, mas na convivência com as três matrizes culturais já citadas e estrangeiros que para lá se transferiram. Nas vidas de José Manoel da Conceição, em sua aceitação da fé "estrangeira" e sua convivência com os luteranos e Ipanema, bem como, o italiano João Maria de Agostini, já *trans*-culturado por suas muitas andanças, mostram em suas vidas

os desafios e efeitos da interculturalidade. Sorocaba é um dos melhores exemplo de um Brasil já *trans*-formado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso caminho da construção do Brasil chega ao final. Somente aí percebemos um país *trans*-formado tanto em sua cultura, quanto em sua extensão. Essas duas dimensões de sua transformação se deram concomitantes. No entanto, é importante compreender que foi exatamente por meio da cultura que o território obteve identidade e ganhou coesão. Foram os elementos culturais semelhantes, encontrados nos quatro cantos do país, que lhe concederam unidade. Outra conclusão que fica manifesta é que a fixação das fronteiras não se deu pelo uso de "barragens de contenção", para que os elementos culturais se mantivessem em seu interior, causando a necessária identidade. Foi exatamente o contrário, isto é, foi a identidade católico-ameríndia-africana, como elemento fundante da colonização e cimentada finalmente pelos bandeirantes, que estabeleceu as fronteiras brasileiras nos limites que conhecemos hoje.

Como bem disse Tim Ingold, cada indivíduo deixou sua linha de existência, sua cultura, colorindo o mundo em que vivia com o espectro de seus conceitos, práticas e anseios originais. Ao encontrar-se com outros sujeitos, tanto de dentro quanto de fora de sua cultura, a tessitura cultural foi se *trans*-formando em seus pontos e nós. Indivíduos de diferentes graus de des/semelhança se inteiraram e se mesclaram nos mais diversos tons. Comparando a construção cultural do Brasil à uma obra de tapeçaria, o chão como o pano a ser trabalhado, onde *cultura, culto* e *colonização* se realizaram em suas diversas interrelações. As diferentes matrizes culturais que tratamos, a saber, as ameríndias, a portuguesa e as africanas, como linhas de diferentes cores se entrelaçaram para criar as primeiras cenas da paisagem cultural brasileira no solo colonizado.

Fez parte da própria colonização a atuação hercúlea dos missionários católicos, especialmente jesuítas, que levaram a cultura europeia aos quatro cantos do território hoje conhecido como Brasil. Outros "super-seres", reconhecidos assim por Saint-Hilaire, foram os bandeirantes, cruzando o continente sul-americano em suas mais variadas demandas. A cultura católica europeia foi, por esses dois grupos, especialmente, enraizada em nosso país. Como uma fôrma cultural, nela se misturaram ingredientes das outras expressões culturais, transbordando finalmente o Brasil de hoje.

As culturas se moveram pela vastidão continental desde os tupis e sua marcha *trans*nacional. Desceram do Norte até a região central do Brasil atual, espalhando-se, posteriormente, para o Leste, o Oeste e o Sul. Dessa forma, tornaram-se onipresentes em todo território tingindo a paisagem brasileira com sua cultura. Seu conhecimento

herbário, classificando tipos e usos, são até hoje estudados e usados. A abrangência de sua presença no Brasil "pré-descoberto" pode também ser percebida por sua língua. Como os tupis eram a etnia ameríndia mais expressiva, até mesmo o colonizador passou a falar como o natural da terra. O tupi ganhou ainda maior impulso depois de sistematizado pelos jesuítas, ganhando forma e gramática reconhecidas, passando a ser chamada de *língua geral*. Embora rechaçada e proibida pelo Marquês de Pombal no século XVIII, permaneceu interagindo com a língua portuguesa brasileira pela sobrevivência de incontáveis termos, de longe, em proporção muito maior do que legaram os africanos, que vieram posteriormente. Os ameríndios viviam em uma relação de dependência absoluta do meio em que viviam. Era uma vida ecológica, integrada à natureza. Embora ocupassem o "topo da cadeia alimentar", a exploração não era exatamente predatória, embora ocorresse geralmente até o quase esgotamento. Não havia a noção de ganância. A vida ameríndia era religiosa sem o ser, ou seja, uma religião sem templo e sem deuses, mas real ao ponto de sacralizar a mata. Tudo era devidamente respeitado. O animal era seu semelhante, somente abatido por absoluta necessidade. Ao invés de seres destacados do mundo natural, os ameríndios se viam como parte integrante dele, em relação de harmonia com toda a existência. Mesmo as guerras faziam parte desse universo natural. Eram predadores natos na caça e no abate dos inimigos, imitando os animais, aprendendo com suas técnicas. Para eles, tal não significa desarmonia, mas equilíbrio.

Tão importante quanto as diversas culturas ameríndias foi a majoritária cultura portuguesa. O Brasil, por uma imposição de Portugal, fala português. Sabe-se que a língua é o principal elemento de uma cultura. Significa dizer que pensamos em português, bem como, que vemos o mundo através de lentes portuguesas, decodificado em signos portugueses. A cultura que desembarcou na colônia americana de Portugal foi o catolicismo, preservado por Salazar até a década de 1970, firmado como uma das hastes do tripé sobre o qual repousava o país ibérico. Era defendido como uma afirmação da identidade portuguesa, sob o lema: *Fátima*, fado e futebol. A influência do catolicismo português é presente e fortemente sentida em nosso país. As duas matrizes culturais que se encontraram quando os europeus desembarcaram nas brancas praias brasileiras, interagiram e acasalaram, sendo ainda muito sensíveis no Brasil já construído, embora em constante "reforma". Um "proto" brasileiro surgiu como primeiro tipo físico que viria a constituir a nação.

Então as várias Áfricas foram trazidas ao Brasil. Quando os primeiros escravizados negros chegaram, o processo de hibridação já estava avançado na mistura do português com o índio. A vinda dos africanos ensejou a origem, na colônia americana portuguesa, de novos tipos físicos, no cruzamento do branco com o negro, do negro com o ameríndio, do mameluco com o negro, e de mestiços com elementos "puros" e já misturados. O Brasil se *trans*-forma nesses deslocamentos e encontros, causando a geração de biótipos nacionais, engendrados na sensualidade e na escravidão dos trópicos. Percebe-se que, desde o início, o brasileiro é povo aberto genética, sincrética e culturalmente, hibridação levada às últimas consequências. É uma nação "trans" em tudo o que diz respeito à existência humana.

Percorremos, assim, longo caminho, pegando "carona" na mobilidade daqueles que vieram para a colônia americana portuguesa e os que por aqui peregrinaram. As bases do Brasil atual foram lançadas em um movimento de, ao menos, três séculos, desde que os portugueses partiram de seus portos e descobriram aquilo que há muito se sabia que existia. Sem o saber, ou mesmo pretender, estavam prestes a dar início a uma nação. De braço dado com as várias etnias ameríndias, em relacionamento de amor e ódio, os colonizadores foram abandonando o litoral e se interiorizando nos sertões. O produto final dessa união foi o bandeirante. Uma bandeira tinha em sua liderança mormente mestiços e portugueses abrasileirados. Alguns espanhóis também comumente se achavam entre os integrantes das tropas. Os demais elementos eram ameríndios, africanos e sujeitos miscigenados, todos em diferentes graus de hibridação. A importância dos bandeirantes está, especialmente, na expansão do território nacional aos limites que encontramos hoje. Carregando seus elementos culturais por onde quer que passassem, costuraram o país, estabelecendo povoações não apenas onde paravam, mas também na constituição de entrepostos pelo caminho. Jesuítas, desde o início, e depois os bandeirantes, não respeitaram o meridiano de Tordesilhas, antes o cruzaram sem qualquer constrangimento. Dessa forma, o catolicismo e seus hibridismos alcançaram a extensão do país que temos hoje, dando coesão e identidade. Vale a pena lembrar do episódio, quando índios se refugiaram em comunidade de negros aquilombados no Brasil Central e aprenderam com estes o catolicismo e a língua portuguesa. Aparentemente, havia o reconhecimento de que a cultura brasileira era aquela trazida pelo colonizador, sendo necessário se adaptar a ela. Essa imposição foi assimilada, transformando-se em irresistível caminho para a hibridação. Portanto, deve ficar claro que o "cimento" último que determinou a

construção do Brasil, conforme o percebemos hoje, foi a obra realizada por missionários católicos, especialmente jesuítas, e sobretudo, a dos bandeirantes. O catolicismo crido e imposto pelos jesuítas, vivido e carregado pelos bandeirantes, foi o cimento identitário de nossa nação. Segundo Gilberto Freyre:

> Temia-se no adventício católico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (Freyre, 2006, pp. 91, 92).

Sabemos que a cultura é construída no sujeito, tornando-se este também seu veículo de propagação. A mobilidade é o resultado de forças que incidem no indivíduo, de origem interna e externa. Assim como um veículo que precisa de força para deixar o estado de inércia, também a vida e a cultura. A mobilidade das culturas depende das forças impulsionadoras dos sujeitos. Falando-se daquelas que os impelem a partir de dentro, podem ser listadas a vontade, o medo, fatores psicológicos e elementos culturais. Exteriormente as compelem necessidades e as obrigações das mais variadas, exigências de ordem ecológica, social e cultural. A cultura e a mobilidade se ligam, tendo o meio onde se vive como ponto de convergência: o lugar da existência. É por causa dessa ligação indissolúvel que o meio impõe necessidades que, por sua vez, levavam à mobilidade como única forma de satisfação. Os tupis são exemplo disso, quando foram obrigados a deslocamentos devido ao esgotamento dos recursos naturais do lugar onde estavam. Esse é claramente um tipo de mobilidade de cauda externa. Desde sempre, o homem muda de lugar em busca de suprimento. Problemas ambientais podem estar ligados a isso, como vimos no caso dos Nuer, ou como ocorre ainda hoje quando há estiagens prolongadas, por exemplo. Esse arrazoado, embora tão óbvio, torna-se oportuno especialmente para a época em que vivemos, estribada no capitalismo. A lógica do capital exige uma produção que necessariamente tem que tender ao infinito, isto é, ao lucro cada vez maior. O problema é que tal sistema é aplicado na exploração de um meio de recursos finitos. A mobilidade era solução quando se tinha outros lugares de suprimento para ir. No entanto, quando todo o planeta já está ocupado e os recursos se esgotam, o que fazer? Ao invés de se promover uma mudança na forma de convivência com o meio ambiente, fala-se da

colonização de Marte. Inaugura-se a época da mobilidade estelar? Constituirá o ser humano uma "cultura sideral"?

Os deslocamentos, ensejados por motivos religiosos, podem ser exemplos de mobilidade voluntária e altruísta, voltada para o suprimento da necessidade que se reconhece no outro, de teor diametralmente oposto à vontade ensimesmada. É justo destacar tal tipo de mobilidade verdadeiramente heroica e filantrópica, como foi a de muitos missionários. Comumente se fala dos jesuítas e demais catequizadores católicos como sendo tão gananciosos quanto os bandeirantes. É certo que isso marcou a personalidade de alguns deles. Todavia, houve muitos que se dedicaram sinceramente, que acreditavam ter verdadeira vocação religiosa, que se compadeciam dos índios e lutaram para livrá-los da escravidão. Muitos singraram o país provendo assistência material e religiosa a populações que viviam na miséria. Os exemplos do Padre Ibiapina, de João Maria de Agostini, e mesmo, de José Manoel da Conceição, ilustram grande multidão de altruístas religiosos.

No entanto, a mobilidade religiosa também pode ser resultado da vontade voltada para o suprimento da própria necessidade do sujeito. De novo, os tupis são evocados como exemplo, na busca da Terra Sem Males. Ansiavam acessar a terra em que a caça se oferecia às flechas que atiravam sozinhas, lugar onde viviam seus ancestrais. Na *trans*-formação do Brasil, a fé serviu também a muitos campesinos brasileiros concedendo o alicerce necessário e suficiente para se organizarem em sociedades fortemente religiosas, algumas com caráter messiânico, para lutar por sua sobrevivência. São exemplos o Contestado, Belo Monte e Juazeiro. No entanto, movimentos messiânicos são exemplos que elucidam ocasiões nas quais algumas das forças que compelem o homem à mobilidade atuam conjuntamente, relativas ao mesmo fato causador. No caso de tais insurreições, percebem-se, nitidamente, ao menos a necessidade, a obrigação e a vontade. Explicitamente, a marcha não foi apenas fenômeno voluntário, mas também imposto.

Também os exploradores se apoiaram na religião para efetuar as invasões que empreenderam. Eis um exemplo de quando a vontade manipula a religião. Os portugueses e espanhóis receberam do papa o direito de posse das terras recém-descobertas, não importando o fato de já estarem ocupadas. Viam-se como emissários de Deus, como Cristóvão Colombo, que assumia, por vezes, postura de verdadeiro missionário. Os protestantes da América do Norte, por sua vez, tinham o seu "destino manifesto", espécie de garantia divina de que teriam bom êxito na colonização. A religião sempre foi fator de

interculturalidade nas mobilidades, como vimos nas vidas de José Manoel da Conceição e João Maria de Agostini.

Todavia, nem todos os olhares estavam voltados para Deus. A ganância, espécie de autodivinização, pura cobiça, marcou a navegação portuguesa para o Brasil e para o mundo, ainda que travestida de piedade. O desejo de riqueza moveu muitos exploradores lusos em suas penosas viagens. O mesmo pode ser dito dos brasileiros bandeirantes, muitos deles movidos pelos mitos de grandes veios de ouro e jazidas de pedras preciosas. Mirando enriquecimento rápido, incontáveis vidas se perderam na busca do sonho dourado e reluzente. A ânsia pela fortuna causava efeito hiperbólico em qualquer notícia de descoberta de ouro, pondo em marcha verdadeiras multidões de dentro e de fora do Brasil. A descoberta das minas provocou grande incremento no tráfico de escravos africanos, os únicos braços que dariam conta do serviço. Estimulando a mobilidade de milhares, o resultado foi a interculturalidade.

Assim, a mobilidade obrigatória e forçada também foi fator intercultural. Isso pode ser observado, por exemplo, no fato de as várias etnias ameríndias terem sido colocadas juntas sob a mesma servidão. De igual forma, depois foi a vez dos negros. De várias etnias, foram subjugados pelo mesmo látego, provocando interculturalidade. Ameríndios e africanos também tiveram profusas trocas culturais e mesmo genéticas. As forças que agiram nos primeiros brasileiros mostram a contradição tão presente no próprio ser humano: os contatos culturais se deram tanto pela vontade gananciosa e quanto pelo altruísmo genuíno. Destarte, pela necessidade, pelo medo, pela imposição, aspectos objetivos e subjetivos se materializaram nos atos de indivíduos que agiram conscientes ou não dos resultados culturais que causaram. O que resultou a *trans*-formação do Brasil, como temos visto: a própria interculturalidade brasileira resultante das muitas mobilidades, estava também intimamente ligado às subjetividades humanas.

O resultado de todo hibridismo brasileiro desde a colonização pode ser visto no bandeirante: feito índio, valendo-se do africano, apropriou-se, no sangue a na cultura, dos poderes dos povos e se fez “super-homem”, verdadeiro “gigante”, reconhecido “titã” por Auguste de Saint-Hilaire, o viajante francês que percorreu o país no século XIX, quando a fama bandeirante estava em seu auge. O bandeirante é homem híbrido, ser *trans*cultural, melhor adaptado para viver no Brasil. Sorocaba surge como casa do bandeirante, pulsando interculturalidade. Lugar de entroncamento, é icônica também nesse sentido. Para lá o Brasil convergia: os gaúchos do Sul encontravam-se com mineiros e nordestinos.

Lá estavam os germânicos luteranos, o italiano e católico João Maria, portugueses e seus descendestes, também campesinos, índios, mestiços e escravos africanos que trabalhavam na fundição. Todos conviviam em uma mesma sociedade caipira, em Ipanema. A cultura brasileira já estava formada em sua interculturalidade essencial, de certa forma "estacionada", mas pulsando ainda alguns movimentos, como o das tropas que subiam e desciam do Sul e do Norte. O Brasil já está culturalmente fundado. Mais tarde, novas mobilidades foram vistas no país, especialmente para a colonização do Norte e Centro-Oeste.

O que se deu no Brasil em seu processo de colonização ilustra o que ocorre hoje em escala global. Os portugueses, ameríndios e africanos tiveram que cruzar fronteiras literais, avançar sobre terras que não lhes pertenciam, para travar contato com outras culturas. O hibridismo se deu presencialmente, alcançando sua forma mais radical na mestiçagem. O processo de aculturação e de assimilação se davam pelo contato direto, na imposição de culturas que se mostravam altamente predatórias e na sujeição oportunista de culturas de interesse. Hoje, todas essas coisas acontecem, mas na maior parte das vezes no mundo virtual. Quem transitam hoje são a cultura e todas as formas de informação. Fixo em sua casa o viajante virtual percorre o mundo. Influências das mais diversas culturas o alcançam estampadas no seu ecrã. O contato com sujeitos se torna "fantasmagórico", ou seja, a reação a uma imagem animada no visor de um computador ou smartphone. Coisas, paisagens e pessoas distantes manifestam-se presencialmente como miragem, enganando com um falso senso de presença. De qualquer forma, a *trans*-formação se perpetua como a inevitável e constante construção dos seres humanos e seus mundos.

No Brasil, igrejas católicas ainda são bem frequentadas, especialmente nos interiores, onde o mundo ainda não se tornou, como diz Bourdieu, "desencantado", isto é, quase que totalmente secularizado. A arquitetura das cidades marca explicitamente a força do catolicismo em suas belas catedrais, centralizadas na principal praça, e incontáveis igrejas espalhadas mesmo em sertões remotos. Um simples exercício de toponímia bem ilustra a influência que as culturas portuguesa e ameríndias exercem, mostrando-se ainda tão presentes na sociedade em que vivemos. A cidade de São Paulo é circundada por Santo André, São Bernardo, São Caetano, Mogi das Cruzes e Itaquaquecetuba. Dentro da própria cidade de São Paulo encontramos locais chamados Anhangabaú, Tatuapé, Ibirapuera, Anhembi, São Miguel, Santo Amaro, Nossa Senhora

da Penha, dentre outros. Já no Vale do *Paraíba* há Pindamonhangaba, Guaratinguetá, Jacareí, São José dos Campos, Aparecida do Norte, Taubaté, etc. No litoral do estado de São Paulo estão Santos, Ubatuba, Bertioga, Caraguatatuba, Peruíbe, Itanhaém. É provável que, salvo raras exceções, essa seja a experiência de qualquer brasileiro ao refletir sobre o lugar em que mora. Soma-se ainda, o fato de o principal símbolo do Brasil no mundo, reconhecido recentemente como uma das sete maravilhas do mundo moderno, ser um ídolo católico secularizado. Para os que conservam a fé católica, um dos principais expoentes de sua crença; para os descrentes secularizados, símbolo catalizador das melhores aspirações do povo. O Cristo Redentor está presente como signo imagético representativo em toda e qualquer representação do Brasil mundo afora. Essa cultura portuguesa católica abriu-se de tal forma, que assumiu contornos muito diferentes daqueles da época da colonização. A sociedade tornou-se liberal e secular. A cultura se movimenta hoje por todo território nacional não apenas tendo os sujeitos como veículos, mas, principalmente, a mídia. Por meio de televisões e, especialmente, de smartphones e computadores, acessam-se não apenas os rincões do Brasil, mas todo o mundo. Facilmente se assimilam conceitos alternativos às suas matrizes culturais. Em todas as áreas, na música, na dança, na culinária, a tudo o brasileiro se liga. Certamente, não queremos dizer com isso que assimilará todo tipo de influência cultural a que for exposto, mas sim que tem facilidade para reter, sem "escrúpulos", conceitos e práticas diferentes daqueles que conhece em sua própria cultura. Sua abertura inclui a mestiçagem. Tal hibridismo é visceral e inato ao brasileiro desde a sua origem.

Hodiernamente, seguimentos religiosos católicos e evangélicos descobriram o poder móbil das mídias, fazendo circular por elas informações, missas, cultos, testemunhos e todo tipo de conteúdo que julgam importante para suas causas. O crescimento do uso de tal recurso tem gerado nova classe religiosa, os chamados *desigrejados*. Tratam-se daqueles que são "adeptos" virtuais de determinados seguimentos, sem, contudo, se ligar oficialmente a qualquer deles. Tal "liberdade religiosa" também causa hibridismo, especialmente na forma de sincretismo, pois alguns desses religiosos midiáticos transitam livremente entre vertentes religiosas, amalgamando e "harmonizando" crenças que naturalmente colidiam por pertencerem a sistemas religiosos diferentes, tidos como incompatíveis. Assim, criam sua própria religião, uma crença à sua própria maneira.

Ameríndios, portugueses, africanos, bem como, todos os hibridismos que surgiram dos encontros de todas essas mobilidades são os elementos fundantes de nossa nação. Foram essas, básica e principalmente, as mobilidades que *trans*-formaram o país. Eis aí o caminho da construção do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Meio Sol Amarelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
_____. Video da Palestra proferida da Conferência TED (*Technology, Entertainment, Desig*) 2009. Disponível em: Parte 1: http://www.youtube.com/watch?v=O6mbjTEsD58;

ALMEIDA JR., Jair. "O Padrão Éden: Modelo de Restauração da Criação", *in*: FIDES REFORMATA XII, Nº 2, 2007, 79-92.
_____. "Um Panorama do Fenômeno Religioso Brasileiro: Pentecomessianismo ou Neopentecostalismo", in: *Revista Ciências da Religião História e Sociedade*. Vol. 6, Nº 2, 2008, pp. 146–177.
_____. "(Mesmo) para bom entendedor, meia palavra (não) basta, in: *Revista USP*. Nº 81, março/abril/maio, 2009, pp. 195-200.
_____. *A Religião Contestada.* São Paulo: Fonte Editorial, 2011 [A].
_____. "José Manoel da Conceição e João Maria de Agostini: Duas Faces na Religiosidade Popular", in: *Revista História e Sociedade.* Vol. 9. nº 2. São Paulo: Editora Mackenzie, 2011, pp. 101-131 [B].
_____. *As Várias Faces do Eu*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
_____. "Tecendo o Retrato do 'Eu': Coerência, Debreagem e Embreagem na Epístola de Paulo aos Romanos 7.7-25". *VERBUM – Cadernos de Pós-Graduação*, n. 4, p. 105-123, 2013.
_____. *Aquele Abraço: o discurso identitário cultural brasileiro que se abre para o mundo.* São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
_____. "Apresentação", in: *Laços de Ternura*. Blumenau: Gráfica e Editora 3 de Maio, 2016 [b].

ALMEIDA, Aloísio. *Tropeirismo e a Feira de Sorocaba*. São Paulo: Luzes Gráfica Editora, 1968.
_____. *Vida e Morte do Tropeiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971.
_____. Sorocaba 3 Séculos de História. Sorocaba: Ottoni, 2002.

AMARAL, Aracy A. *A Hispanidade em São Paulo*. São Paulo: Livraria Nobel S.A/Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de índio: identidade étnica e conflito de terras de uso comum.* São Luís: UFMA, 1999.

APPADURAI, Arjun. *O Medo do Pequeno Número* São Paulo : Iluminuras/Itaú Cultural, 2009.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade*. São Paulo/Maceió: Editora Unesp/edUFAL, 2010.

AZEVEDO, Aluísio. *O Cortiço.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Saraiva, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem.* 14ª Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A Hostilidade Indígena aos Povoadores do Nordeste do Estado*, Disponível em: http://www.clicengenharia.com.br/praiagrande/livros/A_hostilidade.pdf. Acesso em: 20/06/2013.

BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz. *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 1994.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Livraria

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e Negros em São Paulo*. 4ª ed. São Paulo: Global, 2008.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido.* São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Escritos Sobre Mito e Linguagem.* São Paulo: Duas Cidades Editora, 2011.

BERTOLDO, Ernesto Sérgio. "O contato-confronto com uma língua estrangeira: A subjetividade do sujeito bilíngue", in: *Identidade e Discurso*. Campinas/Chapecó: Editora Unicamp/Argos Editora Universitária, 2003.

BOAS, Franz. *Race, Language and Culture.* Chicago/London: The University of Chicago Press, 1982.

BORAH, Woodrow. *El Juzgado General de Indios em la Nueva España.* Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1996.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A Produção da Crença.* 3ª Ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Caipiras de São Paulo.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BRASIL, Luciana Leão. Deslizamento de sentidos por efeito metafórico: o discurso de uma fotografia. RUA [online]. 2011, no. 17. Volume 2 – ISSN 1413-2109. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da criatividade. Disponível em: http://www.labeurb.unicamp.br/rua/ Acesso em: 13/10/2012.

BRITO, Regina Pires de. *Língua Portuguesa no Universo da Lusofonia.* São Paulo: Terracota, 2013.

BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos guaranis*. Caxias do Sul/Porto Alegre: Universidade de Caxias do Sul/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes – Livraria Sulina Editora, 1978.

CABRAL, Francisco Marcelo. "Prefácio", in: MACHADO, Maria Augusta. Rio de Janeiro: Arquivo Público do rio de Janeiro, 1997.

CABRAL, Oswaldo R. *João Maria.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
_____. *A Campanha do Contestado.* 2ª Ed. Florianópolis: Editora Lunardelli, 1979.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
Campinas, fevereiro de 2007.

CANCLICNI, Nestor Garcia. *Diferentes, Desiguais e Desconectados*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
_____. *Culturas Híbridas.* 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito.* 6ª ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1982.

CARDIN, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Itatiaia, 1980.

CARRIKER, Anne P. "Antony of Egypt", in: *Augistine Through the Ages.* Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

CHAYANOV, Aleksandr Vasilievish. "Teorias dos sistemas econômicos não capitalistas", in: *Chayanov e o Campesinato*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o Profetismo Guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Editora Brasiliense,1982.
_____. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO, Nelly Novaes. *Escritores Brasileiros do Século XX*. Taubaté: Letra Selvagem, 2013.

CONCEIÇÃO, José Manoel. *Sentença de Excomunhão e sua Resposta.* Rio de Janeiro: Perseverança, 1867.

COOK, S.F.; BORAH, W. *El pasado de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CORRÊA, Mendes. *Os Povos Primitivos da Lusitânia*. Porto: Casa Editora A. Figueirinhas, 1924.

COSTA, Emília Viotti. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COSTA, Hermisten Maia Pereira: *João Calvino 500 anos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. "O Império Português e Meados do Século XVI", in: *Anais da História de Além-Mar*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar Faculdade de Ciências Sociais e Humanas Universidade Nova de Lisboa, 2002, Vol. III, pp. 87-121.

COUTO, Mia. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ed. 101, Fev/2014.

DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies.* São Paulo: Ediouro, 2004.

DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Anna (org.) *Enciclopédia Caiçara.* São Paulo: Hucitec/NUPAUB/CEC/USP, 2005, vol. 2.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FELIPPE, Euclides J. *O Último Jagunço.* Curitibanos: Universidade do Contestado, 1995.

FERNANDES, Florestan. _____. *Organização Social dos Tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
_____. *A função social da guerra ne sociedade tupinambá*. 3ªed. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.* 2ª Ed. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 1992.

FERREIRA. Acylene Maria Cabral. "Fenomenologia, Religião e Teologia em Martin Heidegger", in: *A Essência Manifesta*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

FIABINI, Adelmir. *Mato, Palhoça e Pilão*. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2012.

FIORIN, José Luiz. *As Astúcias da Enunciação.* 6ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2010.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico negreiro de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

FRAGA, Walter; ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *Uma História da Cultura Afro-Brasileira*. São Paulo: Moderna, 2009.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 4ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 16ª ed. São Paulo: Global, 2006.
_____. *Casa Grande & Senzala*. 51ª Ed. São Paulo: Global Editora, 2008.

GEERTZ, Cliford. *Nova Luz Sobre a Antropologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.* São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

GRANERO, Fernando Santos. From Prisioner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America, in: *L'Homme*, 1993.

GUIMARÃES, Elisa. *Texto, discurso e ensino.* São Paulo: Editora Contexto, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Textos e Contextos.* Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HACK, Osvaldo Henrique. "Rev. José Manoel da Conceição: O Primeiro Pastor Presbiteriano Brasileiro", in: *José Manoel da Conceição O Primeiro Pastor Brasileiro.* São Paulo: Editora Mackenzie, 2001.

HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante do Brasil.* São Paulo: ASTE, 1989.

HANNA, Vera Lúcia Harabagi. "Línguas estrangeiras – O ensino em um contexto Cultural", in: *conexão inicial*: São Paulo: Editora Mackenzie, 2012, vol. 2.

HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Casa Forte, 2010

HATCH, Nathan O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa.* Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra do Brasil.* 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
_____ . *Monções*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [a].
_____. *Capítulos da Expansão Paulista*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [b].

HOPE, Nornan Victor. "Jansen, Cornelius Otto", in: *Enciclopédia Histórico Teológica da Igreja Cristã.* Vol. II. São Paulo: Edições vida Nova. 1992.

HOUBACH, Barão de. *A Moral Universal*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaios Sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KARASCH, Mary C. "Centro-africanos do Brasil Central, de 1780 a 1835", in: *Diáspora Negra no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. "Apresentação", in: WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e Compadres.* São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, 1995.

LEACH, E.R. *Pul Eliya, A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LEERS, O.F.M. Bernardino. *Catolicismo Popular e Mundo Rural.* Petrópolis: Vozes, 1977.

LEFEBVRE, Georges. *O Grande Medo de 1789: os camponeses e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Campos, 1979.

LÉONARD, Émile-Guillaume. *O Protestantismo Brasileiro.* Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.
_____. *Protestantismo e História.* São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra de Brasil.* São Paulo/Belo Horizonte: Editoria da Universidade de São Paulo/Ed. Itatiaia, 1980.

LESSA, Vicente Themudo. *Anchieta e o Suplício de Balleur*. São Paulo: Livraria Record Editora, 1934.
_____. *Padre José Manoel da Conceição.* São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1935.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *AS Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MACGRATH, S.J. *Heidegger: a (very) critical introduction.* Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

MACHADO, Alcântara. *Vida e Morte do Bandeirante*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: 2006.

MAESTRI, Mário. "Apresentação", in: *Mato, Palhoça e Pilão*. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2012.
_____. *O Escravismo no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Atual, 1994.

MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Epasa, 1944.

MAGALHÃES, Couto. *O Selvagem.* Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de Texto de Comunicação.* 6ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

MARTINS, Alberto; KOK, Glória. *O Litoral em Dois Tempos*. São Paulo: Editora Neotrópica, 2015.

MARTINS, Moisés de Lemos. *Para Uma Inversa Navegação*. Porto: Afrontamento, 1996.
_____. "A Lusofonia como Imaginário da Pluralidade e da Diferença", in: BRITO, Regina Pires de. *Língua Portuguesa no Universo da Lusofonia.* São Paulo: Terracota, 2013.

MARTINS, José do Souza. *O Cativeiro da Terra.* 9ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

MATOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros.* São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
_____. *Erasmo Braga, O Protestantismo e a Sociedade Brasileira*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura Afro-Brasileira.* 2ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2016.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MELIÀ, Bartolemeu. "Prefácio", in: *O caminhar sob as luzes*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir.* 3ª Ed. São Paulo: Edusp, 2008.
messiânico-milenaristas", in: *Revista USP*. São Paulo: n. 67, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e as suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo: 1979.

MILLER, Joseph C. "África Central durante a era do comércio de escravizados de 1490 a 1850", in: *Diáspora Negra no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MONTEIRO, John. "O escravo índio, esse desconhecido", in: *Índios no Brasil*. 4ª ed. São Paulo/Brasília: Global/MEC, 2000.

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros: Paralelo entre duas culturas.* 22ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2011.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____ . *Os deserdados da terra; a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____ . "Saint- Hilaire, o Sertão e as Gerais: Fichamento para um trabalho de campo", in: *Fragmentos de Cultura.* Ano 1 – v. 1, nº 1. Goiânia: IFITEG, 1991.

_____. *Nascimento da Antropologia Cultural*. São Paulo: Hucitec, 2002.

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Global, 2009.

MUSA, João (*Et. al*). *O litoral em dois tempos: uma viagem em torno do relatório da comissão geográfica e geológica do Estado de São Paulo: de Santos a Ubatuba, 1915-2015*. São Paulo: Editora Neotrópica, 2015.

NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. *Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal.* São Paulo: Edições Loyola, 2005.

NEME, Mário. *Notas da Revisão da História de São Paulo*. São Paulo: Editora Anhembi S.A., 1959.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Texto e Gramática*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

ORIOL, Michel. Identité, produite, identité instituée, identité expremeé: confusions des théories de l'identité nationale et culturelle, in: *Cahiers Internatinaux de Sociologie*. Paris: v. 66, pp. 19-28, 1979.

PACHECO, Lílian. *A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade.* Revista Diversitas, Ano 2, nº 3, set/2014 – mar/2015, pp. 25, 26. Disponível em: http://diversitas.fflch.usp.br/sites/diversitas.fflch.usp.br/files/1.%20PACHECO,%20L%

C3%ADllian.%20A%20Pedagogia%20Gri%C3%B4_educa%C3%A7%C3%A3o,%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20oral%20e%20pol%C3%ADtica%20da%20diversidade_0.pdf. Acesso em: 07/11/2016.

PADONAVI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia.* 14ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1984.

PAGE, Martin. *A Primeira Aldeia Global.* 15ª ed. Alfragide: Casa das Letras, 2015.

PAIM, Antonio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil.* 3ª ed. São Paulo/Brasília: Convívio/ INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

PENNA, Maura. "Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento", in: *Linguagem e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2006.

PINTO RIBEIRO, Lídice. "A Igreja: Espaço Sagrado Reorganizador do Mundo", in: *Cadernos CERU*, nº 17, 2006.
Pioneira Editora, 1985.

PIRES, Cornélio. *Conversas as Pé-do-Fogo*. Itu: Ottoni Editora, 2002.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros Rurais Paulistas.* São Paulo: Duas Cidades, 1973.
_____. *O Campesinato Brasileiro.* Petrópolis: Vozes, 1976.
_____. *Carnaval Brasileiro.* 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

QUEIROZ, Renato da Silva. "Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas", in: *Revista USP*. São Paulo: n. 67, 2005.

_____. *Caipiras Negros no Vale do Ribeira. Um Estudo de Antropologia Econômica.* 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

QUENTAL, Antero de. *Causas da Decadência dos Povo Peninsulares*. 2ª Ed. Lisboa: Padrões Culturais, 2010.

RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira,* 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1961, Vol. 1.
_____ . *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 3ª ed. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/INL, 1979.

READ, Piers Paul: *Os Templários*: Rio de Janeiro, Imago, 2001.

REDDY, William M. "A Estrutura de Uma Crise Cultural: Pensando Sobre Tecidos na França Antes e Depois da Revolução", in: *A Vida Social das Coisas.* Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

RIBEIRO, Berta Gleizer. *O Índio na História do Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Global, 2001.

RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. 2ª Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.
_____. *José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica.* São Paulo: O Semeador, 1995.

RIBEIRO, Darcy. "O Povo Brasileiro: Brasil caipira", vídeo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Kv_jpWk4cok. Acesso em: 12/05/2016.
_____. *O Povo Brasileiro.* São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo/Livraria José Olympio Editora, 1970 [a], Vol. 1.
_____. *Marcha para Oeste*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo/Livraria José Olympio Editora, 1970 [b], Vol. 2.

RICHARDSON, Dom. *O Totem da Paz.* 2ª ed. Belo Horizonte: Betânia, 2000.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. "O Governo Local na América Portuguesa: Um Estudo de Divergência Cultural", in: *Revista de História*. Universidade de São Paulo, v. 55, n. 109 (1977), pp. 25-79.

RUSSEL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico Português*. São Paulo: Unesp, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 2ª Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SAID, Edward W. *Orientalismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de São Paulo.* São Paulo/Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo/Livraria Itatiaia Editora Ltda., 1976.

SANCHES, Gilsom. *Retratos de Ipanema.* Sorocaba: Crearte, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in: *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
_____. *A crítica da razão indolente.* São Paulo: Cortez Editora, 2011.

SARASOLA, Carlos Martínez. *La Argentina de los caciques: o país que no fue*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2012.

SAVELLE, Max. *História da Civilização Mundial.* 3ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1971, vol. 2.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. 3ª ed. São Paulo: Editora Universitária e Pedagógica Ltda., Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCOTT, Ana Silvia. *Os Portugueses.* São Paulo: Contexto, 2014.

SIGAUD, Lygia. *Os Clandestinos e os Direitos – Estudo* Sobre Trabalhadores da Cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SILVA, Tomaz Tadeu da, "A produção social da identidade e da diferença", in: *Identidade e diferença*. 14ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Wilson Santana. *José Manoel da Conceição: o evangelista itinerante*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.

SIRE, James. *O Universo ao Lado.* São Paulo: Hagnos, 2009.

SOUZA, Luiz Alberto. *Classes Populares e Igreja nos Caminhos da História.* Petrópolis: Vozes, 1982.

SOUZA, Silas Luiz. *José Manoel da Conceição: O Padre-pastor e o Início do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Novos Diálogos – Singular, 2011.

STEDILE, João Pedro. "Orelha", in: CARVALHO, Horácio Martins de (org.). *Chayanov e o Campesinato*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

TAUNAY, Affonso de E. *História das Bandeiras Paulistas*. 3ª ed. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/INL, 1975, vol. 1.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

THOMÉ, Nilson. *A Formação do Homem do Contestado e a Educação Escolar – República Velha*. Tese de Doutorado defendida na Universidade Estadual de

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

URE, John. *Dom Henrique o Navegador*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

VAN DIJK, Teun A. Cognição, discurso e interação. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

_____. *Discurso e Contexto – Uma Abordagem Sociocognitiva*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

VINHAS DE QUEIROZ, Maurício**.** *Messianismo e Conflito Social*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Ática, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem.* São Paulo: Cosac Naify, 5ª ed. 2013.

WELTER, Tânia. *O Profeta São João Maria Continua Encantando no Meio do Povo.* Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina em 2007.

WILDE, Oscar. *A Decadência da Mentira.* Rio de Janeiro: Imago, 1992.

WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e Compadres.* São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora da Universidade de Brasília, 1995.