



Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil

Trajetos e Investigações no ICS

Isabel Corrêa da Silva

Simone Frangella

Sofia Aboim

Susana de Matos Viegas

(coordenadoras)

ICS

Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil

Trajetos e Investigações no ICS

Isabel Corrêa da Silva

Simone Frangella

Sofia Aboim

Susana de Matos Viegas
(coordenadoras)

ICS

Imprensa
de Ciências
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



**Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa**

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa - Portugal
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

www.ics.ulisboa.pt/imprensa
E-mail: imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação
Ciências sociais cruzadas entre Portugal e o Brasil: trajectos e investigações
no ICS / coord. Isabel Corrêa da Silva [et al.]. –
Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2015
ISBN 978-972-671-354-5
CDU 316



Capa e concepção gráfica: João Segurado
Revisão: Levi Condinho
1.ª edição: Setembro de 2015

Índice

Os autores	13
Nota de abertura	21
<i>José Luís Cardoso</i>	
Apresentação	23
<i>Isabel Corrêa da Silva, Simone Frangella, Sofia Aboim, Susana de Matos Viegas</i>	
Parte I	
Território e governança	
Capítulo 1	
Sustentabilidade, transparência e recursos hídricos em Portugal e no Brasil.	33
<i>João Guerra, José Gomes Ferreira, Vanessa Empinotti, Luísa Schmidt, Pedro Roberto Jacobi</i>	
Capítulo 2	
Práticas de governança territorial e seus desafios.	55
<i>Valdir Roque Dallabrida</i>	
Capítulo 3	
Brasil, potência normativa do Sul global ou <i>gatekeeper</i> regional? Normas e intervenção militar da R2P à RwP (difusão, contestação e identidade).	75
<i>Bruno Cardoso Reis</i>	

Parte II

Cidades, espaço e memória

Capítulo 4

Percursos de uma investigação sobre um «bandido-herói» 105

César Barreira

Capítulo 5

***Graffiti*, escritos urbanos entre a cidade material e digital:
o que anda a dizer Lisboa? 119**

Glória Diógenes

Capítulo 6

Bairros emblemáticos e espaço patrimonial urbano 133

Irlys Barreira

Capítulo 7

**Andar pelo meio do mundo e assentar: dinâmicas familiares
no Assentamento Arupema (Pernambuco). 147**

Ana Luísa Micaelo

Parte III

Trajetos transatlânticos

Capítulo 8

**A sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia
portuguesa no limiar do século XVIII e a escrita da história. 165**

Margareth de Almeida Gonçalves

Capítulo 9

A cultura do samba brasileiro em Paris. 181

Pedro Rodolpho Jungers Abib

Capítulo 10
**«Plínio Salazar»? O corporativismo português e a democracia
cristã como elementos de inspiração.** 193
Leandro Pereira Gonçalves

Capítulo 11
**Cruzar saberes sobre o ensino superior – aproximações
decorrentes de um projeto-convénio Capes/FCT** 215
Maria Manuel Vieira e Carlos Benedito Martins

Parte IV Desigualdade e exclusão

Capítulo 12
Imigração brasileira em Portugal: prostituição e estereótipos. . . 233
Rafael de Almeida Serra Dias

Capítulo 13
**As boas mães brasileiras em Portugal: (re)formulando
pertencas, (re)construindo identidades** 249
Gleiciani Fernandes

Capítulo 14
**O fetiche dos dados estatísticos oficiais sobre a exploração
do trabalho infanto-juvenil: como tratar crianças
como meras cifras?** 267
Maurício Roberto da Silva

Capítulo 15
**Territórios íntimos das identidades juvenis na privação
de liberdade** 285
Nilda Stecanela

Parte V

Sociedade e religiosidade

Capítulo 16

A Primeira República portuguesa e a questão religiosa: porque não uma separação à brasileira? 303
Isabel Corrêa da Silva

Capítulo 17

Os intelectuais católicos e a formação do culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal e no Brasil (1917-1935) 317
Carlos André Silva de Moura

Capítulo 18

Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII . 339
Fernanda Olival

Capítulo 19

Igreja Universal do Reino de Deus em Luanda 361
Claudia Wolff Swatowski

Capítulo 20

Orixás em trânsito. O candomblé em Portugal 375
Joana Bahia

Capítulo 21

Jurema encantada: do Nordeste do Brasil a Portugal 391
Ismael Pordeus Jr.

Índice de figuras

1.1	Evolução da confiança institucional em Portugal e no Brasil	35
1.2	<i>Sustainability Society Index</i> (SSI 2006 e 2012) em Portugal e no Brasil	37
1.3	Comparação de resultados entre países por áreas de transparência . . .	48
1.4	INTRAG 2014 em Portugal e no Brasil (regionalizado)	49
5.1	Fotografia de estêncil de Tinta Crua efetuada pela autora no início de 2013, próximo a Chiado	120
5.2	Fotografia efetuada pela autora na Calçada da Glória em abril de 2013, autoria de Tinta Crua	125
5.3	Fotografia de <i>graffito</i> pintado no Muro das Amoreiras em 2013, tendo Nómen como um dos <i>writers</i> responsáveis pela obra	127
9.1	Quadro comparativo entre versões de letra de samba	187
11.1	Gráfico da evolução da matrícula na graduação presencial por categoria administrativa. Brasil	226
11.2	Gráfico da evolução dos alunos matriculados no ensino superior por subsistema de ensino. Portugal	226
12.1	Tabela referente ao número de vezes em que foi mencionada a questão da prostituição e as imigrantes brasileiras	240
17.1	Imagem de Nossa Senhora de Fátima localizada na Capela do Engenho Uruaé, na cidade de Goiana, PE. Abaixo da imagem consta: «Nossa Senhora de Fátima Livrai o Brasil do Comunismo» . .	334
18.1	Datas de introdução dos estatutos de limpeza de sangue nalgumas instituições portuguesas, na fase inicial de implantação dos mesmos . .	342
19.1	O Marçal	363
19.2	Igreja Universal do Marçal (2012)	365
19.3	Igreja Universal do Alvalade	366
19.4	Envelope distribuído durante campanha no templo do Alvalade . .	368

Os autores

Ana Luísa Micaelo é doutorada em Antropologia (especialização em Antropologia do Parentesco e do Género) pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, tendo apresentado a dissertação «Essa terra que tomo de conta: parentesco e territorialidade na Zona da Mata de Pernambuco» (2014), que se centra na análise das práticas familiares relacionadas com o uso, transmissão e posse da terra nos assentamentos de reforma agrária do Nordeste do Brasil. Anteriormente estudou a forma como as dinâmicas de mobilidade, tais como a migração sazonal, são integradas nos projetos familiares num contexto rural português (Sever do Vouga).

Bruno C. Reis tem um mestrado em Historical Studies pela Universidade de Cambridge; é doutor em história e teoria das RI com especialização em segurança internacional (War Studies) pelo King's College. É actualmente investigador auxiliar no ICS; investigador associado do Sir Michael Howard Centre do King's College; e assessor do IDN-MDN. Entre publicações recentes pode referir-se: «Os Estados Unidos e Osama bin Laden uma década depois: a derrota da Al-Qaida e o fim da unipolaridade?», *Relações Internacionais*, 2011; *The Theory and Practice of Irregular Warfare* (com Andrew Mumford, eds.), 2013; «Brazil versus NATO? a long-term view of maritime security in the Atlantic», in *Enduring NATO, rising Brazil: managing international security in a recalibrating global order*, ed. B. A. Smith-Windsor (2015).

Carlos André Silva de Moura. Licenciado e mestre em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE – Brasil). Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, São Paulo, Brasil). Entre os anos de 2012 e 2013 cumpriu o estágio doutoral no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL). Foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

(FAPESP), com o projeto «Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910-1942)». Contato: casmcarlos@yahoo.com.br.

Carlos Benedito Martins é doutorado em Sociologia pela Université de Paris V (René Descartes) e pós-doutorado em Sociologia pela Universidade de Columbia. Atualmente é professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Membro fundador e diretor científico do núcleo de pesquisa sobre o Ensino Superior da Universidade de Brasília e fundador do Observatório da Vida Estudantil da UnB. Área de especialização: Educação, Ciência e Tecnologia. Contacto: carlosb@unb.

César Barreira é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Foi investigador visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) entre 2007 e 2008. Atualmente é professor titular de Sociologia na Universidade Federal do Ceará, Brasil, pesquisador do CNPq e Coordenador do Laboratório de Estudos da Violência da UF.

Claudia Wolff Swatowski é doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Foi investigadora visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) entre 2007 e 2008. Publicou o livro *Novos Cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos* (2013). Atualmente é professora da Universidade Federal de Uberlândia (Brasil) e colaboradora do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia). Contacto: swatowski@hotmail.com.

Fernanda Olival é doutora em História pela Universidade de Évora (2000), onde leciona desde 1991, nas áreas de História Moderna e metodologias. Fez agregação em 2008. É atualmente diretora do CIDEHUS. É também docente do PIUDHist, um programa de doutoramento desenvolvido por cinco instituições, entre elas o ICS e a Universidade de Évora. Trabalha sobre História Social, sobretudo com problemáticas relacionadas com a Inquisição e Ordens Militares.

Gleiciani Maria de Oliveira Fernandes é doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Está vinculada à instituição desde 2006 quando do seu ingresso no I Curso de Mestrado em Antropologia Social e Cultural. Entre 2008 e 2012 foi bolseira de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Glória Diógenes é doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Foi investigadora visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) durante o ano de 2013. É professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, coordena o Laboratório das Juventudes-UFC e é membro fundador da Rede de Pesquisa Luso-Brasileira em Artes e Intervenções Urbanas.

Irllys Barreira é professora titular de Sociologia do programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará e pesquisadora do CNPq. Foi investigadora visitante no ICS-Ulissboa no âmbito do acordo Capes-Grices (2007-2008). Prioriza em suas pesquisas o estudo dos rituais, práticas políticas e valores socioculturais em diferentes contextos. Além de vários artigos e coletâneas enfocando as relações entre cultura, cidade e política publicou os seguintes livros: *Chuva de Papéis, Ritos e Símbolos de Campanha Eleitoral no Brasil* (1998), *Imagens Ritualizadas, Apresentação de Mulheres em Cenários Políticos* (2008) e *A Cidade como Narrativa* (2013).

Isabel Corrêa da Silva é investigadora de pós-doutoramento do Instituto de Ciências Sociais, UL. Foi investigadora do Museu da Presidência da República e bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Oriente. Tem publicado trabalhos nas áreas da História Contemporânea de Portugal e das relações luso-brasileiras, com destaque para *D. Carlos de Corpo Inteiro* (2009) e *O Espelho Fraternal* (2013), sua tese de doutoramento, vencedora dos prêmios Victor de Sá e Fundação Mário Soares, 2013.

Ismael Pordeus Jr. nasceu em 1948. Fez Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará, onde veio a tornar-se professor titular em Antropologia. Foi pesquisador visitante no ICS de 2005 a 2006 com bolsa da CAPES. Doutorado em Ciências Sociais e Etnologia na Université Lyon 2. Pesquisa há 20 anos a diáspora das religiões luso-afro-brasileiras, particularmente em Portugal. Entre vários livros publicados, três focam o campo etnográfico luso: *Uma Casa Portuguesa Com Certeza – Emigração e Metamorfose da Umbanda em Portugal*; *Portugal em Transe – Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performance*; *Jurema Sagrada do Norte Brasileiro à Península Ibérica*. Atualmente realiza pesquisa comparativa sobre a Jurema em Portugal e as matrizes dessa religião de Pernambuco.

Joana Bahia é professora associada da pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, é coordenadora do Laboratório Identidades, Representações e Migrações e pesquisadora associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios. Foi investigadora visitante no ICS-UL entre 2011 e 2013 com financiamento da Faperj e da Fundação Calouste Gulbenkian. Trabalha atualmente com a transnacionalização das religiões brasileiras na Europa. Desenvolve projeto financiado pela Faperj/RJ e pela Fundação Calouste Gulbenkian, de Portugal. Contacto: joanabahia@gmail.com.

João Guerra é doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e investigador do OBSERVA – Observatório de Ambiente, Território e Sociedade desde 1998. Atualmente é investigador pós-doc. no Instituto de Ciências Sociais, onde desenvolve uma pesquisa na área da participação pública e justiça ambiental.

José Gomes Ferreira é doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e investigador do OBSERVA – Observatório de Ambiente, Território e Sociedade desde 1998, no âmbito do qual tem participado em diversas pesquisas sobre as temáticas da sustentabilidade, do ambiente e, muito particularmente, da água.

Leandro Pereira Gonçalves é doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) com estágio em 2011 (*junior visiting fellow*) no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL). Atualmente é professor adjunto do programa de pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGH/PUCRS). É investigador estrangeiro associado ao Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (CEHR/UCP). Líder do Grupo de Pesquisa «Portugal e Brasil no Mundo Contemporâneo: identidade e memória». Coordenador da Rede Internacional de Investigação Direitas, História e Memória.

Luísa Schmidt, socióloga, Investigadora Principal no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, onde coordena o OBSERVA – Observatório de Ambiente, Sociedade e Território. Autora de vários livros e artigos, é membro do Conselho Nacional de Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e do European Environment Advisory Council. Colunista regular do jornal *Expresso* sobre questões ambientais.

Margareth de Almeida Gonçalves é doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário do Rio de Janeiro (IUPERJ). É professora associada III do Departamento de História e Relações Internacionais e docente do Programa de Pós-Graduação em História, PPHR (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ). Realizou o pós-doutorado, entre 2011 e 2012, e foi investigadora visitante, em maio de 2013, no Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa).

Maria Manuel Vieira é doutora em Sociologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE). Foi docente no Departamento de Educação da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa. Atualmente é investigadora no ICS-UL, onde coordena o Observatório Permanente da Juventude. A sua pesquisa situa-se nas áreas da Educação, Juventude e Família. Integra redes nacionais e internacionais de pesquisa no domínio da sociologia da educação. Contacto: mmvieira@ics.ul.pt.

Maurício Roberto da Silva leciona no programa de pós-graduação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Santa Catarina, Brasil. Doutorado pela UNICAMP, fez o seu pós-doutoramento em Sociologia da Infância na UMINHO. Foi investigador visitante no ICS-ULisboa em 2007-2008 com bolsa CAPES. Lecionou até à sua aposentação na Universidade Federal de Santa Catarina. É um investigador de referência sobre infância e corporeidade, tendo investigado no seu doutoramento as implicações corporais e culturais do trabalho infantil na cana-de-açúcar. Daí resultou o livro *Trama Doce-Amarga: (Exploração do) Trabalho Infantil e Cultura Lúdica* (2003). Recentemente, editou com Miguel Arroyo o livro *Corpo-Infância: Exercícios Tensos de Ser Criança por Outras Pedagogias dos Corpos* (2012), onde reúne artigos sobre infância, corpo e educação.

Nilda Stecanela é doutora e mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi bolsista CAPES em estágio de doutorado no ICS entre 2005 e 2006. Integra o corpo docente do Centro de Ciências Humanas e da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é bolsista CAPES em estágio pós-doutoral no Instituto de Educação da Universidade de Londres (IOE), onde possui vínculo como Honorary Research Associate.

Pedro R. Jacobi é doutor em Sociologia e professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental do Instituto de Energia

e Ambiente e da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. É ainda coordenador do Grupo de Acompanhamento e Estudos em Governança Ambiental/IEE/USP e editor da revista *Ambiente e Sociedade/Anppas*.

Pedro Rodolpho Jungers Abib, nascido em 1962 em Mogi das Cruzes, estado de São Paulo, mudou-se para Salvador, estado da Bahia, em 1993, onde leciona na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia desde então. É mestre em Educação (UFBA), doutor em Ciências Sociais aplicadas à Educação (UNICAMP), pós-doutor em Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) e em Estudos Lusófonos (Université Paris Ouest Nanterre La Défense). Pesquisador da cultura popular é coordenador do Grupo de Pesquisa «Griô: Culturas Populares, Diásporas Africanas e Educação». É também músico/compositor de samba, além de cineasta, autor de vários documentários sobre cultura popular. Contacto: pedrabib@gmail.com.

Rafael de Almeida Serra Dias, licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista, mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorando em História: mudança e continuidade num mundo global no Programa Inter-Universitário de História do ICS, IUL, UÉ, UCP e FLUL, bolseiro da CAPES para doutorado pleno no exterior. Investigador do Centro de Estudos Internacionais do IUL.

Simone Frangella é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas, Brasil (2004). É investigadora de pós-doutoramento no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, com apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Tem-se dedicado a questões relacionadas com as mobilidades transnacionais, particularmente com os fenómenos migratórios e suas dinâmicas sociais e simbólicas dos migrantes brasileiros. Neste universo, alguns aspetos são privilegiados: as relações de género e familiares, os discursos sobre identidade nacional e sobre pertenças territoriais, relações geracionais, a produção cultural, a gestão da vida e a construção da pessoa. Trabalha também com territorialidades urbanas e corporalidade.

Sofia Aboim, doutorada em Sociologia (ISCTE-IUL, 2004), é investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Os seus interesses de investigação incluem temas como género, sexualidade

e cidadania, migrações e transnacionalismo. Tem publicado a sua pesquisa no Brasil, onde também se encontra parte das suas redes de investigação. Está a trabalhar em perspectiva sobre migrações de brasileiros e africanos e coordena atualmente o projeto TRANSRIGHTS – Gender citizenship and sexual rights in Europe: Transgender lives from a transnational perspective, financiado pelo European Research Council.

Susana de Matos Viegas é doutorada em Antropologia pela Universidade de Coimbra onde foi docente até 2006, sendo atualmente investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Realizou investigação sobre pessoa, processos de pertença, parentesco, historicidade e territorialidade no Sul da Bahia (Brasil) durante mais de dez anos. Foi coordenadora do Relatório de Demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (FUNAI/Brasil), sendo consultora nesse processo. Mais recentemente realiza também investigação sobre Timor-Leste.

Valdir Roque Dallabrida, é bolsista produtividade em pesquisa no CNPq, possui graduação em Geografia, especialização em Economia, mestrado e doutorado em Desenvolvimento Regional. Atualmente, é professor no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (Santa Catarina, Brasil). Em 2013 atuou como pesquisador visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É pesquisador com publicações sobre temas regionais, tais como, Governança Territorial, Identidade Territorial, Indicações Geográficas e Desenvolvimento Territorial. É editor-chefe da revista *Desenvolvimento Regional em Debate*.

Vanessa Empinotti é doutora em Geografia pela University of Colorado, Boulder, EUA. Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do ABC – UFABC, no curso de Planejamento Territorial, onde desenvolve pesquisa na área de governança socioambiental, com foco em processos participativos, ferramentas de gestão e arranjos institucionais.

Nota de abertura

As Ciências Sociais são, pelo seu objeto e natureza, áreas privilegiadas de cruzamento de saberes. Portugal e Brasil são países de vivências coletivas cruzadas, ainda que nem sempre suficientemente analisadas e conhecidas. Cruzar e atravessar as ciências sociais que se constroem e praticam nos dois lados de um imenso Atlântico de língua portuguesa significa aproximar heurísticas e metodologias de pesquisa que contribuem para enriquecer o conhecimento mútuo e partilhado das sociedades em que vivemos.

A investigação académica produzida por cientistas sociais portugueses e brasileiros contribui de forma decisiva para o aprofundamento do estudo das sociedades contemporâneas, assim como das dinâmicas que explicam trajetos passados e caminhos futuros. Por isso se saúda a iniciativa de publicação de uma obra que constitui uma amostra bem representativa da investigação em ciências sociais feita em Portugal e no Brasil. Por aqui se cruzam caminhos de pesquisa que também convergem na constatação de que há abordagens aparentemente singulares que se revelam de interesse comum.

Este livro resulta de um colóquio que decorreu no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa em Junho de 2013, com um complemento organizado na Universidade de Évora. O trabalho de coordenação editorial – a cargo das investigadoras do ICS Isabel Corrêa da Silva, Simone Frangella, Sofia Aboim e Susana de Matos Viegas – evidencia os benefícios do cruzamento de experiências e dádivas académicas que se desdobram ao longo das 5 partes e 21 capítulos do livro. Na abordagem dos territórios e seu governo, das cidades e suas dinâmicas, dos percursos culturais e ideológicos, dos problemas da desigualdade e da exclusão, e das manifestações de religiosidade, cruzam-se narrativas e enredos de pesquisa que oferecem testemunho autorizado da investigação qualificada que é cumprida nas instituições universitárias dos dois países.

São diálogos interdisciplinares cruzados que nos transmitem a riqueza das múltiplas vozes que fazem a variedade e a pluralidade dos saberes que se cruzam nas Ciências Sociais.

No ano de 2014 o ICS acolheu vinte docentes ou investigadores de diversas universidades brasileiras, que efetuaram estadias médias de nove meses a fim de desenvolverem trabalhos de investigação nos domínios da antropologia, ciência política, história, psicologia social e sociologia. Tal facto ilustra bem os efeitos continuados de uma política de colaboração luso-brasileira que o ICS inscreve, com especial destaque, nos seus programas anuais de atividade. Trata-se de prosseguir de forma deliberada e consistente um propósito de diálogo construtivo de que este livro é também um bom exemplo.

Apesar dos avanços indiscutíveis que, em anos recentes, se têm registado na colaboração entre cientistas sociais portugueses e brasileiros, importa reconhecer que ainda existem inúmeros preconceitos culturais e diversos obstáculos institucionais que impedem que os efeitos proficuos do diálogo se repercutam e alastrem. Espera-se que as Ciências Sociais se cruzem com maior frequência entre Portugal e Brasil e que desse esforço conjunto resultem benefícios de aprendizagem mútua.

José Luís Cardoso
Director do ICS ULisboa
Julho 2015

Apresentação

Esta coletânea agrega artigos resultantes das comunicações apresentadas no simpósio «Ciências Sociais Cruzadas», organizado pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e realizado em Junho de 2013 no ICS e na Universidade de Évora, no âmbito das comemorações do ano Brasil-Portugal. Neste simpósio quisemos destacar a interlocução das ciências sociais em Portugal com as ciências sociais brasileiras, pondo em diálogo trabalhos dos investigadores do Instituto de Ciências Sociais que incluíssem reflexões sobre a realidade social brasileira bem como sobre o trabalho teórico de autores brasileiros com investigadores filiados em instituições brasileiras que foram visitantes no ICS nos últimos vinte anos. Nesta última categoria destacámos os Bolseiros Luso-Afro-Brasileiros – investigadores que obtiveram a bolsa concedida bienalmente pelo ICS para promover o intercâmbio entre o ICS e outras instituições académicas no Brasil e nos países africanos de língua portuguesa. O simpósio espelhou a vastidão de redes que o ICS criou com as ciências sociais brasileiras ao longo dos últimos vinte anos e as suas expansões múltiplas, entre as quais destacámos também a estadia no ICS de alunos de doutoramento como investigadores visitantes juniores. O simpósio integrou dois tipos de sessões. As sessões plenárias responderam a um formato mais fechado de reflexão cruzada sobre cientistas sociais brasileiros e portugueses, estando as suas comunicações em fase de publicação seriada na revista *Análise Social*. As sessões paralelas, cujas comunicações agregamos nesta publicação, integraram colegas do ICS e investigadores visitantes no ICS provenientes de universidades brasileiras, aos quais lançámos o mesmo desafio de falarem sobre as suas pesquisas em curso.

O trabalho de coordenação editorial desenvolvido por nós resultou no volume que aqui apresentamos, organizado em tópicos que cobrem as diferentes áreas de pesquisa existentes no ICS – da ciência política à história, da antropologia à sociologia, da geografia à psicologia social –, marcando a reflexão contemporânea nas ciências sociais e seus cruzamentos entre o Brasil e Portugal. A absoluta liberdade dos temas resultou numa diversidade de tópicos que agregamos em secções, abrangendo

temas como a governança territorial, políticas externas, cidades, espaço e memória, trajetos transatlânticos da religião e da cultura, desigualdades e exclusão, história do Estado e a influência entre cultura, religião, referências intelectuais e projetos educacionais principalmente entre Portugal e o Brasil.

A Parte I que intitulámos «Território e Governança» é exemplar no entrelaçamento de investigação em Portugal e no Brasil sobre o tema premente da equidade na organização do território. Os campos de uma sociologia das políticas públicas de sustentabilidade e da descentralização são temas abarcados em diversos ângulos disciplinares nestes três primeiros capítulos.

O capítulo 1, da autoria de João Guerra, José G. Ferreira, Vanessa Empinotti, Luisa Schmidt e Pedro Jacobi, cientistas sociais de universidades portuguesas e brasileiras, oferece um importantíssimo contributo para a avaliação da aplicação de formas de governança assentes em princípios de desenvolvimento sustentável e integrando «processos de implementação participados» na governança da água e dos recursos hídricos. Tendo por ponto de partida casos brasileiros e portugueses, e as suas histórias políticas, os autores avaliam fatores como a confiança institucional, a transparência ou «boa governança», focando-se principalmente nos processos de descentralização das tomadas de decisão, da articulação entre uma forte componente cívica, e a qualidade na gestão dos recursos hídricos. No capítulo 2, Valdir Dallabrida trata de características da prática e desafios da governança territorial brasileira, desenvolvendo uma reflexão e apresentando dados sobre os processos de descentralização político-administrativos a nível estadual, concentrando-se na análise empírica relativa aos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O tema da democracia participativa está aqui em foco, levando o autor a concluir que se produziu a descentralização de serviços públicos nos dois estados em análise, mas que tal não implicou o desejado aumento do real poder de decisão de órgãos mais próximos ao cidadão. No capítulo 3, Bruno Reis envereda por trajetos e escalas diferentes, dirigidas à intervenção do Brasil nas normas globais de intervenção militar por razões humanitárias, nomeadamente a «Responsabilidade de Proteger/*Responsability to Protect* (R2P)», e a resposta brasileira de uma responsabilidade «ao» proteger (RwP) emergente num discurso de Dilma Rousseff na ONU em 2011. O autor concentra-se numa reflexão sobre o significado da RwP para o campo das relações internacionais em geral, e da segurança internacional em particular, num contexto de mudança da ordem mundial. A sua preocupação de análise dirige-se à forma como a proposta de RwP foi publi-

camente apresentada, interpretando-a como «indicador quer do posicionamento internacional do Brasil em geral, [...] quer ainda de mudança na ordem internacional no sentido da multipolaridade e do descentramento.»

Na Parte II «Cidades, espaço e memória», temos quatro textos de temáticas diversas, mas que se entrelaçam em vários aspetos. Em primeiro lugar, cria-se um conjunto de olhares cruzados: enquanto os investigadores brasileiros se detêm sobre Portugal como objeto de estudo, o Brasil é o tema privilegiado pela investigadora portuguesa. Para sedimentar esse espírito dialógico, temos também um texto cuja análise atravessa estes dois contextos. Desta maneira, a secção proporciona confrontações produtivas de olhares e perspectivas sobre o tema dos espaços sociais e nacionais, e das representações sociais e políticas que os encerram. Em segundo lugar, os textos articulam de forma diferenciada os elementos que dão nome a esta Parte, tecendo assim um quadro muito diversificado dos contextos espaciais estudados.

Dois capítulos versam sobre os espaços urbanos e sua capacidade de representação e memória. No capítulo 5, Glória Diógenes faz um percurso etnográfico sobre as artes de rua em Lisboa. A partir do registo e da análise dos *grafitti* que tomam as paredes da cidade, e acompanhando as referências a essa produção no ciberespaço, Diógenes analisa a grafia nas paredes enquanto possibilidade discursiva crítica, uma forma de manifestação em contexto de crise e instabilidade colocada com uma intensidade que particulariza Lisboa. Já no capítulo 6, Irllys Barreira transita por três lugares urbanos, um em Lisboa e os demais em Fortaleza, analisando as representações culturais e históricas disputadas nestes contextos, submetidos a intensos processos de requalificação e de práticas de turismo. Para Barreira, esses processos trazem tensões entre os sentidos de memória e as representações e idealizações sobre os lugares e seus usos.

Os capítulos de início e fim da Parte II apresentam-nos biografias e histórias de família que delineiam tanto representações sociais e políticas como territorialidades. No capítulo 4, César Barreira analisa a construção da memória em torno de um «bandido-herói» português do século XIX na região do Porto. As peripécias e os encontros desta figura por várias localidades rurais daquela zona são considerados à luz do capital simbólico que ele sintetiza. As diversas representações construídas sobre o personagem revelam o enaltecimento de sua capacidade em desafiar uma situação política, económica e social crítica mas também a negação de seu papel de justiceiro colocando em relevo seus atos criminosos. Por fim, no capítulo 7, Ana Luísa Micaelo dedica-se à análise de biografias e

histórias de famílias de «assentados» da reforma agrária na Zona da Mata de Pernambuco. A autora buscou compreender como a teia de parentesco e as relações de conjugalidade criam formas de territorialidade e marcam a condição de mobilidade que as caracterizam. As biografias e as histórias de família são, deste modo, constituintes da própria história do território pernambucano e de sua configuração económica.

A Parte III, «Trajetos Transatlânticos» integra quatro artigos que tratam de forma muito dirigida de intelectuais, expressões artísticas ou princípios do sistema de educação que sofreram influências entre o Brasil e Portugal ou entre o mundo «luso» e outras regiões de língua portuguesa. No capítulo 8, Margareth Gonçalves apresenta-nos a crónica de um religioso de finais do século XVII, Frei Agostinho de Santa Maria, sobre a fundação do Convento de Santa Mónica, em Goa. Na perscrutação deste texto, a autora interessa-se não só por analisar as imagens de sacralidade e devoção feminina oferecidas pelo autor, como por refletir sobre as conceções de fonte e verdade no processo de construção de uma narrativa do passado levado a acabo pela historiografia eclesiástica dos séculos XVII e XVIII. No capítulo 9, Pedro Abib trata do trânsito do samba do Brasil para Paris, trazido por compositores, cantoras e cantores brasileiros que queriam difundir as suas composições musicais. O artigo articula essa história emergente no início do século XX com o atual movimento existente em França formado por músicos franceses que desejam aprender a cantar e a tocar o samba, dessa forma estabelecendo relações e trocas culturais entre brasileiros e franceses pelo viés do samba. As conexões entre intelectuais religiosos em Portugal e no Brasil na primeira metade do século XX é também o contexto de partida do texto de Leandro Pereira Gonçalves (capítulo 10). O autor interessa-se pelos pontos de inspiração e influência do modelo corporativo e da democracia cristã portuguesa no integralismo brasileiro, através da figura central de Plínio Salgado, intelectual brasileiro que viveu quase uma década em Portugal. No capítulo 11, Maria Manuel Vieira e Carlos Martins apresentam uma importante reflexão comparativa de traços estruturais e de tendências de mudança ocorridas nos sistemas de ensino superior português e brasileiro na atualidade. Tendo por base o projeto «Transformações do ensino superior Portugal-Brasil (1985-2009)» os autores refletem sobre a cooperação institucional e científica específica entre a Universidade de Lisboa (UL) e a Universidade de Brasília (UnB), através da criação de um observatório de monitorização estudantil na UnB beneficiando da experiência do Observatório do Percurso dos Estudantes (OPEST) existente na UL. Desta forma, analisam a influência mútua e propositada entre Portugal e o Bra-

sil na consolidação de uma rede académica luso-brasileira dedicada aos estudos comparativos sobre o ensino superior.

O tema «Desigualdade e Exclusão», que dá título à Parte IV deste livro, inclui quatro capítulos que, não obstante abordarem tópicos diversos, identificam, quando lidos no seu conjunto, duas grandes problemáticas, ambas fundamentais para, à luz da atualidade, pensar quer as questões das identidades como as da redistribuição material de recursos entre segmentos diversos da população.

Nos dois primeiros capítulos desta secção é o complexo jogo de alteridades entre estereótipos da mulher brasileira e discriminação de género que ganha destaque. No capítulo 12, Rafael de Almeida Dias apresenta uma análise da imigração brasileira com destino a Portugal, demonstrando a permanência de estereótipos que associam a mulher brasileira à figura da prostituta. A sua argumentação apoia-se num estudo de caso bem conhecido do público português, como é o do manifesto das «Mães de Bragança». Após análise da repercussão do apelo das mães de Bragança na imprensa escrita, o autor conclui que permanece ainda forte uma «cultura do corpo colonial que afeta transversalmente toda a imigrante feminina brasileira». O capítulo 13 intitula-se, pelo contrário e quase arquetizado em espelho face ao antecedente, «As boas mães brasileiras em Portugal». A autora, Gleiciani Fernandes, centra-se igualmente nos problemas de exclusão decorrentes da contínua hipersexualização da mulher brasileira, recorrendo ao trabalho etnográfico para compreender os processos de negociação identitária associados ao projeto e experiência de migração. Na sua pesquisa, que bem demonstra a luta simbólica pela dignificação ao longo do tradicional eixo que separa a indecência da virtude, ganham voz as mães brasileiras. A maternidade, e mais do que isso o ideal de «boa mãe» (responsável e cuidadora), serve então de capital de negociação de um lugar respeitável na sociedade portuguesa bem como de distinção face ao que não é aceitável ou decente, seja esse o comportamento de outras brasileiras ou portuguesas. Todas aquelas, enfim, que não sigam o modelo da «boa mãe».

Os dois restantes capítulos não se desprendem de questões identitárias – designadamente o ser-se criança e jovem – mas, centrando-se no contexto brasileiro, cruzam-nas com problemas marcantes de exclusão social e económica. No capítulo 14, Maurício Roberto da Silva explora o trabalho infante-juvenil, apresentando uma consistente crítica dos simplismos e complexidades existentes nas estatísticas oficiais. Em face da dificuldade de medição do fenómeno, o autor estabelece a relação entre diferentes instituições e instâncias de «medição» e o mito da erradicação

do trabalho infantil. As variações encontradas nas diferentes estatísticas estariam, mais do que inocentemente certas ou erradas ou plenas de neutralidade, associadas a interesses diversos. Criticando de forma contundente o fetiche do método, o autor advoga a centralidade da pessoa, neste caso, a criança e o jovem enquanto sujeitos políticos e vítimas de desigualdade socioeconómica por via do que entende como «neoliberalismo social». O capítulo 15, centrado agora em jovens em contexto prisional, recupera a subjectividade e a voz dos sujeitos ao explorar a construção das identidades juvenis na privação da liberdade. Explorando os «territórios íntimos das identidades juvenis», o texto de Nilda Stecanela analisa as narrativas autobiográficas de jovens presos na cidade de Caxias do Sul através da escrita produzida pelos próprios sujeitos da pesquisa. Apesar de «fabricada», a escrita permitiu interpretar a voz como texto em que identidades excluídas se revelaram e fixaram. Através desta inovadora abordagem da desigualdade e da exclusão como dimensão de marginalidade internalizada, a autora concluiu que o (auto)estigma de se ser prisioneiro e socializado como tal numa instituição – a prisão – configura mais as identidades dos indivíduos do que outras formas de pertença, tais como as subjacentes à categoria «jovem» ou «cidadão».

A Parte V, «Sociedade e Religiosidade» agrega um conjunto de três artigos da história e três da antropologia. As abordagens atravessam aspetos diferenciados da análise da religião nas ciências sociais e dirigem-se tanto ao Brasil, como a Portugal, às relações entre os dois países e ainda ao trânsito de religiões no sentido dos seus cultos e práticas entre Brasil, Portugal e Angola.

Isabel Corrêa da Silva no capítulo 16 e Carlos Silva de Moura no capítulo 17 apresentam-nos perspectivas de um mesmo fenómeno em tempos diferentes. Os dois autores têm em comum um ponto de observação centrado na questão religiosa contemporânea numa dimensão republicana e luso-brasileira. Isabel Corrêa da Silva debruça-se sobre o debate acerca das modalidades de separação entre a Igreja e o Estado levado a cabo na Assembleia Nacional Constituinte portuguesa de 1911 e sobre como o exemplo brasileiro foi tido em conta, instrumentalizado ou repudiado nesta discussão. Carlos Silva de Moura parte deste mesmo enquadramento legal, social e cultural alcançado pelos republicanos em 1911, para se ocupar da análise comparativa da atuação dos membros da Igreja Católica portugueses e brasileiros nas décadas de 10 e de 20 do século XX, com particular ênfase para o processo de desenvolvimento do culto mariano de Nossa Senhora de Fátima.

Fernanda Olival, no capítulo 18, lida com os estatutos de limpeza de sangue nos séculos XVI a XVIII, dando-nos uma perspectiva diacrónica sobre as múltiplas dimensões de exclusão da sociedade de Antigo Regime. Concentrando-se nos critérios de diferenciação por meio da identidade religiosa, mas também da raça e da etnicidade, a historiadora propõe uma interessante reflexão sobre o seu papel na constituição da desigualdade como elemento estruturante da própria ordem social. Claudia Swatowski, no capítulo 19, ainda que sob a perspectiva antropológica e num contexto radicalmente diferente – sobre a inserção da IURD em Angola no período contemporâneo –, reflete também sobre a relação entre a identidade religiosa e o estatuto social. Centrando-se numa etnografia do bairro do Marçal em Luanda, a autora identifica a relação de angolanos da classe média emergente com a IURD e seus projetos de prosperidade idealizados a partir de uma elite local. Na parte final a autora reflete também sobre aspetos «cosmológicos» de encaixe entre a IURD e outras religiões que convivem no espaço da cidade de Luanda, assim tocando a perspectiva central aos capítulos seguintes.

Joana Bahia no capítulo 20 desenvolve uma abordagem antropológica sobre o modo como o trânsito do candomblé do Brasil para Portugal o transforma, centrando-se na forma como é vivido pelos seus praticantes na zona de Lisboa. O seu artigo mostra diversas interpretações resultantes da inserção do candomblé em Portugal. Por um lado, como chegam a considerá-lo «não mais afro-brasileiro, mas africano» e repleto de um imaginário pós-colonial. Por outro lado, a autora identifica o trânsito atlântico e a fixação do candomblé como parte de um processo de expansão multiétnica em Portugal que acompanha a expansão da democracia. Ismael Pordeus no capítulo 21 oferece uma perspectiva de alguma densidade teórica sobre este aspeto do trânsito atlântico, argumentando que «as religiões são, por excelência, adeptas do transnacional» propondo, nessa sequência um «modelo ideal» do «peregrino carismático» que identifica «novas comunidades na modernidade religiosa». Neste artigo o antropólogo, académico brasileiro, debate uma etnografia sobre a Jurema, «a mais recente religião brasileira a cruzar o Atlântico», neste caso para se fixar em Azeitão, explorando essas facetas do «peregrino carismático» resultante do seu longo trabalho sobre a forma como se processa este trânsito religioso e se integra na realidade social e religiosa portuguesa.

O livro que aqui apresentamos oferece, em suma, um exemplo concreto da riqueza dos cruzamentos múltiplos entre o trabalho que se faz em ou a partir de Portugal e a investigação de cientistas sociais brasileiros que o ICS tem tido a oportunidade de acolher. Esses cruzamentos ex-

põem a consolidação de referências e de campos de pesquisa de ciências sociais em língua portuguesa. Desta forma esperamos que o volume seja um marco na celebração não só do ano Brasil-Portugal como de relações de longo termo das ciências sociais entre os dois países a partir da interlocução propiciada pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Isabel Corrêa da Silva
Simone Frangella
Sofia Aboim
Susana de Matos Viegas

Parte I
Território e governança

João Guerra
José Gomes Ferreira
Vanessa Empinotti
Luísa Schmidt
Pedro Roberto Jacobi

Capítulo 1

Sustentabilidade, transparência e recursos hídricos em Portugal e no Brasil

A emergência dos conceitos de governança e de desenvolvimento sustentável a partir do último terço do século XX marca a abertura da administração pública à sociedade civil, num processo complexo e contraditório de institucionalização de práticas participativas inovadoras (Jacobi 2005; Guerra 2009; Schmidt e Guerra 2010). Governança e desenvolvimento sustentável são por isso, muito frequentemente, olhados numa perspectiva complementar, realçando-se características comuns e potenciais interdependências.

As especificidades históricas e culturais de Portugal e do Brasil – nomeadamente as heranças autoritárias deixadas pelas ditaduras a que os dois países estiveram sujeitos no passado recente (Portugal até 1974 e Brasil até 1985) – parecem, no entanto, ter imposto dificuldades acrescidas aos processos de implementação participados. Ora, a gestão sustentável dos recursos hídricos, para garantir um sucesso desejado, pressupõe a abertura da administração às populações e às organizações da sociedade civil, bem como transparência nos processos de decisão (Sousa 2010).

Aquilo que a experiência dos últimos anos parece evidenciar é que esta abertura das administrações (seja locais, regionais ou nacionais) tem um potencial a não descurar (Lafferty 2001). Quando as iniciativas são desenvolvidas com transparência e seriedade – o que implica uma generosa e abrangente disponibilização de informação capaz de cimentar pontos de vista e consolidar a deliberação pública –, verifica-se que as conquistas são inúmeras e fazem a diferença: desde aumentar os níveis de confiança entre governantes e governados; até facilitar a implementação e a adesão pública de políticas e instrumentos; passando por melhorar a qualidade das decisões.

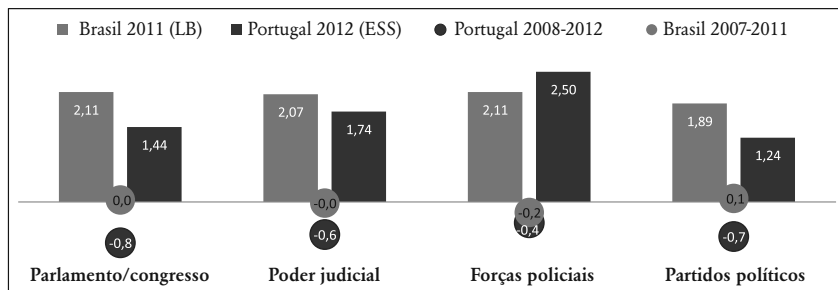
Assim, os dados e reflexões que aqui apresentamos procuram clarificar de que forma os desideratos da governança para a sustentabilidade – acesso à informação, transparência e participação nas questões da água – estão a ser prosseguidos em Portugal e no Brasil, tirando partido de várias fontes (*i. e.*, Latinobarómetro, European Value Survey, European Social survey, Sustainable Society Index e, particularmente, INTRAG – Índice de Transparência dos Recursos Hídricos).

Contexto, sustentabilidade e participação

Mais de duas décadas passadas sobre a Cimeira da Terra e da Agenda 21 (CNUAD 1992) e quase três da publicação do relatório Brundtland (CMAD 1987), a sustentabilidade e as condições basilares para a alcançar – participação e envolvimento público, segundo os dois documentos matriciais referidos – estão longe de ter sido conquistadas, apesar de alguns progressos pontuais. Pressupunha-se que diferentes plataformas de proximidade e diálogo geradoras de maior interação entre governantes e governados (*e. g.*, *agendas 21 locais, fóruns deliberativos, planos de intervenção participados, conferências de consensos, comités locais...*) contribuiriam para o sucesso de políticas e estratégias de desenvolvimento sustentável. Os processos implícitos de disseminação de informação e consequente participação ajudariam a criar maior adesão pública para a necessária mudança social que a escassez de recursos não permitirá evitar. Mais concretamente, procura-se atrair a população e as diferentes organizações da sociedade civil para as tarefas de governança do bem comum, tornando-as aliados na formulação e implementação de políticas públicas nem sempre consensuais. Ora em Portugal, como no Brasil, onde, por um lado, a força da sociedade civil e, por outro, o ambiente enquanto valor social, só ganharam significado depois do retorno à democracia (Schmidt e Guerra 2010), a distância entre os discursos proclamados e a realidade prática é ainda grande.

No que a Portugal diz respeito, o retrocesso do processo de descentralização da gestão dos recursos hídricos, que se repercute na capacidade de envolvimento das populações locais, é um bom exemplo deste fosso que parece crescer com a crise económica (Guerra 2011). No que toca ao Brasil, uma análise dos processos participativos, relativos não apenas à água mas à sustentabilidade em geral, revelava uma marca indelével de tradições estatistas, centralizadoras e patrimonialistas, regidas com alguma frequência por padrões clientelistas e pouco transparentes (Jacobi 2005,

Figura 1.1 – Evolução da confiança institucional em Portugal e no Brasil



Fonte: Latinobarómetro (2007, 2011), EVS (2010), ESS round 6 (2012)

122). Assim, sobretudo se comparadas estas duas realidades com outras onde as práticas participativas entraram há muito no regular funcionamento da governança democrática, o défice de confiança entre instituições públicas e sociedade civil e a falta de envolvimento cívico na governança ambiental (seja dos recursos hídricos, seja de outros recursos naturais) são claros e justificam muitos dos problemas que aqui procuraremos sinalizar.

Com efeito, como podemos constatar na figura 1.1, a confiança institucional é baixa quer em Portugal, quer no Brasil. Partindo de um patamar bastante mais baixo que o português, o grau de confiança institucional brasileiro parece, ainda assim, ter resistido melhor ao desgaste dos últimos anos. As diferentes conjunturas económicas atravessadas pelos dois países neste período explicarão certamente esta diferença. Assim, em contraste com uma relativa permanência no grau de (des)confiança no Brasil, entre os inquiridos portugueses acentua-se o sentido crítico, sobretudo no que diz respeito às instituições de poder político (parlamento e partidos). Mas a desaprovação não deixa de virar-se igualmente para o poder judicial e mesmo para as forças policiais que, tradicionalmente, gozam de alguma popularidade entre os inquiridos portugueses.

A desconfiança, que já é endémica – note-se que numa escala de 1 a 4 o valor mais alto é alcançado pelas forças policiais portuguesas que, ainda assim, não ultrapassam os 2,5 – cresce e instala-se nos dois lados do Atlântico e repercute-se nas mudanças profundas ocorridas a nível global que implicam uma pressão acrescida com impactos muito para além dos contextos com défice de tradição cívica. Confirma-se, assim, que o ciclo de desconfiança, que já vinha detrás, consolidou-se nos últimos anos: a insatisfação dos cidadãos com a qualidade da democracia é notória e traduz-se, nomeadamente, na crescente falta de confiança nos

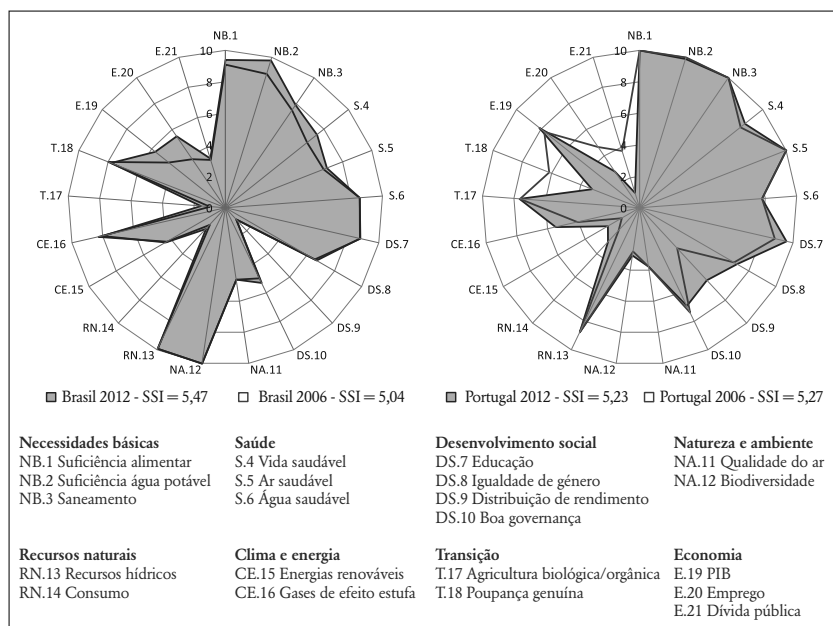
políticos; na avaliação negativa da governação que, em geral, se considera pouco eficaz; na corrupção e nas desigualdades sociais que, pelo menos aos olhos dos cidadãos, têm vindo a aumentar (Schmidt e Guerra 2010; Moriconi e Bernardo 2012).

É verdade que, nesta segunda década do século XXI, poucos se declararam ostensivamente adversários do desenvolvimento sustentável, mas talvez uma das suas maiores fragilidades seja, precisamente, a ubiquidade e colateralidade que lhe roubam rigor e focalização, sobretudo em contextos com tradições cívicas ainda pouco escoradas na confiança (Putnam 1993). O consenso superficial que caracteriza o debate nesta área da sustentabilidade deu lugar a uma série de aplicações e discursos paralelos – por vezes contraditórios, por vezes apenas miméticos – que redundaram num sem-número de abordagens nem sempre adequadas à eficaz implementação de padrões de desenvolvimento sustentável (Redcliff 2005). Como sublinha Neil Carter, a aparente aceitação incontestada e consensualizada a que assistimos não decorre tanto da inequívoca aceitação dos princípios do desenvolvimento sustentável (que a acontecer é muitas vezes tácita), mas sobretudo das falhas ou, pelo menos, da contestação parcial e muitas vezes dissimulada, que muitos ainda lhe reservam (2007, 212). Residindo aí um dos maiores fatores de inoperância e de descredibilização, ficamo-nos, frequentemente, pelo *wishful thinking* (Dryzek 2006), sem a indispensável vontade política e a necessária mobilização de recursos capazes de garantir resultados práticos efetivos.

A interpretação que hoje se faz da sociedade, da natureza e do espaço de interação entre ambas, está enquadrada pelo passado e pelos condicionalismos que representa para o presente. Assim, os reais sinais de mobilização pelo ambiente e de cidadania participativa não podem, por isso, dissociar-se das condições socioeconómicas que resultam da efetiva implementação de valores democráticos nem das heranças autoritárias que não deixam de se fazer sentir numa lenta, ainda que progressiva, reconfiguração de práticas sociais e institucionais, tradicionalmente avessas à participação dos cidadãos nos processos de tomada de decisão (Jacobi 2005; Guerra 2011).

Neste contexto, no que à gestão da água diz respeito, as práticas mais abertas de descentralização e de participação são inovadoras e relativamente recentes, contrariando uma «postura histórica de cultura política da administração pública central, tradicionalmente associada a formatos muito formalizados e centralizados» (Vasconcelos *et al.* 2011, 34), frequentemente acrescida de uma inegável falta de preparação e experiência das entidades públicas para promover envolvimento popular.

Figura 1.2 – Sustainability Society Index (SSI 2006 e 2012) em Portugal e no Brasil



As dificuldades sentidas na transparência na governança da água e dos recursos hídricos decorrem, portanto, deste contexto onde os défices herdados de participação e confiança estão ainda bem presentes e coexistem com pressões convergentes advindas de uma crise mais global de representatividade e confiança nas instituições políticas atuais, potenciada em Portugal pela particular acuidade da crise económica (Schmidt e Guerra 2013). Mas também no Brasil onde, apesar da conjuntura aparentemente mais favorável, a onda de manifestações desencadeada em 2013 é, como sublinham Maricato *et al.*, olhada como um «terremoto social» que abalou a ordem estabelecida de injustiça social e deu visibilidade a uma infinidade de questões, contradições e paradoxos sociais não resolvidos (2013). Num e noutro lado do Atlântico, estaremos perante uma renovada capacidade e vontade dos cidadãos para defender o bem comum e exigir uma nova postura (mais aberta aos cidadãos e mais transparente na tomada de decisão) das instituições públicas.

O mais elevado decréscimo de confiança institucional registado em Portugal parece, assim, relacionar-se com o contexto de crise económico-financeira e os efeitos da decorrente austeridade sentida em Portugal, pelo menos desde 2011. De acordo com os dados expostos na figura 1.2,

para além dos indicadores económicos onde já se esperaria algum impacto, esta situação está a surtir igualmente efeitos no processo de transição e, nomeadamente, na poupança genuína¹ que atinge um dos maiores decréscimos (-2,92), mas igualmente na «boa governança» que lhe está na base com menos 0,49. Em particular no caso português, as tendências de crescimento apresentadas por alguns outros indicadores (*e. g.*, saúde, educação e distribuição de rendimento) podem justificar-se pelos efeitos tardios advindos de investimentos ocorridos antes da austeridade imposta pelo Memorando de Entendimento em 2011. No mesmo período, o Brasil não apresenta nenhuma regressão assinalável, podendo distinguir-se uma evolução relativamente positiva na área da economia (PIB, emprego) e na área das necessidades básicas. Em geral, portanto, no período em análise, os dois países surgem com situações antagónicas, apresentando o Brasil uma evolução positiva do SSI (de 5,04 para 5,47) e Portugal uma evolução negativa (de 5,27 para 5,23).

A importância da água para a sustentabilidade e para a qualidade de vida das populações é fulcral e assim é entendida no *Sustainability Society Index* (SSI), onde surge ora como indicador de suprimento de necessidades básicas (suficiência de água potável), ora de garantia de saúde pública (água saudável), ora ainda como indicador de estado dos recursos naturais (recursos hídricos). De acordo com os resultados apresentados, são os recursos hídricos que, em conjunto com a biodiversidade, parecem fazer a diferença brasileira. Estes são de facto os dois indicadores onde Portugal consegue melhores desempenhos, mas que não se repercute depois na qualidade e quantidade de água para consumo humano. Regista-se uma melhoria na disponibilização de água potável, mas a situação encontra-se longe – aliás, como a portuguesa –, de estar isenta de problemas. Daí a importância do INTRAG e da informação que este índice permite recolher e analisar.

¹ Trata-se de um indicador que incide sobre a formação de capital (*i. e.*, capital construído, capital humano, capital natural, capital social...). O desenvolvimento sustentável (numa versão minimalista) teria como condição necessária, ainda que não suficiente, a manutenção do *stock* total de capital. Assim a exploração de recursos naturais pode ser contrabalançada com a criação de recursos humanos (*i. e.*, educação), ou sociais (*i. e.*, bem-estar social, saúde). Pearce, Atkinson e Hamilton advertem ainda que o indicador não nos aponta necessariamente um padrão de sustentabilidade, mas indica, sobretudo, padrões de desenvolvimento insustentável que equivalem a taxas de poupança genuína negativas. Taxas que, a manter-se, acabam por inviabilizar o bem-estar social e ambiental (Pearce, Atkinson e Hamilton 1998).

Sustentabilidade e recursos hídricos em Portugal

Na União Europeia e conseqüentemente em Portugal há muito que se desenha uma estratégia concertada para fazer coincidir a implementação do desenvolvimento sustentável com a disseminação de formas mais abertas, transparentes e envolventes de governança. Desde logo, a Diretiva-Quadro da Água (2000/60/EC de 23 de Outubro) sublinha no Ponto 14 do seu Preâmbulo que o sucesso da sua implantação depende «da estreita cooperação e de uma ação coerente a nível comunitário, a nível dos Estados-membros e a nível local, bem como da informação, consulta e participação do público». Na área mais alargada da sustentabilidade ambiental interessa referir duas diretivas que enquadram as questões da participação e da cidadania ambiental: a Diretiva 2003/4/EC, de 28 de Janeiro (que substitui a 90/313/EEC de 1990) define que qualquer cidadão tem o direito ao acesso a informação variada, como dados sobre emissões, o seu impacto na saúde pública e os resultados dos estudos de impacto ambiental. Por seu turno, a Diretiva 2003/35/CE estabelece as condições de participação do público na elaboração de certos planos e programas relativos ao ambiente, e altera, no que diz respeito à participação do público e ao acesso à justiça, as anteriores Diretivas 85/337/CEE e 96/61/CE.

Por seu turno, a Convenção de Aarhus, de âmbito internacional, surge neste encadeamento confirmando a necessidade de promover as parcerias e a participação das populações em confluência com o reforço dos mecanismos de acesso à informação, aos processos de decisão e à justiça em matéria ambiental (UNECE 1998). Trata-se de um marco importante no processo complexo de abertura à sociedade civil que, em Portugal, se iniciou com a queda da ditadura (1974) e com a adesão à então Comunidade Económica Europeia (hoje União Europeia). Assim, ainda que decorrendo, em grande medida, por influência europeia, nos últimos anos regista-se em Portugal um esforço assinalável na adaptação e criação de legislação potenciadora de envolvimento público nos processos de tomada de decisão em matéria ambiental (Schmidt e Guerra 2010) e, particularmente, na área dos recursos hídricos. Nem sempre, no entanto, estas iniciativas legislativas cumpriram os objetivos a que se propuseram (*i. e.*, frequentes lacunas de divulgação de dados, descontinuidade de séries informativas...). Se para o cidadão comum a União Europeia se transformou nestas últimas décadas numa referência fulcral para as questões ambientais e para aferir a qualidade de muitas decisões nacionais, não é menos verdade que, paralela e frequentemente, se têm vindo a sublinhar os desajustes entre as leis e as práticas (Schmidt 2008; Schmidt e Guerra 2010).

Apesar das inegáveis transformações ocorridas na sociedade portuguesa nas últimas décadas, prevalece um défice de participação cívica e de democracia participativa, a que se juntam, como já vimos, níveis de desconfiança e insatisfação crescentes face ao desempenho da democracia (Cabral 2000; Freire 2003; Magalhães 2005; Costa Pinto *et al.* 2011). Em geral, os aparelhos administrativos (centrais e locais) continuam pouco abertos a interagir com os cidadãos, mantêm-se pouco habilitados a ouvir nos momentos próprios e, não raras vezes, tendem a menosprezar ou mesmo ignorar os contributos dos cidadãos para a tomada de decisão (Guerra 2011).

Daí as discrepâncias que muitas vezes são avançadas entre i) discursos políticos, importados da UE e de outras instâncias de governança internacional de pendor pró-sustentabilidade, ii) procedimentos previstos (disponibilização de informação, participação pública...) no enquadramento legislativo, e iii) o que de facto é aplicado no terreno. Se, por um lado, por força de compromissos internacionais assumidos pelos sucessivos governos nacionais e pela transposição de diretivas europeias (*e.g.*, Convenção de Aarhus, Diretiva-Quadro da Água, etc.) não falta legislação que promova a participação e o acesso à informação, potenciadoras de democratização e transparência na governança dos recursos hídricos, nestas áreas tem vindo a verificar-se, como notam Vasconcelos *et al.*, «o descurar de processos de reflexão e responsabilização, ao mesmo tempo que se assiste a um reduzido investimento na divulgação de informação para públicos diferenciados» (2006, 123).

Neste contexto de descredibilização e disponibilização insuficiente ou inadequada de informação não serão de estranhar os fracos índices de mobilização e de envolvimento da população portuguesa nos processos de tomada de decisão (Schmidt, Nave e Guerra, 2010; Schmidt e Guerra 2010). Acresce que, especificamente na gestão dos recursos hídricos, se registou recentemente uma inegável regressão na descentralização e abertura das políticas de gestão da água. Tal decorre sobretudo do desmantelamento das Administrações de Região Hidrográfica (ARH), criadas em 2008 na sequência da Lei da Água e que foram agora extintas passando para os serviços centralizados na APA – Agência Portuguesa do Ambiente. Interrompeu-se, assim, um processo de descentralização e abertura à sociedade civil (partilha nos processos de planeamento e de tomada de decisão localizados) que começava a dar frutos.

O abandono das ARH como unidades de planeamento e gestão regionalizadas suspendeu uma dinâmica de reforma institucional assente num consenso técnico-político alargado que levava mais de 30 anos a al-

cançar e que, seguindo as diretrizes da própria Diretiva-Quadro da Água (DQA), promovia a gestão descentralizada dos recursos hídricos, em simultâneo com uma maior participação das comunidades envolvidas. Como resultado, a situação regrediu, encetando-se um cenário de desconfiança e incerteza decorrente dessa recentralização de serviços e conseqüente redução da capacidade de disponibilização de informação e de monitorização (*e. g.*, massas de água, cobrança de taxas, participação dos cidadãos) que põe em causa a capacidade de mobilização e de intervenção da sociedade civil.

Transparência e recursos hídricos em Portugal

A escassez de água e a sua repartição desigual é um facto que não sofre contestação e se repercute, já hoje, na qualidade de vida das populações. Os impactos futuros, no entanto, tenderão a aprofundar-se ainda mais, pelo que urge medidas que possibilitem inverter esta tendência. Afinal, a associação da escassez de água (decorrente do excesso de uso e consumo) com os impactos já sentidos das alterações climáticas faz com que o tema ganhe uma importância redobrada.

Ainda assim, a complexidade, a extensão do problema e as dificuldades de implementação da sustentabilidade (onde a questão dos recursos hídricos é crucial) tem adiado uma ação concertada envolvente e mobilizadora. Isto à revelia da importância atribuída pelos cidadãos que, em vários inquéritos internacionais e em vários pontos do globo, elegem o tema da água como principal preocupação ambiental (Ferreira e Valente 2014; Ferreira *et al.* 2014). Em boa parte potenciado por este estado de coisas, nunca foi tão intenso e alargado o debate sobre a necessidade de envolvimento das comunidades e dos cidadãos na procura de soluções, em particular para o sector da água, onde os níveis de *accountability* são baixos e os monopólios frequentes. O sector é, por isso, um dos mais vulneráveis à discricionariedade, à desconfiança e à corrupção (O’Leary 2009, 274).

A Diretiva-Quadro da Água (DQA) surge como resposta a esta necessidade e, neste contexto, procura, desde 2000, promover o envolvimento simultâneo de um número alargado de *stakeholders* (*i. e.*, cientistas, usuários económicos da água e representantes da sociedade civil; representantes dos governos locais, administração central...). A DQA propõe uma visão integrada dos recursos hídricos a partir da gestão por bacias hidrográficas e aposta na descentralização das políticas e na uniformização de critérios e objetivos. O que está em causa é, afinal, a promoção de uma

«nova cultura da água», assente numa estreita cooperação entre instituições públicas, empresas e sociedade civil, sustentada i) na disponibilização de conhecimento e informação, ii) na promoção de consultas públicas, e iii) na implementação de mecanismos de participação cívica ativa e responsável. Trata-se de um documento que procura incentivar um processo de governança da água integrado e interdisciplinar, em que a comunidade científica assume um papel determinante na definição de mecanismos e monitorização e na articulação dos saberes (Schmidt e Ferreira 2013), sem prescindir de métodos participativos que permitam resgatar do alheamento cívico uma população que, apesar de desconfiada e distante das instituições de poder, está mais preparada do que nunca para participar nos processos de decisão (Schmidt, Nave e Guerra 2010).

Com efeito, para se alcançar um «bom estado das águas» sublinha-se uma forte componente cívica que promova a governança participada da água em todas as fases do processo de gestão das bacias e em todas as dimensões da sua aplicação (Mostert 2003). Esta dimensão cívica é crucial na DQA, nomeadamente no que concerne ao incremento da divulgação da informação, melhoria da consulta e incentivo à mobilização pública. Para que o seu êxito se concretize, estão ainda subjacentes à implementação de políticas e programas da água os princípios da precaução, subsidiariedade e transparência (Stefano 2010; Rault e Jeffrey 2008).

A DQA foi transposta para a legislação portuguesa através da Lei da Água (Lei 58/2005, de 29 de Dezembro de 2005) que estabeleceu o «princípio da região hidrográfica como unidade principal de planeamento e gestão das águas, tendo por base a bacia hidrográfica como estrutura territorial» (DL 58/2005). Para o efeito, em 2008, foram criadas no continente cinco Administrações de Região Hidrográfica (ARH) – Norte, Centro, Tejo, Alentejo e Algarve. Durante a sua curta existência, as ARH tiveram autonomia funcional e fundos próprios obtidos através das taxas de recursos hídricos. Outra grande vantagem da sua existência prendia-se com a maior proximidade às populações, o que, desde logo, se repercutiu positivamente no processo de elaboração dos Planos de Gestão das Regiões Hidrográficas (2009-2012). Paralelamente, possibilitaram a reativação dos Conselhos de Região Hidrográfica que criaram uma dinâmica de debate regionalizado que, em parte, resultou da sua composição alargada: administração central, municípios e organizações técnicas, científicas e não-governamentais representativas dos usos da água.

Contudo, com a mudança de ciclo político em 2011, o processo foi interrompido. Foram desativados os Conselhos de Região Hidrográfica

e as ARH perderam autonomia e ficaram praticamente sem atribuições para depois acabarem por ser igualmente desativadas e integradas na centralizada APA – Agência Portuguesa de Ambiente. Desapareceram, assim, as respetivas plataformas de informação até então desenvolvidas, as quais forneciam dados importantes e consistentes para um maior e melhor apoio à decisão (Schmidt e Ferreira 2013). Mais ainda, com a concentração da informação num único sítio, a informação disponibilizada tornou-se mais escassa, sobretudo quando se trata de informação regionalizada, desatualizada e inconsistente. À escala nacional foram interrompidas séries de dados estatísticos (sua recolha, tratamento e disponibilização aos especialistas e ao público em geral), obstando ao conhecimento evolutivo e atual do estado das massas de água e à continuidade do Inventário Nacional de Sistemas de Águas e Águas Residuais (INSAAR) que funcionava desde 2005, junto do Instituto da Água.

Sustentabilidade e recursos hídricos no Brasil

No caso do Brasil, as práticas participativas e a descentralização dos processos de tomada de decisão foram definidas pela Constituição de 1988, após o retorno ao regime democrático no país. No âmbito ambiental, a Política Nacional de Recursos Hídricos (PNRH), promulgada em 1997, com a Lei Nacional n.º 9433/97, tornou-se um exemplo dos novos arranjos institucionais que criaram condições para a implantação dos princípios proclamados pela Agenda 21. Mais precisamente foi através do seu Artigo 10 que, à semelhança da Convenção de Aarhus, se salientou a importância da participação, do acesso à informação e à justiça nos processos de tomada de decisão (CNUAD 1992). Apesar disso, os mecanismos criados para promover espaços comunicativos democráticos, que procuram facilitar uma participação cidadã mais qualificada, têm vindo a inserir-se numa perspetiva de governança que se confronta com o facto de os problemas ambientais persistirem à margem da agenda pública. Isto tem vindo a gerar uma situação que, apesar dos avanços na descentralização das políticas ambientais, implica um inegável descompasso na implementação da gestão ambiental que multiplica passivos ambientais, parcamente desafiados, apesar das demandas da sociedade, pelos gestores públicos (Jacobi 2005, 135-136).

Ainda assim, as diretrizes e os princípios que passaram a reger o novo sistema de gestão das águas, instituído pela referida lei, refletiram uma mudança profunda relativamente ao modelo anterior. Segundo Jacobi (2009), nesse momento crucial de inflexão, observou-se a substituição de

uma gestão institucionalmente fragmentada, composta por práticas históricas de planejamento tecnocrático e autoritário, por uma gestão baseada na tríade integração, descentralização e participação, sendo a bacia hidrográfica considerada a unidade regional de planejamento e gestão das águas. Estamos, portanto, perante uma mudança significativa na forma como se processa o manejo dos recursos hídricos, sendo que a nova lógica orientada pela gestão colegiada e integrada procura garantir uma capacidade efetiva de arbitragem de conflitos e de ajustamento de interesses, considerando o debate e os acordos sociotécnicos (Fracalanza, Jacob e Eça 2013).

A Lei das Águas (Lei Nacional n.º 9433/97) é um bom exemplo de transição de um modelo centralizado de tomada de decisão, baseado em práticas de *comando* e *controle* onde o Estado definia e fiscalizava a implementação da gestão dos recursos naturais, para um modelo baseado na descentralização da tomada de decisão e na construção de consensos como forma de negociação. No Brasil as instâncias participativas são os Comitês de Bacia Hidrográfica e os Conselhos de Recursos Hídricos estaduais e nacionais, nos quais se estabelecem processos de negociação entre os diversos agentes públicos, usuários e sociedade civil organizada (Jacobi 2009; Ribeiro 2009). Incluem-se como matéria de deliberação, para além dos investimentos, ações voltadas para o fortalecimento do sistema de gestão da água, para a implantação de sistemas de informações, para as redes de monitorização para as instituições de gestão.

O sistema considera a qualidade e a quantidade da água, por meio de ações que promovam o uso múltiplo dos recursos hídricos. A política participativa caracteriza-se por ser um processo decisório aberto aos diferentes atores sociais vinculados ao uso da água, dentro de um contexto mais abrangente de revisão das atribuições do Estado. Fortalece-se, assim, a gestão descentralizada de cada bacia hidrográfica pelas respetivas organizações (consórcios, comités, subcomités e agências), e institui-se a cobrança pelo uso do recurso como um dos principais instrumentos de atuação destes órgãos. Atualmente existem mais de cento e oitenta Comitês Estaduais, sete Comitês Federais e quarenta e dois Consórcios Intermunicipais.

Ainda assim e tal como referido para o caso português, os complexos e desiguais avanços na gestão dos recursos hídricos no Brasil revelam que estas engenharias institucionais, baseadas na criação de condições efetivas para multiplicar experiências de gestão participativa, ainda encontram resistência nas antigas instituições e estruturas de gestão. Neste sentido,

cabe reforçar a necessidade de se promover a superação das assimetrias de informação buscando-se a afirmação de uma nova cultura de direitos. Nesse arranjo institucional, a negociação tem como objetivo a obtenção do consenso por meio de discussões que definem as resoluções para a implementação da política de recursos hídricos.

O processo de gestão em bacias hidrográficas, enquadrado no novo sistema mais aberto e participado, ainda é, afinal, embrionário, sendo prioridade dos organismos de bacia a implementação dos instrumentos necessários para a sua gestão. De qualquer modo, as mudanças em curso representam uma possibilidade efetiva de transformação da lógica de gestão da administração pública nos estados e municípios, abrindo uma interlocução mais complexa e ampliando o grau de responsabilidade de segmentos que sempre tiveram participação assimétrica na gestão da coisa pública (Fracalanza e Jacobi 2005).

Ao mesmo tempo, com a criação do novo arranjo institucional a partir da Lei n.º 9433, surgiram demandas e oportunidades para que o exercício da transparência estivesse presente no processo de tomada de decisão. Nesse contexto, a transparência torna-se chave nos vários momentos como na disponibilização dos dados que embasam os instrumentos de gestão, na disponibilidade das etapas e dos documentos originados durante o processo decisório tanto em colegiados de bacia como nos órgãos de Estado e, finalmente, na divulgação e aprovação final dos projetos e regras que orientam a gestão dos recursos hídricos no país.

Transparência e recursos hídricos no Brasil

No contexto brasileiro, a temática sobre a transparência surge como parte da segunda onda de reformas onde se propõe a institucionalização do acesso à informação como parte do arcabouço legal nas sociedades atuais. Este tipo de legislação caracteriza-se, por um lado, pela garantia da disponibilização de informações pelo Estado e, por outro lado, pela regulamentação da forma como os cidadãos podem requerer acesso à informação em poder das instituições do Estado (Empinotti *et al.* 2014). Normalmente a disponibilização, o acesso e os pedidos de acesso à informação estão disponíveis *on-line*, em sítios institucionais preparados para o efeito.

Esta tendência concretizou-se pela criação, em 2011, da Lei n.º 12 527 que dispõe sobre o Acesso à Informação e a Lei Complementar n.º 131, de 2009 que complementa a Lei n.º 101 relativamente à disponibilização de informação referente a finanças públicas pelos órgãos da administra-

ção pública.² A Lei complementar n.º 131 concentra-se na disponibilização de informação sobre gastos e finanças dos diversos estados brasileiros revelando-se, basicamente, um instrumento de prestação de contas, enquanto a Lei n.º 12 527 cria um canal de comunicação direta entre os órgãos de Estado e a sociedade civil, contribuindo para uma efetiva construção do potencial participativo a partir de uma sociedade mais informada e mais capaz de intervir nas arenas de negociação existentes nos diversos sistemas de gestão dos recursos hídricos no Brasil.

Estas leis testemunham, assim, o esforço de institucionalização da transparência no aparato do Estado brasileiro (estaduais e federal), ao implementar as exigências da chamada «boa governança», contribuindo, ao mesmo tempo, para um exercício do controle social mais eficaz sobre o Estado, assim como de democratização do acesso à informação.

Tais arcabouços legais respondem às exigências postas pela Lei das Águas (Lei Federal n.º 9433 de 1997, discutida anteriormente neste texto) que têm, como um dos seus instrumentos de gestão, o Sistema de Informações sobre Recursos Hídricos, cujo objetivo é reunir, dar consistência e divulgar dados e informação de cariz qualitativo e quantitativo. Em consequência, a importância dada pela Lei das Águas à disponibilização de informação possibilita e fomenta um exercício de transparência nos processos de tomada de decisão em curso ainda mais assertivo, contando com a possibilidade de acompanhamento das várias etapas, instrumentos e documentos originados desde o início ao fim do processo decisório, tanto em colegiados de bacia, como nos órgãos de Estado, ou ainda na aprovação e divulgação dos projetos e regras que orientam a gestão dos recursos hídricos no país (Eminotti *et al.* 2014).

Os princípios que norteiam a Lei n.º 9433 refletem, assim, o entendimento relativamente consensual entre especialistas de que a disponibilização de informação é facilitadora de aquiescência pública, inibidora de conflitos, e potenciadora de processos de tomada de decisão e de decisões de maior qualidade e valia. Para que tal se verifique, no que aos recursos

² A Lei n.º 12 527 define diretrizes e obrigações sobre o fornecimento de informação (via internet e por correio postal), criando meios e normas para que o cidadão, de forma proativa (via requisição), possa aceder a informação do seu interesse. Por seu turno, a lei complementar n.º 131 define as normas de finanças públicas, apontando, em particular, para a responsabilidade da gestão fiscal e determinando a disponibilização, em tempo real, de informação pormenorizada sobre execução orçamentária e financeira da União, dos estados, do distrito federal e dos municípios. Neste caso, a lei define a obrigatoriedade do Estado em prover informação à sociedade independentemente da existência de solicitações por parte de cidadãos interessados.

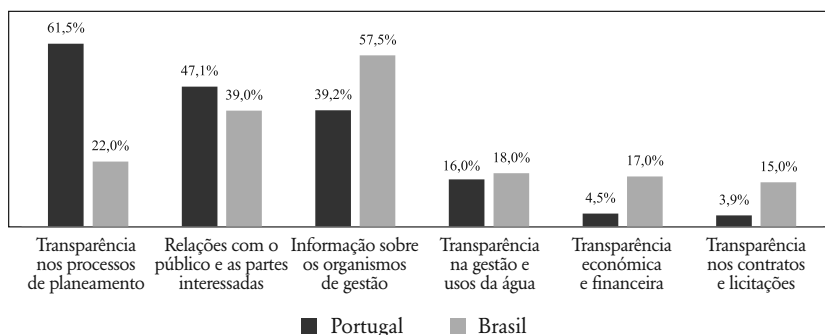
hídricos se refere, os dados que alimentam o sistema de informações são coletados respetivamente pelos órgãos gestores estaduais da água e pela Agência Nacional de Águas (ANA). Já ao nível dos estados, são poucos os que possuem este instrumento em funcionamento, e a informação disponibilizada é, por isso, dispersa e, não raras vezes, desconexa e desconectada. Daí a necessidade de avaliar a disponibilização e a qualidade de informação promovida pelos órgãos estaduais gestores de recursos hídricos que permitam ampliar o conhecimento sobre a transparência do sistema, bem como a análise das relações entre qualidade e disponibilidade de informação, tempos de maturação de políticas estaduais de recursos hídricos e a maior ou menor prevalência de conflitos pelo uso da água nas diversas regiões.

INTRAG – análise comparativa

O INTRAG procurou responder aos reptos lançados anteriormente procurando diagnosticar a situação onde foi implementado. No que respeita às situações portuguesa e brasileira que, como já vimos, partilham algumas características, mas atravessaram conjunturas socioeconómicas muito diferentes, a situação tende a diferenciar-se, desde logo, pela maior disponibilização de dados regionais no Brasil. Há, no entanto, que ter em conta a dimensão do país que, certamente, impele o Brasil a regionalizar a informação para além das naturais diferenças impostas pelas bacias hidrográficas. Em Portugal, como já foi referido, a recentralização ocorrida nos últimos anos impôs uma leitura *quasi* nacional dos dados, permitindo apenas distinguir as duas regiões autónomas atlânticas: Região Autónoma da Madeira e Região Autónoma dos Açores.

Mas vejamos, para já, os resultados por dimensão e por país. De acordo com a figura 1.3, Portugal distingue-se pela positiva, sobretudo, no que diz respeito à «transparência nos processos de planeamento» e, ainda que um pouco menos neste último caso, nas «relações com o público e as partes interessadas». Não fossem as alterações na gestão da água referidas e a posição portuguesa surgiria certamente mais favorecida. Tanto mais que os resultados de todas as outras dimensões (onde o desempenho português surge menos conseguido) parecem decorrer, pelo menos em parte, das dificuldades de disponibilização de informação de órgãos de gestão em mudança ou, pior ainda, em extinção. Dificuldades que se impõem na transparência de processos e procedimentos quer na gestão e usos da água e dos recursos hídricos, quer nos contratos e licitações, quer na disponibilização de informação contabilística e orçamental ou financeira.

Figura 1.3 – Comparação de resultados entre países por áreas de transparência



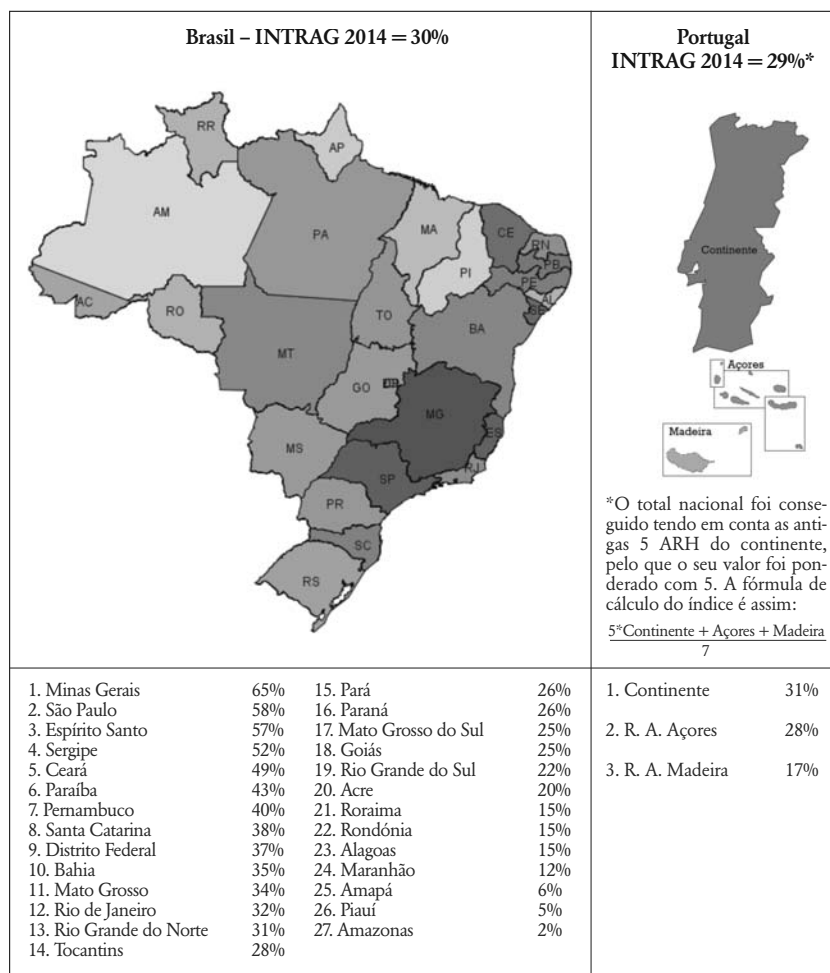
Globalmente, portanto, o Índice de Transparência dos Recursos Hídricos em Portugal ficou-se pelos 29%, enquanto no Brasil o resultado final foi de 30%.

Relativamente à falta de informação disponível nas áreas económica e financeira que é notória em ambos os países, parte da explicação pode residir no facto de, em geral, quer no Brasil, quer em Portugal, as obras hídricas serem responsabilidade de outros sectores da administração pública (*e.g.*, energia, saneamento, agricultura, obras públicas...). Seja como for, tais resultados evidenciam a fragilidade do sistema de gestão dos recursos hídricos e a sua fraca influência sobre a tomada de decisão, num sistema onde infraestruturas e recursos financeiros tendem a estar fora do alcance dos órgãos de administração hídrica (Empinotti *et al.* 2014).

Por outro lado, se em Portugal assistimos à recente recentralização de serviços com as consequências já apontadas na transparência destes processos, a estratégia de gestão atualmente em debate (Plano Estratégico de Abastecimento de Água e Saneamento de Águas Residuais – PENSAAR 2020) parece reforçar essa centralização, agora com a introdução de uma estratégia simultânea de verticalização (fusão dos sistemas em alta com os sistemas em baixa) e horizontalização (fusão dentro dos próprios sistemas). A ideia é reduzir custos de gestão e o número de entidades gestoras e, com isso, ganhar, alegadamente, escala e eficácia.

No caso brasileiro, apesar do arcabouço legal e da institucionalização dos espaços de negociação participativos e descentralizados aduzidos pela Lei n.º 9433, a tomada de decisão referente aos investimentos e recursos financeiros permanece ainda largamente dependente de sectores historicamente responsáveis pela administração centralizada dos recursos hídricos a que acresce o movimento inverso de descentralização, mas

Figura 1.4 – INTRAG 2014 em Portugal e no Brasil (regionalizado)



igualmente inibidor de transparência. É o caso da prestação dos serviços de água e esgotos que vem sendo realizada de forma direta pelos estados e pelos municípios, seja através de departamentos com competências específicas, seja por empresas estaduais (*i. e.*, CESB – Companhias Estaduais de Saneamento Básico), ou municipais (*i. e.*, SAAE - Serviços Autónomos de Água e Esgotos), seja, ainda e crescentemente, por empresas privadas. Aliás, segundo a ONG *Trata Brasil*, a expansão nos últimos cinco anos de concessionárias privadas representa já 5% do negócio (Valor Económico 2013).

Assim, no Brasil como em Portugal, para identificar e acompanhar os gastos financeiros relacionados com os recursos hídricos, seria necessário estender a análise a outros órgãos da administração pública nacional e, particularmente no caso brasileiro, também estadual. Estamos em crer, no entanto, que os baixos valores de transparência alcançados refletem, antes de mais, as dificuldades de implantação dos imperativos legais para a disponibilização de informação, numa prática de prestação de contas que globalmente se mostra ainda incapaz de dar resposta às necessidades de abertura e partilha proclamadas na lei e, sobretudo, nos discursos. Com efeito, tendo em conta que o valor máximo de transparência corresponderia a 100%, os valores médios de 30% para o Brasil e 29% para Portugal testemunham exatamente as dificuldades sentidas quer na disponibilização e utilização de informação sobre a gestão dos recursos hídricos nos dois países, quer igualmente na sua recolha e análise (no caso do Brasil, apenas seis estados e o distrito federal validaram os dados recolhidos para a construção do índice).

A verdade, no entanto, de acordo com a figura 1.4, é que as diferenças intranacionais são de monta e, no caso de Portugal e do Brasil, parecem bem mais evidentes do que as ocorridas entre os dois países. No Brasil os valores variam entre os 2% do Amazonas com a menor transparência e os 65% de Minas Gerais. Em Portugal o desequilíbrio é menor mas, ainda assim, a Região Autónoma da Madeira, com 17% de INTRAG, fica-se por quase metade do valor atingido pelo Continente português (31%). Diferenças regionais que certamente se mostrariam ainda mais expressivas se as cinco antigas ARH do Continente não tivessem sido extintas e, com elas, se mantivessem as condições de análise regional.

Notas conclusivas

Os baixos níveis de transparência que resultaram na análise do INTRAG são claros nos dois países que, globalmente, alcançam um valor do índice global muito aproximado (29% em Portugal e 30% no Brasil). Estes fracos desempenhos advêm, em boa parte, de uma administração pouco aberta e pouco preparada para partilhar informação e, menos ainda, o poder de decisão, mas igualmente de uma tradição cívica pouco ativa que não tem capacidade para se impor na governação da água e do bem comum em geral. Numa palavra, este estado de coisas parece decorrer de duas heranças autoritárias que, na prática, não parecem ultrapassadas, ainda que leis e discursos sustentem o contrário.

De facto, os governos adotam os imperativos de transparência na governança ambiental como resposta a impulsos de instâncias internacionais (e.g., ONU), ou, no caso português, de diretivas europeias, e menos como resposta a pressões e/ou exigências com origem nos cidadãos e nas organizações da sociedade civil. Neste processo continuado em que os ditames do mercado e as dificuldades económicas também parecem determinantes (sobretudo no caso português), assistimos simultaneamente a impulsos de mudança e de inércia que se confundem e autocondicionam. O que parece estar garantido é que, se a disponibilização de informação pelos órgãos gestores da administração pública (nacional, estadual, ou até local) é definitivamente baixa, as razões para tal estão longe de se prender maioritariamente com a escassez de recursos hídricos.

Apesar das inegáveis dificuldades expressas nestes resultados, nos dois lados do Atlântico, a sociedade civil em geral e as ONG em particular, têm vindo a assumir um papel crítico ao produzir material para mobilizar os cidadãos e para solicitar (ou exigir) mais transparência nos processos de tomada de decisão e maior acesso a informação com impacto nas políticas públicas. O seu reforço parece ser fundamental na instauração de práticas mais sustentáveis e mais participadas, contribuindo para a aquiescência pública e o conseqüente reforço de programas e políticas públicas.

Uma sociedade civil mais capaz e mais interventiva poderá determinar (ou impor) maior rigor e transparência nas áreas onde o INTRAG mostrou maiores fragilidades quer em Portugal, quer no Brasil: a «transparência económica e financeira» e a «transparência nos contratos e licitações». Mas talvez não menos importante, sem menosprezar os efeitos negativos da falta de transparência, as incipientes percentagens registadas nas diversas áreas de gestão dos recursos hídricos podem revelar-se num incentivo para melhorar desempenhos. A reflexão sobre estes resultados pode (e deve) constituir um estímulo para que as autoridades públicas aperfeiçoem os seus sistemas de divulgação de informação *on-line*, potenciando e ampliando o conhecimento público sobre os diversos domínios abrangidos, facilitando uma maior tomada de consciência sobre o valor da água e dos recursos hídricos, contribuindo para melhorar a tomada de decisão e fomentando a aquiescência pública para políticas que se anteveem de difícil implantação.

Referências bibliográficas

- Cabral, Manuel Villaverde. 2000. «O exercício da cidadania política em Portugal». In *Atitudes Sociais dos Portugueses – Trabalho e Cidadania*, orgs. Manuel Villaverde Cabral, Jorge Vala e João Freire. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/ISSP, 123-162.
- Carter, Neil. 2007. *The Politics of the Environment* (2.^a ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- CMAD. 1987. *O Nosso Futuro Comum – Relatório da Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento*. Lisboa: Meribérica.
- CNUAD. 1992. *Agenda 21 – Documento da Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente e Desenvolvimento* (versão portuguesa). Lisboa: IPAMB.
- Costa Pinto, António *et al.* 2011. *A Qualidade da Democracia em Portugal: A Perspectiva dos Cidadãos (relatório)*. Lisboa: Barómetro da Qualidade da Democracia – ICS-ULisboa.
- Dryzek, John S. 2006. *Deliberative Global Politics – Discourse and Democracy in a Divided World*. Cambridge: Polity Press.
- ESS Round 6. 2012. European Social Survey Round 6. Data file edition 2.0. Norwegian Social Science Data Services, Norway – Data Archive and distributor of ESS data.
- EVS. 2010. European Values Study 2008: Portugal (EVS 2008). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4757 Data file Version 1.1.0, doi:10.4232/1.10154.
- Empinotti, Vanessa *et al.* 2014. *Transparência na Gestão dos Recursos Hídricos no Brasil. Working Paper* n.º 01. Janeiro. 2014. Laboratório de Pesquisa de Governança Ambiental – GovAmb PROCAM – IEE: Universidade de São Paulo.
- Ferreira, José Gomes. 2012. *Saneamento Básico. Fatores Sociais no Insucesso de uma Política Adiada. O Caso do Lis*. Tese de doutoramento em Ciências Sociais. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Ferreira, José Gomes, e Susana Valente. 2014. «A água e os resíduos: duas questões-chave». In *Ambiente, Alterações Climáticas, Alimentação e Energia. Portugal no Contexto Europeu*, orgs. Luísa Schmidt e Ana Delicado. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 75-112.
- Ferreira, José Gomes, Luísa Schmidt, Pedro Roberto Jacobi, e Mariana Gutierrez Arteiro da Paz. 2014. «Água – percepções, valores e preocupações em perspectiva comparada». In *Atas do 12.º Congresso da Água/16.º ENASB/XVI SILUBESA*, orgs. José Saldanha Matos, Rodrigo Proença de Oliveira e António Jorge Monteiro. Lisboa: APRH/APESB/ABES.
- Fracalanza, Ana Paula, e Pedro Roberto Jacobi. 2005. «Comitês de bacias hidrográficas no Brasil: desafios de fortalecimento da gestão compartilhada e participativa». *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 11-12: 41-49.
- Fracalanza, Ana Paula, Amanda Martins Jacob, e Rodrigo Furtado Eça. 2013. «Justiça ambiental e práticas de governança da água: (re)introduzindo questões de igualdade na agenda». *Ambiente & Sociedade*, 16: 19-38.
- Freire, André. 2003. «Desempenho da democracia e reformas políticas: O caso português em perspetiva comparada». *Sociologia, Problemas e Práticas*, 42: 133-160.
- Guerra, João. 2009. «Sustentabilidade e participação: o papel dos executivos municipais no envolvimento das populações». *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología*, 18 (4): 605-625.
- Guerra, João. 2011. *Municípios, Participação e Sustentabilidade - Dinâmicas Locais de Imperativos Globais* – Tese de doutoramento. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

- Jacobi, Pedro R. 2005. «Governança institucional de problemas ambientais». *Ambiente & Sociedade*, 7: 119-137.
- Jacobi, Pedro R. 2009. «Governança da água no Brasil». In *Governança da Água no Brasil: Uma Visão Interdisciplinar*, org. Wagner Costa Ribeiro. São Paulo: Annablume Editora.
- Lafferty, William. org. 2001. *Sustainable Communities in Europe*. Londres: Earthscan Publications.
- Latinobarómetro. 2011. *Matriz de Dados SPSS*, disponível on-line <http://www.latinobarometro.org/latLicense.jsp>, acessado a 27 de Outubro de 2014.
- Magalhães, Pedro. C. 2005. «Disaffected democrats: Political attitudes and political action in Portugal». *West European Politics*, 8 (5): 973-991.
- Maricato, Ermínia. org. 2013. *Cidades Rebeldes – Passe Livre e as Manifestações que Tomaram as Ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Moriconi, Marcelo, e Luís Bernardo. 2012. *Dados, Conhecimento, Ação: Melhorar o Acesso à Informação em Portugal. Policy Paper SNI #1: Acesso à informação*, Lisboa: Transparência e Integridade – Associação Cívica e Transparency International
- Mostert, Erik. 2003. «The European Water Framework Directive and water management research». *Physics and Chemistry of the Earth*, 28: 523–527.
- O’Leary, Donald. 2009. «Corruption and transparency in the water sector». In *Water Ethics – Marcelino Botín Water Forum 2007*», orgs. M. Ramón Llamas, Luis Martínez-Cortina e Aditi Mukherji. Leiden: CRC Press/Balkema.
- Pearce, David , Giles Atkinson, e Kirk Hamilton 1998. «The measurement of sustainable development». In *Theory and Implementation of Economic models for Sustainable Development*, orgs. Jeroen van den Bergh e Marjan Hofkes. Amsterdão: Springer-Science+Business Media, B.V., 175-194.
- Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work – Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rault, Philippe K., e Paul J. Jeffrey. 2008. «Deconstructing public participation in the Water Framework Directive: implementation and compliance with the letter or with the spirit of the law?». *Water and Environment Journal*, 22 (4): 241-249.
- Redclift, Michael. 2005. «Sustainable development (1987-2005): an oxymoron comes of age». *Sustainable Development*, 13 (4): 212-227.
- Ribeiro, Wagner Costa. org. 2009. *Governança da Água no Brasil: Uma Visão Interdisciplinar*, São Paulo, Annablume Editora.
- Schmidt, Luísa. 2008. «Ambiente e política ambiental: escalas e desajustes». In *Itinerários – A Investigação nos 25 Anos do ICS*, orgs. Manuel Villaverde Cabral, Karin Wall, Sofia Aboim e Filipe Carreira da Silva. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 285-314.
- Schmidt, Luísa, Joaquim Gil Nave, e João Guerra. 2005. *Autarquias e Desenvolvimento Sustentável: Agenda 21 Local e Novas Estratégias Ambientais*. Porto: Fronteira do Caos.
- Schmidt, Luísa, e João Guerra. 2010. «Da governança global à sustentabilidade local: Portugal e o Brasil em perspetiva comparada». *Revista de Ciências Sociais*, 41 (2): 106-124.
- Schmidt, Luísa, Joaquim Gil Nave, e João Guerra. 2010. *Educação Ambiental: Balanço e Perspectivas para uma Agenda mais Sustentável*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Schmidt, Luísa, e João Guerra. 2013. «Do ambiente ao desenvolvimento sustentável: contextos e protagonistas da educação ambiental em Portugal». *Revista Lusófona de Educação*, 25: 193-211
- Schmidt, Luísa, e José Gomes Ferreira. 2013. «A governança da água no contexto de aplicação da Directiva Quadro da Água». VIII Congresso Ibérico de Gestão e Planeamento da Água. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5-7 de Dezembro de 2013. Fundação

- Nova Cultura da Água. Disponível a 16 de Janeiro de 2013 em <http://revistas.lis.ulsiada.pt/index.php/8cigpa>.
- Sousa, Luis de. 2010. «Anti-corruption agencies: between empowerment and irrelevance». *Crime, Law, and Social Change*, 53 (5): 5-22.
- Stefano, Lucia de. 2010. «Facing the water frame work directive challenges: A baseline of stakeholder participation in the European Union». *Journal of environmental management*, 91 (6): 1332-1340.
- Sustainable Society Foundation. 2012. *Sustainable Society Index 2006, 2008, 2010, 2012*. disponível em <http://www.ssfindex.com/data/>, acedido em 25 de Outubro de 2014.
- UNECE. 1998. *Convention on Access to Information, Public Participation in Decision-Making and Access to Justice in Environmental Matters*. Aarhus: United Nations Economic Commission for Europe – Committee on Environmental Policy.
- Vasconcelos, Lia *et al.* 2006. *TAIDIS – Cidadania Ambiental, Informação e Participação no Contexto da Convenção de Aarhus*. Lisboa: FLAD.
- Vasconcelos, Lia *et al.* 2011. «Ecosistemas, água e participação: estratégias nas políticas de recursos hídricos do Portugal, Brasil e Moçambique». *Ecologia*, 2: 29-41.

Capítulo 2

Práticas de governança territorial e seus desafios

Ao propor-se sistematizar avaliações realizadas sobre práticas brasileiras de governança territorial se tomou como foco, inicialmente, experiências intraestaduais de descentralização político-administrativa, tendo como campo empírico os estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul (Brasil). A análise foi centrada sobre a eficácia de tais experiências no atendimento ao propósito maior dos processos de governança territorial: distribuir, desconcentrar e/ou atribuir poder de decisão, na perspectiva da qualificação da prática democrática cidadã.¹

Dando sequência à investigação sobre práticas de governança territorial, a partir de 2012, o foco foi ampliado, atingindo experiências de Indicação Geográfica (IG) no Brasil e de Denominação de Origem Controlada ou Protegida (DOC/DOP) em Portugal, como estratégias de especificação de ativos territoriais. Tais estudos têm relação com investigações referentes a três projetos de pesquisa: o primeiro, iniciado em 2012, que se estendeu até final de 2014.² Tais iniciativas de investigação

¹ Foram estudos contemplados quando da realização do Projeto de Pesquisa Gestão Territorial e Desenvolvimento: descentralização, estruturas subnacionais de gestão do desenvolvimento, capacidades estatais, escalas espaciais da ação pública, operacionalizado no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (UnC), entre 2010 e 2011, com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina. Abordagens sobre o tema foram realizadas em: Dallabrida (2011a/b, 2012a, 2012b, 2013); Cançado, Tavares e Dallabrida (2013).

² Projetos de pesquisa: (a) Território, Identidade Territorial e Desenvolvimento: a especificação de ativos territoriais como estratégia de desenvolvimento nas regiões do estado de Santa Catarina, em execução na UnC com apoio financeiro da FAPESC; (b) Ativos Territoriais como Estratégia de Desenvolvimento: um estudo sobre a eficácia da estrutura de governança territorial, como contributo à sustentabilidade social, econômica e ambiental dos territórios, o qual serviu de base aos estudos realizados no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa; (c) Estratégias de especificação de Ativos Territoriais como alternativa de Desenvolvimento, que servirá como referência às atividades de investigação, entre 2013 e 2015, relacionados à Bolsa Produtividade em Pesquisa do CNPq.

estão integradas, convergindo para dois focos temáticos, ambos, tendo como substrato o desenvolvimento territorial: a governança territorial e os ativos territoriais.³

Em específico sobre governança territorial, outra atividade de pesquisa realizada durante 2013, complementarmente às demais atividades de investigação, esteve relacionada com a atividade de Pesquisador Visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, referente à Bolsa Luso-Afro-Brasileira em Ciências Sociais 2013, desenvolvendo o Projeto de Pesquisa Governança Territorial: desafios e avanços em experiências brasileiras e europeias. Neste, além de aprofundar a discussão teórica sobre o tema, o propósito foi elaborar uma proposta metodológica para avaliação de práticas de governança territorial, tendo sido feita a aplicação em experiências do Brasil e de Portugal.⁴

As reflexões teóricas, relatos e análise de experiências, bem como os textos resultantes de projetos de investigação desenvolvidos no Brasil nos últimos anos, que tiveram como foco a descentralização, refletem alguns avanços no sentido da criação de arranjos institucionais, seja sob a forma de fóruns de concertação público-privada, ou estruturas estatais de gestão, instaladas nas regiões dos estados federados brasileiros. Os textos focados na análise das experiências intraestaduais de descentralização político-administrativa revelam seus grandes desafios, principalmente no que se refere a três aspetos: adequabilidade dos arranjos institucionais para permitir a livre e plural participação cidadã; a arcaica relação Estado-sociedade-mercado resultante de vícios históricos (bairrismo, conservadorismo, tradição centralista, clientelismo político); o vácuo, ainda existente entre a prática da democracia representativa e formas mais avançadas de exercício democrático que contemplem as dimensões participativa e deliberativa.⁵

É significativa a produção académica com reflexões sobre os processos de descentralização político-administrativa, com destaque para uma obra recente, Dallabrida (2011b), onde são contempladas importantes contribuições, focadas na caracterização e análise de experiências de descentralização político-administrativa do Brasil, Argentina e Chile.

³ Uma primeira abordagem sobre o tema ativos territoriais foi realizada em Dallabrida *et al.* (2013).

⁴ O que será publicado em Dallabrida (2015).

⁵ Obras que abordam questões afins a este debate: Allebrandt (2010); Binotto *et al.* (2010); Filippim e Abrucio (2010); Büttgenbender, Siedenberg e Allebrandt (2011); Rover (2011); Theis (2011); Dallabrida, Büttgenbender e Birkner (2011).

Neste texto, partindo de um posicionamento teórico sobre governança territorial, são resgatadas as análises permitidas pelos estudos já realizados sobre práticas de governança territorial. Apontam-se os principais desafios, os quais, complementarmente, são indicativos para aprofundamento dos estudos em outras realidades. Trata-se de uma síntese, sustentada em obras já publicadas.

O texto compreende, além desta introdução, uma rápida contextualização do tema da governança territorial e desenvolvimento. Na sequência, se faz referência à análise de práticas de governança territorial, tendo com base experiências brasileiras, sendo processos de descentralização político-administrativa em dois estados brasileiros e experiências de especificação de ativos territoriais no Brasil. Por fim, considerações sobre as análises evidenciadas e apontamento de novos estudos.

Situando o debate teórico sobre governança territorial e desenvolvimento

Governança é um termo utilizado por diferentes áreas do conhecimento, principalmente, na geografia, na ciência política, na administração, na sociologia e na economia, nem sempre com o mesmo sentido. Embora já desde a década de 1980 o termo *governance* na língua inglesa fosse utilizado, com as respectivas traduções, no nível acadêmico o tema é relativamente recente. Exemplo disso é que textos seminais sobre o assunto foram publicados apenas no final da década de 1990, por exemplo, o de Stoker (1998) e de Jessop (1998).

Segundo Ferrão (2010, 130), a emergência deste tema resulta de debates que têm como pano de fundo «[...] a necessidade de transcender as limitações das concepções modernas até então prevaletentes sobre o Estado e, genericamente, sobre o mundo, a humanidade e o futuro». Ressalta o autor que podem ser apontadas quatro frentes de debate: a primeira, como reforma administrativa do Estado, intencionando o aprofundamento da democracia e a melhoria da eficiência da ação pública através de uma maior proximidade com os cidadãos; a segunda, como reformulação do papel do Estado, representando a transição de um Estado diretamente interventor e executor, que atua de forma verticalizada e sectorializada, uma visão de comando e controle, para outra concepção do papel do Estado centrada em intervenções de natureza sobretudo reguladora e estratégica, valorizadoras de relações diversificadas com distintos atores e crescentemente organizadas em rede; a terceira, como alternativa de democracia participativa e deliberativa, reforçando

a convicção de que o aprofundamento da democracia pressupõe um maior acesso às soluções participativas e deliberativas; a quarta, fazendo referência à europeização dos processos de decisão, com destaque para formas de governança territorial multiníveis, o método intergovernamental de cooperação, a convergência voluntária entre políticas nacionais dos Estados-membros da União Europeia e a coordenação territorial de políticas.

Ressalta ainda Ferrão (2010, 133) que a emergência do tema governança traduz posições político-ideológicas distintas, embora todas elas afetando a conceção moderna do papel do Estado: visões económicas neoliberais (governança desregulamentadora); visões civilistas pós-modernas (governança diversificadora); visões neomodernas (governança reguladora, estratégica e colaborativa). Reafirma o autor que estas várias visões coexistem em todas as sociedades, às vezes de forma explicitamente conflituosa, outras de um modo aparentemente pacífico, suscitando, não raro, equívocos tanto no âmbito dos projetos nacionais dos diversos Estados, como no contexto do projeto europeu. Referindo-se aos processos em curso na Europa, lembra Ferrão que algumas ideias-chave, recorrentemente, estão associadas aos processos de governança, tais como, descentralização, responsabilização, participação, coordenação, cooperação, parcerias e contratualização. Tais ideias-chave, igualmente, estão presentes nos debates no Brasil sobre o tema em referência.

Para Farinós (2008), a governança territorial pode ser encarada de dois pontos de vista: como mera aplicação dos princípios de boa governança às políticas territoriais e urbanas, ou como um processo de planeamento e gestão de dinâmicas territoriais numa ótica inovadora, partilhada e colaborativa. O autor ressalta a necessidade de se terem precauções no seu uso, pelo facto de o termo «governança» ser polissémico e de duvidosa procedência. Afirmo que o conceito tem sua origem no âmbito da economia institucional e da regulação e nasceu com o objetivo de simplificar os processos de regulação e de intervenção dos poderes públicos e de facilitar a tomada de decisões dos demais agentes sociais, sobretudo os económicos. Tem este sentido o uso do termo «governança» por organismos internacionais como o Banco Mundial. No campo empresarial governança se encontra estreitamente relacionada à tomada de decisões, com o propósito de gerir e dirigir os negócios de forma que se obtenha a máxima eficácia económica.

Pessoalmente, propõe-se a resignificação do conceito de governança, preterindo a conceção atribuída ao termo por organismos internacionais, principalmente por relativizarem o papel do Estado, ou se referirem ex-

clusivamente ao campo empresarial. Prefere-se um sentido mais próximo aos debates teóricos produzidos na geografia e na ciência política, ou seja, ressaltando o conceito de governança territorial. Converte-se, com isso, para concepções de autores já mencionados – Ferrão e Farinós –, respectivamente, com uma visão neomoderna (governança reguladora, estratégica e colaborativa) e como um processo de planejamento e gestão de dinâmicas territoriais numa ótica inovadora, partilhada e colaborativa.⁶

Tem-se partido da concepção de governança territorial como o conjunto de iniciativas ou ações que expressam a capacidade de uma sociedade organizada territorialmente para gerir os assuntos públicos a partir do envolvimento conjunto e cooperativo dos atores sociais, económicos e institucionais. Em síntese, a governança territorial pode ser percebida como uma instância institucional de exercício de poder de forma simétrica no nível territorial. A sua prática pode incidir sobre três tipos de processos: a definição de uma estratégia de desenvolvimento territorial e a implementação das condições necessárias para sua gestão; a construção de consensos mínimos, através da instauração de diferentes formas de concertação social como exercício da ação coletiva; e, por fim, a construção de uma visão prospectiva de futuro. Uma prática qualificada de governança territorial é um requisito indispensável na qualificação do processo de desenvolvimento (Dallabrida 2007).

Estudos mais recentes,⁷ os quais exigiram uma revisão mais aprofundada da literatura sobre governança de forma geral ou, em específico, sobre governança territorial (ou regional), indicaram a necessidade da estruturação de um constructo conceitual que melhor abarcasse as diferentes componentes analíticas implicadas nas concepções de governança territorial. Neste novo constructo conceitual alguns elementos são destacados: governança territorial como processo inovador, partilhado, colaborativo e horizontal de planejamento e gestão de dinâmicas territoriais; governança territorial como processo de conversações sociais que inclui lutas de poder, discussões, negociações e, por fim, deliberações, entre agentes estatais, representantes dos sectores sociais e empresariais, de centros universitários ou de investigação; governança territorial como processos de conversação social em que se reserva ao Estado um papel insubstituível; governança territorial como processos sustentados numa concepção qua-

⁶ Ver abordagens, com destaque para a dimensão territorial da governança, em Dallabrida (2015) e Cançado, Tavares e Dallabrida (2013).

⁷ Publicados em Dallabrida (2011a/b, 2012a/b).

lificada de democracia e no protagonismo da sociedade civil; por fim, governança territorial como processos que têm como propósito principal harmonizar uma visão para o futuro e um padrão mais qualificado de desenvolvimento territorial. Já o desenvolvimento territorial é entendido como um processo de mudança continuada, situado histórica e territorialmente, mas integrado em dinâmicas intraterritoriais, supraterritoriais e globais, sustentado na potenciação dos recursos e ativos (materiais e imateriais, genéricos e específicos) existentes no local, com vistas à dinamização socioeconômica e à melhoria da qualidade de vida da sua população.⁸

A prática da governança territorial, tendo por base experiências brasileiras

Das experiências brasileiras que podem ser consideradas práticas consolidadas de governança territorial, duas delas se destacam: a experiência catarinense de descentralização/desconcentração político-administrativa; a experiência dos Conselhos Regionais de Desenvolvimento (Coredes) do estado do Rio Grande do Sul. Sobre ambas, inicialmente, faz-se uma rápida caracterização, na sequência, destacando análises realizadas.

Em investigações recentes, o foco da avaliação de práticas de governança territorial voltou-se a algumas experiências de especificação de ativos territoriais brasileiros, mais precisamente, de Indicação Geográfica.

Os processos de descentralização político-administrativa, nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, exigem uma análise, em especial.

Antes de fazer referência a tais processos, é fundamental lembrar que o tema da democratização e da participação cidadã, condições para que ocorra o compartilhamento Estado e sociedade na gestão pública, aqui referido como descentralização político-administrativa, é referido no Art. 1.º da Constituição Federal brasileira.

Art. 1.º – A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em um Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I – a soberania; II – a cidadania; III – a dignidade da pessoa humana; IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; V – o pluralismo político. Parágrafo único.

⁸ Esta proposição de constructo conceitual sobre governança territorial está expressa em Dallabrida (2015).

Todo poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição (Brasil 1988).

Ressalte-se a menção à soberania, à cidadania, ao pluralismo político e às formas de exercício da democracia, que, além da representativa, menciona a possibilidade do exercício direto, portanto, destacando a possibilidade de participação cidadã na gestão pública. Assim, atendendo a esta diretriz, diferentes formas de conselhos gestores são previstos na Constituição Brasileira de 1988.

Acompanhando a tendência democratizante, a partir de 1989, as Constituições Estaduais previram formas de descentralização político-administrativa, autorizadas pela Constituição Federal, que em seu Art. 43 permite aos estados federados a adoção de políticas voltadas ao desenvolvimento regional e local. Assim, as Constituições Estaduais, por aquilo que se chama de competência subsidiária, também estabeleceram em seus textos constitucionais possibilidades neste sentido. Com isso, em vários estados brasileiros foram implantadas diferentes formas de descentralização da administração pública. Como exemplos, são bem conhecidas as experiências dos Conselhos Regionais de Desenvolvimento (Coredes) no estado do Rio Grande do Sul (RS), dos Fóruns de Desenvolvimento Regional Integrado (FDRI) – de meados da década de 1990 até 2002 – e das Secretarias de Desenvolvimento Regional (SDR), com seus respectivos Conselhos de Desenvolvimento Regional (CDR), a partir de 2003, no estado de Santa Catarina (SC).

Sobre as experiências do RS e SC, ao longo dos últimos anos ocorreu um grande esforço em divulgá-las, seja caracterizando-as quanto ao seu histórico, sua estrutura organizacional e de funcionamento, seja em outros casos, avaliando-as, criticando-as, isto é, apontando suas potencialidades e desafios.⁹

Sobre os Coredes do RS, trata-se da única experiência de descentralização político-administrativa intraestadual, pós-Constituição de 1988, que não sofreu nenhuma interrupção desde sua criação, tendo passado por seis administrações estaduais, de partidos políticos diferentes. Ou seja, é uma experiência que já tem mais de 20 anos.

⁹ Para mencionar algumas publicações, destacam-se as seguintes: Dallabrida (2007; 2011b); Frantz (2004); Veiga (2006); Birkner (2008); Dallabrida e Büttgenbender (2008); Allebrandt (2010); Binotto *et al.* (2010); Rudinick e Mattedi (2010); Filippim e Abrucio (2010); Bandeira (2000); Büttgenbender, Siedenberg e Allebrandt (2011); Theis *et al.* (2011); Theis (2011); Rover (2011).

Já a criação dos FDRI em SC, na década de 1990, foi articulada pelas Associações de Municípios, juntamente com universidades e representações empresariais e sociais, tendo inicialmente assumido um formato muito semelhante ao dos Coredes, até pela sua proximidade geográfica. Com a implantação das SDR de SC, via ação exclusiva do governo estadual, a partir de 2003, os FDRI passaram por um processo de esvaziamento, até sua extinção. Outro facto a destacar é que, tanto no RS como em SC, as universidades comunitárias regionais tiveram um papel de destaque na articulação e assessoria técnica a estas institucionalidades.

Análises sobre as experiências de governança territorial: o caso do estado de SC

Destacamos, a seguir, análises realizadas sobre a experiência de descentralização do estado de SC, utilizando como referência publicações recentes, dando destaque às questões mais relevantes. Iniciamos com a experiência catarinense.

a) Novas institucionalidades esvaziaram o papel de outras já existentes

A criação das Secretarias de Desenvolvimento Regional (SDR) provocou o esvaziamento dos Fóruns de Desenvolvimento Regional Integrado (FDRI) e Associações de Municípios, antes instituídos, consideradas institucionalidades mais representativas dos interesses regionais, conforme relatado em vários estudos: (1) com a criação das SDR, em 2003, os FDRI perderam vitalidade devido ao facto de que acabou retirando destes o papel de protagonistas do processo de gestão do desenvolvimento (Birkner, 2008); (2) os FDRI pensavam o futuro; as SDR não foram constituídas para isso, estão lá para decidir sobre aplicação de recursos do orçamento do Estado; criaram-se estruturas de governo para substituir os FDRI, com o que o debate sobre o desenvolvimento virou uma questão de governo, não mais da sociedade, e assim as SDR se tornaram uma extensão do governo na região, não um órgão de articulação regional, tendo dificuldades em fazer a articulação regional (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013); (3) a atuação governamental revelou que a ação do governo com a criação das SDR se sobrepõe às demais iniciativas, anulando a contribuição das instituições regionais no planejamento e gestão do desenvolvimento, com o que se constata um acirramento da competição e não, como se esperava, um esforço coletivo e articulado visando a superação dos problemas regionais (Theis *et al.* 2011).

b) Validade da experiência das SDR como processo de descentralização

Sobre a existência das SDR, a mesma é inquestionável; no entanto, seu formato organizacional e de funcionamento é questionável, considerando, principalmente, seu carácter restrito, considerando os princípios da descentralização, além de favorecimento prioritário ao bloco de poder hegemónico atualmente. Vejamos conclusões de estudos sobre a questão em pauta: (1) a criação das SDR, em vista de outras experiências regionais, é controversa, pois gera gastos adicionais, fomenta o clientelismo e acima de tudo sufoca a sociedade civil nas suas manifestações de maior autonomia (Butzke, Theis e Goularti 2009); (2) com a criação das SDR houve perdas profundas no aspeto político e no aspeto da aprendizagem social, porque na medida em que se cria uma estrutura governamental na região com a responsabilidade de articular o processo de gestão do desenvolvimento, há uma tendência à acomodação social (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013); (3) tanto os FDRI, como as SDR e seus respetivos conselhos, expressam uma governança oligárquica e/ou tutelada/legitimadora, padrões tais de governança que limitam a construção de processos horizontais de negociação de interesses e priorização, afastando-os, por hora, do ideal de uma governança cívica, que permita uma participação das diferentes representações, de forma paritária, sem quaisquer formas de exclusão e/ou restrição (Rover 2011); (4) as SDR não cumpriram com o propósito da descentralização, mas favoreceram a constituição de um forte bloco de poder político-partidário, capaz de reproduzir-se em novos mandatos a governador estadual, com a participação dos partidos aliados da base de sustentação do governo que os instituiu em 2003 (Theis 2011).

c) Problemas na qualificação do quadro funcional das SDR e predomínio de critérios políticos na sua indicação

A forma como são constituídas as SDR facilitam práticas clientelistas, com pouco profissionalismo. Uma das críticas recorrentes é o facto de as SDR serem compostas de entre 15 a 30 cargos vinculados aos partidos da base governista, podendo fortalecer relações clientelistas ao invés de atenuá-las. Analisando por este prisma é possível afirmar que o governo adotou uma estratégia de descentralização concebida de cima para baixo, em vez de valorizar e estimular as iniciativas endógenas de planeamento regional já existentes no Estado, como o exemplo dos FDRI e Associações de Municípios. Há constantes manifestações sobre a falta de qualificação dos recursos humanos que atuam nas SDR e sobre o questiona-

mento do critério político para sua indicação (Birkner 2008; Dallabrida, Birkner e Cogo 2013; Dallabrida, Bütttenbender e Birkner 2011).

d) Atores mais prejudicados com a institucionalização das SDR são os que representam os sectores populares

Estudos demonstraram que os atores mais prejudicados com a institucionalização das SDR são a sociedade civil, e desta os segmentos socio-económicos mais fragilizados ou vulneráveis, tais como as representações da agricultura familiar, as ONG e os sectores populares (Rover 2011). Enquanto isso se fortaleceram os atores políticos. Justifica-se, dentre outros motivos, pelo facto de que até mesmo em relação aos representantes da sociedade, sua indicação é feita por critérios de preferência política, pelos prefeitos dos municípios. Em resumo: a ampliação da participação tem sido seletiva, chegando alguns afirmar que os conselhos se partidarizaram e a sociedade ficou de fora (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013).

e) Falta de autonomia financeira e política, compromete as possibilidades de autonomia

Sobre este aspeto, nos estudos realizados critica-se a falta de autonomia financeira das SDR, pois assim não existem critérios de definição de prioridades, ficando o poder de decisão sobre os recursos para o governo e para as secretarias centrais. Ou seja, as reuniões dos conselhos das SDR passam ter um carácter apenas homologatório. Por outro lado, percebe-se uma constante reclamação sobre o facto de as demandas apresentadas pelos conselheiros serem pouco consideradas; como não existe critério de priorização e orçamento para cada SDR, a decisão sobre o atendimento das demandas continua centralizada (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013; Dallabrida, Bütttenbender e Birkner 2011).

f) Problemas quanto à escala espacial nos processos de planeamento e gestão do desenvolvimento

Estudos demonstraram que a questão da escala inadequada é um entrave para o planeamento regional, o que se agrava pela superposição de regionalizações. Ou seja, a regionalização das SDR não corresponde com outras, seja de órgãos do governo federal, ou mesmo regionalizações históricas. Mais: recortes minúsculos restringem a discussão de programas estruturantes, predominando ações localistas ou municipalizadas. Resumindo: (1) as SDR foram criadas com recortes territoriais diferentes das Associações de Municípios, antes existentes, e com isso a regionalização resultante deixou de ser a mais adequada para a orientação das ações de

desenvolvimento (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013); (2) o recorte territorial das SDR, feito por decreto, não atendeu às questões de identidade regional (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013); (3) as demandas dos Conselhos são pautadas mais por problemáticas sectoriais do que por uma estratégia ou dinâmica de planejamento ou organização territorial e, em geral, os recursos são repassados para projetos municipais e não regionais, limitando investimentos em áreas estratégicas de abrangência regional (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013; Dallabrida, Büttendbender e Birkner 2011; Rudinick e Mattedi 2010).

g) Oportunidades e indicativos positivos da experiência de SC

Apesar dos problemas apontados pelos estudos realizados, a experiência catarinense de descentralização político-administrativa apresenta aspectos positivos e oportunidades, tais como: (1) para a maioria dos entrevistados, o processo de descentralização é indiscutível, irreversível, não tem volta; são necessárias reformulações nas SDR e nos conselhos (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013; Dallabrida, Büttendbender e Birkner 2011); (2) em relação ao debate sobre a necessidade de redução do número de SDR, existem prós e contras, pois, ao mesmo tempo que dificulta uma maior qualificação do processo, facilita a participação da sociedade; a questão da não fragmentação territorial para o planejamento regional, a questão da identidade territorial, da possibilidade de dinamização de regiões deprimidas, dentre outras, é recomendável que sejam adotadas como fatores a serem considerados na redefinição das SDR; já a regularidade das reuniões oportuniza um intercâmbio de experiências e informações entre os gestores públicos e privados (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013; Dallabrida, Büttendbender e Birkner 2011); (3) a descentralização permitiu a emergência de novas lideranças políticas, nas regiões do interior do Estado, fortalecendo, também, o papel dos prefeitos municipais, além de valorizar os funcionários mais qualificados das SDR; há avanços no sentido de iniciar o questionamento das lideranças políticas clientelistas e o reconhecimento do carácter de inovação da experiência das SDR; o Estado, com as SDR, está mais presente nas regiões, e o diálogo da população e administradores municipais com o governo estadual é intensificado (Dallabrida, Birkner e Cogo 2013). Por fim, vários entrevistados sugerem que o processo de descentralização seja aprofundado, radicalizado, valorizando a participação dos atores regionais e da sociedade civil (Dallabrida, Büttendbender e Birkner 2011).

Estas são as principais conclusões contempladas na produção acadêmica que analisa a experiência de descentralização político-administrativa do Estado de SC.

O caso dos Conselhos Regionais de Desenvolvimento do RS – Coredes

Na sequência são resumidas análises sobre a experiência dos Coredes do RS, também, destacando questões mais relevantes apontadas em estudos realizados.

a) Necessidade de articulação institucional no processo de planejamento e gestão

Análises realizadas apontam: (1) problemas e insuficiências na prática dos Coredes na elaboração dos seus planos estratégicos de desenvolvimento; mesmo que, em 2009 e 2010, o Fórum dos Coredes tenha coordenado um processo de planejamento estratégico em todas as 28 regiões dos Coredes do RS, nem em todas as regiões o processo foi desencadeado de forma eficiente (Büttenbender, Siedenberg e Allebrandt 2011); (2) necessidade de fortalecimento da articulação dos Coredes com as agências e/ou consórcios regionais e municipais de desenvolvimento existentes ou que venham a ser criados, gerando institucionalidades que contemplem a dimensão tático-operacional, tendo como referência propostas das instâncias dos Coredes (Dallabrida e Büttenbender 2008; Dallabrida e Zimmermann 2009).

b) Ação dos Coredes demasiadamente centrada na definição de prioridades para a aplicação de recursos públicos

A estratégia dos governos estaduais das últimas legislaturas, de destinar uma parcela, por sinal muito pequena, do orçamento estadual, para ser decidida sua aplicação, a partir de votações regionais, em grande parte contribuiu para desviar a ação anual dos Coredes da sua principal missão, ou seja, elaborar projetos consistentes que pudessem ser objeto de pactuação para a implementação de estratégias de desenvolvimento regional. Assim, envolvem-se em questões de baixa repercussão regional, abdicando do papel de articulador central (Veiga 2006; Büttenbender, Siedenberg e Allebrandt 2011).

c) Debilidades no processo de decisão nos Coredes

A eleição para escolha dos representantes dos segmentos da sociedade que participam dos fóruns decisórios dos Coredes sofre ainda demasiada interferência, tanto governamental como corporativa (Dallabrida e Büttenbender 2008; Büttenbender, Siedenberg e Allebrandt 2011). Contem-

pla mais uma visão estadocêntrica e não sociocêntrica, dada a ainda pequena participação da sociedade civil (Allebrandt 2010).

d) A gestão interna nos Coredes: centralização e despreparo

Há ainda uma prática de lideranças que se perpetuam em cargos de direção. Isso ocorre muitas vezes pelo desinteresse regional em assumir tais cargos, pelo facto de que a função de diretoria é exercida voluntariamente, assim contribuindo na existência de lideranças centralizadoras e despreparadas. Isso aponta para a necessidade de empreender programas de capacitação das lideranças e agentes envolvidos nos Coredes (Dallabrida e Büttendbender 2008).

e) Oportunidades e indicativos de boas práticas nos Coredes

Nos estudos realizados, são apontados aspetos positivos na prática dos Coredes, com destaque para: (1) sobre a estrutura legal que disciplina a organização e a ação dos Coredes, observa-se que o seu Estatuto e o Regimento Interno contemplam minimamente a possibilidade de suas instâncias se transformarem em espaços de concertação público-privada capazes de contribuir para a gestão societária do desenvolvimento (Dallabrida e Büttendbender 2008; Büttendbender, Siedenberg e Allebrandt 2011); (2) para outros, os Coredes são considerados como lugares sociais de educação política, uma experiência com sentido pedagógico, voltada para a formação democrática dos cidadãos (Frantz 2004); (3) os Coredes foram criados com a finalidade de suprir a falta de articulação regional do Estado, constituindo-se, assim, simultaneamente, em instrumentos de mobilização da sociedade, capazes de aprofundar a compreensão dos problemas regionais e em canais de comunicação com a administração pública (Bandeira, 2000); (4) a experiência dos Coredes, com sua dinâmica organizacional e de funcionamento, tem servido para a qualificação da ação de legisladores e governantes (Büttendbender, Siedenberg e Allebrandt 2011); (5) a eficácia de estruturas de governança territorial como os Coredes é relativizada por vários fatores, dentre os quais o facto de que, além dos fóruns constitutivos dos Coredes, existem outras arenas de disputa de poder, tanto no campo empresarial/corporativo, como no campo popular; a eleição dos representantes sofre demasiada interferência, tanto governamental como corporativa; a relação entre governo e sociedade civil difere regionalmente, segundo fatores como o grau de associativismo e a orientação político-ideológica do poder executivo; o contexto interno dos Coredes difere regionalmente, pela história de sua estruturação e prática de funcionamento e pela trajetória das forças sociais

e institucionais que neles atuam, fazendo com que sua efetividade seja diferenciada (Dallabrida e Bütttenbender 2008); (6) os Coredes são espaços gerados sob a inspiração de lideranças sociais, políticas e intelectuais, que defendiam uma maior participação cidadã na gestão pública e, como tal, não tem potencial de se apresentar como espaços que expressam novas relações de poder, ampliando a democracia e a cidadania através do controle social (Dallabrida e Bütttenbender 2008).

Análises sobre práticas de governança territorial em experiências brasileiras de Indicação Geográfica

No Brasil a certificação de produtos com especificidade territorial é feita através da Indicação Geográfica. Esta consiste em dois estágios: a Indicação de Procedência e a Denominação de Origem. A Indicação de Procedência faz referência ao nome geográfico de um país, cidade, região ou território, que se tornou conhecida como centro de produção, fabricação ou extração de determinado produto ou prestação de serviço. Já a Denominação de Origem é o nome geográfico de um país, cidade, região ou território, que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico específico, incluídos fatores naturais e humanos.¹⁰

Por exigência da legislação brasileira, os produtores rurais, artesãos e empresários envolvidos nas experiências de Indicação Geográfica (IG) organizam-se em associações. Além disso, há outra instância de gestão que são os Conselhos Reguladores. Nas associações são debatidas questões mais afins às normatizações, estratégias relacionadas à produção, ao mercado e relacionadas à organização coletiva. Já o Conselho Gestor é o órgão responsável pela gestão, manutenção e preservação da Indicação Geográfica regulamentada, tendo como atribuições gerais de orientar e controlar a produção, a elaboração e a qualidade dos produtos amparados pela certificação.

Tais institucionalidades formam a estrutura de governança territorial dessas experiências.

São diversas as limitações quanto ao processo de governança em experiências de IG. As análises aqui referidas sobre experiências de IG re-

¹⁰ Cf. Lei 9279, de 14-5-1996 e Resolução Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI) 75/2000. A referida lei regula os direitos e obrigações relativos à propriedade industrial, incluindo o registro de produtos ou serviços com especificidade territorial.

sultam de entrevistas semiestruturadas.¹¹ O estudo refere-se a cinco experiências brasileiras de IG, atingindo cinco estados brasileiros: Alagoas, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A primeira refere-se à produção de própolis natural, sendo as outras, respectivamente, de utensílios e artesanato de barro, aguardente de cana de açúcar, uma espécie de uva rara e vinhos e espumantes.

Nas entrevistas realizadas foi possível observar aspetos críticos quanto à governança territorial nas experiências de IG, tais como: (1) confunde-se a função das associações, atribuindo-se pouca importância às mesmas, pelo facto de não conseguirem aportar recursos financeiros para a manutenção das atividades de produção e/ou industrialização, esquecendo que seu carácter é representativo e não financeiro; (2) existe dificuldade em articular os associados de IG, pelo facto de, muitas vezes, tratar-se de pessoas com baixa formação cultural e académica; (3) nas associações as decisões, com raras exceções, são tomadas pela direção; tal procedimento tem dupla origem: a baixa participação de associados nas reuniões ou comportamentos de liderança concentradora de parte da direção; (4) existe o descumprimento de regras de controle de qualidade por parte de alguns associados, o que faz com que produtos possam estar fora do padrão estabelecido; (5) existem problemas administrativos na direção das associações; (6) frequentemente ocorrem disputas internas por liderança e domínio de mercado; (7) existe dependência demasiada da iniciativa abnegada de alguns poucos associados, geralmente da direção, o que fragiliza o processo de governança; (8), ocorrem conflitos, entre a dimensão representativa e comercial das associações, alguns defendendo que é preciso ser criada uma empresa comercial, porque só a associação não impulsiona suficientemente as IG; (9) alguns produtores ainda não entenderam como o selo pode ajudá-los e não reconhecem devidamente o papel da associação; (10) existe demora em estruturar as IG e alguns produtores desistem antes de conseguirem o selo, demonstrando desconfiança em iniciativas que exigem associativismo e parceria; (11) a política partidária, nos processos de governança, gera muito conflito, sendo que a mesma influencia muito no processo associativo; (12) ocorrem problemas de inadequações na legislação que rege as IG, dificultando o seu funcionamento; (13) a existência de marcas próprias de parte de alguns associados dificulta a articulação mais qualificada dos mesmos, além de induzir a formas variadas de acesso ao mercado; (14) dificuldade em abandonar o individualismo e pensar coletivamente.

¹¹ Neste item do texto, se retomam análises sobre o tema, feitas em: Dallabrida *et al.* (2013b).

Considerações finais

As análises registradas neste texto situam os principais desafios quanto às práticas de governança territorial no Brasil.

Em relação às práticas de governança territorial relacionadas às formas de descentralização político-administrativa dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, é possível uma síntese: descentralizam-se funções ou serviços públicos, mas não poder de decisão; descentraliza-se, propondo recortes territoriais definidos por critérios políticos, desrespeitando construções com identidade territorial; produzem-se recortes de governança sobrepostos uns aos outros; substituem-se iniciativas históricas por estruturas de governo descentralizadas, com restrita participação social (Cf. Dallabrida, Birkner e Cogo 2013).

Em relação às experiências de Indicação Geográfica (IG), o estudo confirmou argumentações encontradas na literatura, referindo que a consolidação de tais experiências no Brasil esbarra nas questões de governança e do padrão dos processos de articulação no território. O conjunto dos desafios não é pouco significativo. Por isso, merece estudos.

Neste sentido, dois estudos realizados recentemente merecem destaque. O primeiro, realizado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, se propôs investigar a situação, desafios e possibilidades de avanços em relação à participação social nos processos de decisão que ocorrem nas institucionalidades de governança territorial, de realidades brasileiras e europeias. Tal propósito direcionou os estudos nos seguintes procedimentos metodológicos: com base nos referenciais teóricos, sistematizou-se o que se passou denominar princípios fundantes de práticas qualificadas de governança territorial; em segundo lugar, tais princípios foram utilizados na elaboração de uma proposta metodológica, a qual foi aplicada em 19 experiências, sendo 12 brasileiras e 7 portuguesas, averiguando a percepção dos atores envolvidos. Tendo por base os resultados da aplicação do inquérito, conclui-se sobre a qualidade das práticas de governança territorial.

Outro estudo, realizado concomitantemente ao primeiro, foi aprofundar o estudo de práticas de governança territorial, concretamente em experiências de especificação de ativos territoriais. O estudo esteve focado em experiências de Indicação Geográfica no Brasil e Denominações de Origem Protegida em Portugal, ou outras formas organizacionais correlatas, como estratégias de especificação de ativos territoriais. Foram utilizados estudos documentais e bibliográficos, visitas, entrevistas e aplicação de um inquérito. A pergunta orientadora da investigação foi: qual

a contribuição da estrutura organizacional e de funcionamento proporcionada pelos sistemas de governança territorial utilizados em experiências de especificação de ativos territoriais, para a sustentabilidade social, económica e ambiental dos territórios envolvidos?

Os resultados em relação às experiências de IG pesquisadas apresentam alguns indicativos: a especificação de ativos territoriais, em geral, é uma vantagem diferenciadora, interferindo positivamente no desenvolvimento, em especial na reafirmação da identidade territorial; o sistema de governança utilizado apresenta desafios semelhantes aos apontados em experiências brasileiras, conforme já referido neste texto; é pouco significativa a preocupação com a sustentabilidade ambiental; economicamente, enquanto em algumas experiências a estratégia contribui apenas na sobrevivência dos envolvidos, noutras, predomina o carácter de negócios lucrativos privados que utilizam a estratégia do associativismo para se viabilizarem.¹²

São considerações que o estágio atual da investigação permite. Novos estudos são necessários; por isso, o tema é recorrente em investigações que estão sendo realizadas no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional, na Universidade do Contestado (Santa Catarina, Brasil).

Agradecimento

Dedico um agradecimento aos colegas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em especial ao meu orientador Dr. João Ferão, por terem me acolhido durante 2013 como pesquisador visitante. Meu agradecimento é, também, pela oportunidade de ter usufruído da Bolsa Luso-Afro-Brasileira em Ciências Sociais 2013, sem a qual os estudos realizados não teriam sido efetivados.

¹² Os resultados desta etapa da investigação estão publicados em Dallabrida (2015).

Referências bibliográficas

- Allebrandt, S. L. 2010. *Cidadania e Gestão do Processo de Desenvolvimento: Um Estudo sobre a Atuação dos Conselhos Regionais e Municipais de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul, de 1990 a 2009*. Tese de doutoramento, Santa Cruz do Sul (Brasil), Programa de Pós-Praduação em Desenvolvimento Regional, Universidade de Santa Cruz do Sul.
- Bandeira, P. S. 2000. «Participação, articulação de atores sociais e desenvolvimento regional». In *Desenvolvimento Local/Regional – Determinantes e Desafios Contemporâneos*, vol. 1, eds. D. F. Becker e P. S. Bandeira. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 23-128.
- Binotto, E. et al. 2010. «Descentralização político-administrativa: o caso de uma secretaria de Estado». *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, 6, (3): 186-213.
- Birkner, W. M. K. 2008. «Desenvolvimento regional e descentralização político-administrativa: um estudo comparativo dos casos de Minas Gerais, Ceará e Santa Catarina». *Rev. Sociol. Polít.*, 16 (30): 297-311.
- Brasil 1988. *Constituição Federal do Brasil*. Brasília: Congresso Nacional.
- Büttenbender, P. L., D. R. Siedenber, e S. L. Allebrandt. 2011. «Conselhos Regionais de Desenvolvimento (Coredes) RS: articulações regionais, referenciais estratégicos e considerações críticas». *DRd-Desenvolvimento Regional em Debate*, 1 (1): 81-106.
- Butzke, L. I. M. Theis, e J. G. Goularti. 2009. «Qual ‘Desenvolvimento territorial sustentável’ para Santa Catarina? As Secretarias de Desenvolvimento Regional em questão». *Anais do Encontro de Economia Catarinense*. Blumenau (SC-Brasil): APEC.
- Cançado, A. C., B. Tavares, e V. R. Dallabrida. 2013. «Gestão social e governança territorial: interseções e especificidades teórico-práticas». *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, 9 (3): 313-353.
- Dallabrida, V. R. 2007. «A gestão territorial através do diálogo e da participação». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XI (245): 20.
- Dallabrida, V. R. 2011a. «Governança territorial e desenvolvimento: as experiências de descentralização político-administrativa no Brasil como exemplos de institucionalização de novas escalas territoriais de governança». *Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos – CODE 2011*. Brasília: IPEA.
- Dallabrida, V. R. (org.). 2011b. *Governança Territorial e Desenvolvimento: Descentralização Político-Administrativa, Estruturas Subnacionais de Gestão do Desenvolvimento e Capacidades Estatais*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Dallabrida, V. R. 2012a. «Descentralização político-administrativa no Brasil: Possibilidades de avanços rumo a uma prática de democracia deliberativa». *ISEDRES – Seminário de Desenvolvimento Regional, Estado e Sociedade*. Rio de Janeiro: ANPUR/UFRJ.
- Dallabrida, V. R. 2012b. «A administração se descentraliza, o poder nem tanto! Considerações e percepções sobre experiências de descentralização político-administrativa no Brasil». *XII Seminário Internacional da Red Iberoamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio – RII*. Belo Horizonte: UFMG.
- Dallabrida, V. R. 2013a. «Governança ou governança territorial? Uma aproximação ao estado da arte, desafios da sua prática e um propósito de substantivação». *VII Encontro Nacional de Pesquisadores em Gestão Social*, Belém, UFPA.
- Dallabrida, V. R. et al. 2013b. «Governança nos territórios, ou governança territorial: distância entre concepções teóricas e a prática». In *19.º Congresso da APDR*. Braga: Universidade do Minho.

- Dallabrida, V. R. 2015. «Governança territorial: do debate teórico à avaliação da sua prática». *Análise Social*, VL (2): 304-328.
- Dallabrida, V. R., e P. L. Büttgenbender. 2008. «Gestão e desenvolvimento territorial: análise de algumas experiências de governança». *Anais do IV Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional*. Santa Cruz do Sul: UNISC.
- Dallabrida, V. R., e V. J. Zimmermann. 2009. «Descentralização na gestão pública e estruturas subnacionais de gestão do desenvolvimento: o papel dos consórcios intermunicipais». *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, 5 (3): 3-28.
- Dallabrida, V. R., P. L. Büttgenbender, e W. M. K. Birkner. 2011. «A experiência de descentralização político-administrativa dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul: concepções, percepções e síntese avaliativa». In *Governança Territorial e Desenvolvimento: Descentralização Político-Administrativa, Estruturas Subnacionais de Gestão do Desenvolvimento e Capacidades Estatais*, org. V. R. Dallabrida. Rio de Janeiro: Garamond, 370-396.
- Dallabrida, V. R., W. M. K. Birkner, e E. L. Cogo. 2013. «Gestão territorial e desenvolvimento: avanços e desafios dos processos de descentralização político-administrativa no Brasil». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVII (428). (Acesso em <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-428.htm>).
- Farinós, J. 2008. «Gobernanza territorial para el desarrollo sostenible: estado de la cuestión y agenda». *Boletín de la A. G. E.*, 46: 11-32.
- Ferrão, J. 2010. «Governança e ordenamento do território. Reflexões para uma governança territorial eficiente, justa e democrática». *Prospectiva e Planeamento*, 17: 129-139.
- Filippim, E. S., e F. L. Abrucio. 2010. «Quando descentralizar é concentrar poder: o papel do governo estadual na experiência catarinense». *RAC – Curitiba*, 4 (2): 212-228.
- Frantz, W. 2004. «Um processo de educação política na participação do debate sobre desenvolvimento regional. A experiência de organização dos Conselhos Regionais de Desenvolvimento do Estado do Rio Grande do Sul». *REDES*, 9 (2): 7-29.
- Jessop, B. 1998. «The rise of governance and the risks of failure: the case of economic development». *International Social Science Journal*, 50 (155): 29-45.
- Rossetto, A. M. et al. 2008. «Instituições democráticas, participação popular e desenvolvimento regional: o caso de Santa Catarina». In *Políticas Públicas, Federalismo e Redes de Articulação para o Desenvolvimento*, orgs. S. Filippim e A. M. Rossetto. Joaçaba: Unoesc, 25-59.
- Rover, O. J. 2011. «Obstáculos e exigências para a governança regional». *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*, 7, (1): 130-152.
- Rudinick, L. T., e M. A. Mattedi. 2010. «Uma análise da política de descentralização administrativa em Santa Catarina, 2003 – 2009». *Informe Gepec*, 14 (1): 39-54.
- Stoker, G. 1998. «Governance as a theory. Five propositions». *International Social Science Journal*, 50 (155): 17-28.
- Theis, I. M. 2011. «Promessas não cumpridas, mas propósitos logrados: a lógica concentradora da política de descentralização em Santa Catarina». In *Gestão Territorial e Desenvolvimento: Descentralização Político-Administrativa, Estruturas Subnacionais de Gestão do Desenvolvimento e Capacidades Estatais*, org. V. R. Dallabrida. Rio de Janeiro: Garamond, 177-190.
- Theis, I. M. et al. 2011. «O cavalo de Tróia e sua barriga verde: planejamento regional e desigualdades socioespaciais em Santa Catarina». *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, 120): 39-56.
- Veiga, J. E. 2006. «Vicissitudes da governança cidadã. Os conselhos regionais gaúchos (COREDE)». *RdE - Revista de Desenvolvimento Econômico*, VIII (13): 19-27.

Capítulo 3

Brasil, potência normativa do Sul global ou *gatekeeper* regional? Normas e intervenção militar da R2P à RwP (difusão, contestação e identidade)

A norma emergente a respeito das intervenções militares por razões humanitárias conhecida como Responsabilidade de Proteger/*Responsibility to Protect* (R2P) tem alcançado uma importância central, quer a nível do debate académico, quer a nível das discussões públicas. Ela foi o resultado de um trabalho intenso, particularmente na década entre 1995 e 2005, que envolveu uma ampla coligação internacional de Estados e de ONG a partir de uma iniciativa do Canadá.

A iniciativa da diplomacia brasileira de promover, em resposta à R2P, uma Responsabilidade ao Proteger (*Responsibility while Protecting*/RwP) começou com uma referência a este conceito no discurso da Presidente do Brasil, Dilma Rousseff, na abertura da Assembleia Geral das Nações Unidas em 21 de setembro de 2011: «Muito se fala sobre a responsabilidade de proteger; ainda pouco ouvimos falar sobre a responsabilidade ao proteger. Estes são conceitos que devemos desenvolver em conjunto.» No entanto, o esforço brasileiro de dar seguimento à ideia formulada pela Presidente da Brasil de desenvolver o conceito de Responsabilidade ao Proteger/*Responsibility while Protecting* (RwP) praticamente limitou-se a um documento (*concept paper*) que desenvolveu o conceito e que foi apresentado em Novembro de 2011 pela representante do Brasil junto da ONU sob o título *Responsibility While Protecting: Elements for the Development and Promotion of a Concept* (Brasil 2011). Portanto e paradoxalmente, alguns anos depois parece possível afirmar que depois de entrar neste debate com estrondo o Brasil não quis ou não pôde promover a RwP. Dado este relativo falhanço, até ao momento, será esta uma temática relevante, e se sim, porquê e para quê?

Quanto à questão da relevância importa sublinhar que nem só os sucessos são relevantes. Os fracassos não só podem ser muito importantes mas também podem ser muito reveladores das dinâmicas da política internacional. Para além disso, há que sublinhar que as intervenções militares multilaterais têm grande importância na análise da evolução da sociedade internacional por uma série de razões. A que mais nos importa para este ensaio é o facto de ser um fenómeno na fronteira entre duas instituições centrais da sociedade dos Estados: a soberania e a guerra.¹ Como afirma Martha Finnemore (2003, 7) «a condição indispensável para a soberania estatal é a não-intervenção» pelo que é necessário delimitar cuidadosamente a intervenção militar multilateral para evitar que surja como «um desafio explícito à soberania».

A tentativa de afirmação da R2P como uma nova norma global, a partir de 2005, efetivamente não pretendeu substituir completamente a velha norma da não-intervenção como se poderia pensar numa leitura superficial e que a faria simplesmente equivaler a uma norma de intervenção humanitária. A R2P, como veremos mais em detalhe adiante, tenta encontrar forma de conciliar estas duas instituições da sociedade internacional, ainda que marque uma perda relativa de peso da soberania, pelo menos no seu entendimento tradicional como imunidade plena por via da não-intervenção nos assuntos internos, e um ganho de importância dos princípios normativos relativos aos direitos humanos.

Porém há dúvidas fundadas quanto ao grau de difusão e aceitação da norma de R2P, nomeadamente no Sul global. Neste contexto a posição do Brasil, concretamente a proposta de uma norma complementar ou concorrente de RWP, foi vista como indicando uma transformação da ordem internacional no sentido de tornar a sociedade dos Estados mais global. Por exemplo Oliver Stuenkel (2014) defende que independentemente de vir a ser consagrada formalmente, a RWP é um marco: o Sul Global deixou de ser um simples recetor de normas, para procurar ser um ator de pleno direito no campo normativo. O que nos leva para a questão central deste ensaio. Será que a RWP significa que o Brasil passou a ser uma potência normativa do Sul global e, se sim, porque é que parece ter desistido rapidamente da RWP?

¹ Utilizamos os termos instituições internacionais, assim como sociedade dos Estados/sociedade internacional no contexto da chamada Escola Inglesa. Para uma definição clássica de Sociedade Internacional, ver Bull (2002), e para uma visão mais atualizada, ver um introdução a esta edição por Andrew Hurrell.

O meu objetivo principal neste ensaio é então o de concentrar-me no significado da RWP para o campo das relações internacionais em geral e da segurança internacional em particular num contexto de mudança da ordem internacional eventualmente no sentido da multipolaridade e de um descentramento da sociedade dos Estados. Este texto não pretende portanto fazer uma análise detalhada da RWP no quadro de uma recolha de novas fontes sobre o tema ou da descrição empírica da formulação desta opção da política externa brasileira durante o consulado de Antônio Patriota no Itamaraty. Aliás, sobre esses temas algo já tem sido feito, por outros autores que iremos citar ao longo deste ensaio (para uma síntese geral, *e. g.*, Spektor 2012). *Procuraremos essencialmente responder a questões que fazem a ligação do tema específico da RWP com temas mais gerais das relações internacionais: Pode a RWP ser explicada por um Escola Inglesa renovada apontando para a passagem de uma Sociedade dos Estados centrada no Ocidente para uma Sociedade Global? Ou é mais explicativa uma abordagem construtivista focada na identidade e na cultura estratégica? Ou será que o realismo, centrado nas capacidades de projeção de poder, ainda fornece as melhores explicações? Ou seja, e transformando estas questões genéricas em perguntas mais específicas relativas à inserção internacional do Brasil: Como foi a RWP legitimada no Brasil? O Brasil identifica-se na sua política externa com o Sul global contra o Ocidente? O Brasil tem a vontade e as capacidades para ser uma potência ativa globalmente ou tem mais capacidade e interesse em afirmar-se como potência-guardião (gatekeeper) regional?*

Na minha hipótese de resposta neste ensaio irei argumentar que a falta de uma defesa ativa da RWP parece ter resultado da combinação de uma série de fatores, desde uma dimensão contingente – mas fundamental numa política externa muito presidencial – da falta de empenho da Presidente Dilma neste tipo de temas ou genericamente numa política externa muito ativa e a falta de *rapport* com o ministro Patriota; até ao facto de em parte os objetivos do Brasil terem sido atingidos com uma simples declaração; às dificuldades em avançar concretamente com formas de gerir melhor as intervenções militares multilaterais; ou ainda a dificuldade de gerar acordo quanto a este tema entre as grandes potências emergentes, entre estas e as grandes potências tradicionalmente dominantes, para não falar no envolvimento de atores não-estatais (ONG) muito ativas nestes temas.

Antes de entrarmos no cerne da questão, importa assinalar muito resumidamente o histórico em termos dos tipos de publicações sobre estes temas. Muito foi publicado nos últimos anos em matéria de intervenção

militar multilateral e intervenção humanitária, em particular refletindo as amargas lições da década de 1990 (ver, por exemplo, Holzgrefe e Keohane 2003 e respetiva bibliografia). Em anos mais recentes também tem havido um notável aumento de análises académicas sobre as potências emergentes, e nesse contexto também sobre o Brasil (*e. g.*, Alexandroff, Andrew e Cooper 2010 e respetiva bibliografia). No entanto, estes dois campos de pesquisa não se cruzavam frequentemente até há relativamente pouco tempo. Quando se tem procurado estabelecer relações entre potências emergentes e intervenções militares multilaterais, nomeadamente ao abrigo da R2P, elas tendem a ser interpretadas em termos de um confronto entre os dois. A maioria dos Estados que não fazem parte do núcleo de poder ocidental (constituído pelos EUA e seus aliados mais próximos) tendem a ser vistos como genericamente hostis à intervenção humanitária como um novo «cavalo de Tróia» de velhos «projetos imperiais» ocidentais (Weiss 2007, 169).

Que esta perceção existe é reconhecido mesmo por aqueles que consideram que este contraste é exagerado (Stuenkel 2014). Neste contexto de uma forte presença na literatura de um confronto Norte/Sul relativamente à legitimidade de intervenções militares multilaterais ganha ainda mais sentido procurar perceber se a proposta de RwP apresentada pelo Brasil em 2011 procurava afirmar o país como um ator normativo global procurando rever, melhorar, conter, ou contrariar a norma emergente de intervenção para proteção de civis promovida pelas potências dominantes do Ocidente. Tratava o Brasil de modificar substancialmente ou até de inutilizar na prática esta forma recente de *soft international law*? Tratava de o fazer de acordo com as preocupações quanto às intervenções humanitárias por parte do Sul global?

Este foi sem dúvida um tema que ganhou força renovada em particular com a contestação em torno da forma como o mandato de 2011 do Conselho de Segurança da ONU para uma intervenção militar na Líbia com base explícita na R2P foi implementado pela OTAN. E pode também ser ligado à crescente consciência da relevância de se olhar para o tema da R2P com maior sensibilidade à diversidade cultural na forma como é percebida esta norma (cf. Mani e Weiss 2011).

Neste ensaio teremos como fonte principal os discursos e os documentos oficiais publicados. Como referimos, a preocupação da análise feita neste texto não é com discussões internas no quadro da formulação desta política externa brasileira, mas sim com analisar a forma como a proposta de RwP foi publicamente apresentada, e interpretá-la como indicador quer do posicionamento internacional do Brasil em geral, quer

da difusão de normas internacionais sobre intervenções militares multilaterais por alegadas razões humanitárias, quer ainda de mudança na ordem internacional no sentido da multipolaridade e do descentramento.

Como será estruturado este ensaio? Na primeira secção iremos procurar perceber o significado de RwP no contexto de uma breve leitura histórica da evolução da identidade e cultura estratégica brasileira. Na segunda secção, iremos analisar outras explicações possíveis do surgimento e da dinâmica (ou falta dela) desta iniciativa brasileira, nomeadamente em termos de limitações de poder e de um eventual posicionamento do Brasil como um líder da respetiva região, nomeadamente em questões de segurança. Na terceira secção, concluiremos com uma síntese explicativa, nomeadamente para perceber se faria sentido usar relativamente ao posicionamento internacional do Brasil também a respeito da RwP o conceito de potência normativa e/ou, senão líder, pelo menos de *regional gatekeeper*/guardião (da integridade e segurança) regional; e apontaremos algumas possíveis implicações da RwP em termos do problema das intervenções militares humanitárias multilaterais no futuro.

Brasil e a RwP – identificando-se com o Sul global

A identidade conta na política internacional? Por outras palavras, a forma como os brasileiros em geral e em particular a sua elite no campo da política externa se vê a si própria, se identifica, se posiciona, afeta a postura externa do Brasil, nomeadamente em termos deste seu papel como empreendedor normativo com a RwP? Para os construtivistas, que como o nome indica veem a realidade como algo socialmente construído, a resposta é claramente sim.

No quadro desta corrente Kowert e Legro (1996, 453) definem identidade como «descrições normativas» dos atores sobre si mesmos, complementadas por «prescrições de comportamento para a adequada concretização dessas identidades». Mas qual é então essa visão que as elites têm do Brasil no mundo? Para responder importa ter uma perspetiva de longo prazo. Pois embora as normas culturais centrais para essa definição identitária não sejam imutáveis, a densidade das ligações que criam significa que são difíceis de alterar. A sua durabilidade é parte importante

da sua relevância. Infelizmente não é possível fazê-lo detalhadamente num breve ensaio. Por isso olharmos para as análises do discurso e da prática da política externa brasileira durante o século passado, por historiadores e outros especialistas de relações internacionais, como por exemplo Fonseca (2004), Pinheiro (2004), Soares e Hirst (2006); Cervo (2008); Amorim Neto (2011). O que encontramos como grande tema comum – evidentemente com variações de cronologia, de ênfase, de *modus operandi*, e de fatores explicativos – é o sublinhar da importância da procura de *autonomia* na inserção externa do Brasil. Mas autonomia do Brasil relativamente a quê ou quem? Relativamente ao principal polo de poder do Norte global no quadro da sociedade internacional. Para o período mais recente e de maior relevância para nós, olharemos também para fontes primárias particularmente significativas de normas constitutivas e mesmo literalmente constitucionais – da nova Constituição Federal de 1988 até à Estratégia de Defesa Nacional de 2008 e ao Livro Branco de 2012.

É verdade que um brasilianista de referência como Andrew Hurrell (2010, Loc. 1883) afirma que o Brasil é «claramente uma sociedade ocidental». Mas logo qualifica esta classificação identitária, citando Alain Rouquié (1987), que vê o Brasil como parte de um Extremo Ocidente latino-americano. Ora, o *Far West* era também um *Wild West*. Estava não só longe do núcleo europeu ocidental do sistema internacional, mas também afastado das normas e privilégios do centro. O Brasil pode ser evidentemente identificado com o Ocidente em importantes aspetos culturais, certamente quando comparado com a China ou a Indonésia. Mas é significativo que esta identificação desde há décadas que venha sendo contestada e questionada, de uma forma que se tem tornado relevante na política externa brasileira.

É certo que o Brasil se tornou independente em 1822 como um império. O que identificava o novo Estado americano com as normas tradicionais da respeitável sociedade internacional monárquica europeia. Por outro lado, cabe também notar que esta fórmula política sinalizava já uma ambição de se afirmar autonomamente como uma grande potência (imperial). As expectativas de aceitação no núcleo de poder internacional pelo Brasil não desapareceram, pelo contrário, estiveram presentes por exemplo num certo voluntarismo internacional mesmo da República Velha e do *Estado Novo* de Vargas. É isso que explica que o Brasil tenha sido o único país das Américas, juntamente com os EUA, a envolver-se militarmente na Primeira e na Segunda Guerra Mundiais na Europa – ainda que entre 1917 e 1918 este envolvimento tenha sido feito sob a forma de uma esforçada mas ineficaz força naval – a DNOG. Entre

1944 e 1945 a intervenção brasileira fez-se com uma relativamente pequena Força Expedicionária Brasileira em Itália, de 25 000 homens, sobretudo se comparada com a ambição inicial de enviar um Corpo de Exército ou com a população brasileira. Estes esforços mostraram a vontade explicitada da elite decisora brasileira de afirmar o país internacionalmente, ainda que sujeitos às capacidades limitadas do país – sobretudo a nível industrial e científico-tecnológico – para uma eficaz projeção de força (e. g., Alves 2005).

O que é certo é que o Brasil viu frustrada a sua tentativa, pós-1919, de obter um assento permanente no Conselho da Sociedade das Nações ou de ao menos aí substituir os EUA no lugar deixado vago pela recusa do Senado norte-americano de ratificar o tratado de paz de Paris. A recusa dessa possibilidade levou à retirada do Brasil da SDN em 1926 (Santos 2003). Também a ambição de obter um lugar permanente no Conselho de Segurança da ONU tem sido frustrada desde 1945. No entanto, o Brasil, de acordo com uma tradição que se foi consolidando quase desde as origens da ONU, tem o privilégio de abrir o ponto alto do calendário diplomático global que é a Assembleia Geral dessa organização, numa espécie de reconhecimento do estatuto ambíguo do Brasil como uma quase grande potência na ordem internacional. Foi, aliás, no uso dessa prerrogativa que a Presidente Dilma apresentou inicialmente a ideia da Responsabilidade ao Proteger (Garcia 2012).

Se o Brasil nunca foi reconhecido como igual, isso não impediu o núcleo dominante de potências norte-ocidentais – Grã-Bretanha, Estados Unidos, França – de estarem interessados em manter boas relações com este gigante territorial latino-americano. De facto, a própria expressão «América Latina» foi, pelo menos em parte, cunhada e vulgarizada pela França e pelas elites francófilas destes países para sublinhar uma identidade cultural comum (para os mais recentes debates sobre a construção da América Latina, cf. Gobat 2013). Os EUA procuraram aliás fazer algo parecido para o conjunto das Américas, depois de um longo período de distanciamento em relação à América Ibero-Americana, aderindo e promovendo ativamente uma identidade interamericana e uma solidariedade hemisférica a partir do final do século XIX. Isso serviu bem o Brasil no início do século XX, quando os EUA eram ainda uma potência emergente, e a percepção de proximidade com Washington poderia ser usada pelo patriarca da diplomacia do Brasil contemporâneo – o Barão do Rio Branco, ministro das relações exteriores entre 1902 e 1912 – como um contrapeso ao império informal da Grã-Bretanha na América do Sul. Importa sublinhar o prestígio duradouro da imagem desde empreendedor

normativo; pois Rio Branco é, bem ou mal, geralmente visto como consolidação do grande pacificador dos conflitos fronteiriços com os vizinhos e de respeito pelo princípio da não-intervenção. Esse prestígio é bem ilustrado pelas comemorações que foram organizadas pelo Ministério das Relações Exteriores brasileiro no centenário de sua morte (*e. g.*, Pereira 2012). Mais ou menos mitificado, Rio Branco parece um precursor credível da ideia do Brasil como poder normativo, uma ideia convergente com a noção de que o Brasil deveria usar o que hoje designamos por *soft power* (cf. Saraiva 2014)

No entanto, é de notar que o acentuar de uma identificação do Brasil com o Sul face a uma identificação com a herança da Europa começa a manifestar-se simbolicamente pelo menos desde o golpe republicano de 1889 e a escolha do Cruzeiro do Sul como símbolo nacional da nova república brasileira para substituir a Esfera Armilar e a Cruz de Cristo do escudo do Império do Brasil. Esta orientação identitária tem uma forte dimensão cultural desde pelo menos a celebração do hibridismo cultural pelo *Luso-Tropicalismo* na década de 1930 que – com todas as ambiguidades e questões que possa suscitar – foi muito significativa no contexto da época como defesa da importância para a identidade brasileira de influências nativas americanas e africanas (cf., *e. g.*, Burke e Pallares-Burke 2008). Esse corte identitário cultural com o Ocidente foi feito ainda com mais vigor e radicalismo nos anos 1960 por movimentos como Tropicália (Dunn 2001). Portanto, sem desvalorizar mudanças, nomeadamente de regime político, ou entre diferentes presidentes, e sem pretender aqui mais do que chamar a atenção para a necessidade de se aprofundar esta reflexão, parece-nos evidente que a visão do Brasil como *também* (e cada vez mais em anos mais recentes) uma potência do Sul global, pode não ser totalmente consensual, mas teve certamente uma influência crescente, com implicações importantes em termos de formulação e legitimação da política externa brasileira com peso desigual mas cada vez maior a partir dos anos 1960. É possível que este processo se reflita (e seja reforçado) na auto-identificação dos brasileiros, que pela primeira vez no censo de 2010 se identificaram maioritariamente como não sendo de origem puramente europeia.

Qual a tradução disto em termos de política externa brasileira? O Brasil, a partir da Política Externa Independente de Jânio Quadros – e após apenas alguns anos de interregno na fase inicial do regime militar –, esteve empenhado na promoção de uma política ativa no então chamado Terceiro Mundo e, sobretudo, na África Ocidental (D’Ávila 2010). Mais e mais importante para o nosso tema, como notou Amorim Neto (2012,

69-75) na sua análise da formulação da política externa brasileira desde 1945 até 2008, esta última mostra, nomeadamente nas votações na ONU, uma tendência para uma contínua redução da convergência entre o Brasil e os EUA. O mote da autonomia na política externa brasileira tem também uma dimensão identitária mais ou menos marcada, que vemos emergir de forma particularmente clara nas presidências de Lula da Silva e de Dilma Rousseff que advogam expressamente a identidade «sulista» da política externa brasileira, vocacionada e autoidentificada com o Mercosul, a América do Sul e o Atlântico Sul. Em termos de política internacional o Brasil parece ver-se agora principalmente como parte de um clube de grandes potências emergentes. O Brasil foi um promotor das reuniões regulares dos BRICS e também do IBAS entre as potências emergentes democráticas do Sul (Índia, Brasil e África do Sul).

Esta opção do Brasil por se identificar com o Sul global e não com as instituições da ordem internacional ocidental ficou evidente, por exemplo, na inequívoca rejeição brasileira da oferta de um estatuto de parceria no contexto da recente revisão do conceito estratégico da OTAN, em 2010, que abriu parcialmente as portas a uma Aliança (Norte) Atlântica mais global. É tão claro o empenho da elite decisora portuguesa nesse passo (cf. Seabra 2015), quanto duvidoso que os EUA estivessem realmente convencidos da viabilidade da parceria Brasil-OTAN ou empenhados nessa possibilidade. O ministro da Defesa Nelson Jobim (2010) – apesar de ser visto pelos diplomatas norte-americanos como sendo relativamente pró-americano – afirmou que o Brasil via a OTAN como um meio de «fornecer verniz de legitimidade às ações militares que os decisores estadunidenses não queiram abraçar de maneira unilateral ou não possam ver aprovados no Conselho de Segurança das Nações Unidas». Algo que o Brasil rejeitava totalmente. Deixou claro igualmente que o Brasil não estava interessado em ser cooptado por instituições de segurança do núcleo ocidental, como mero parceiro da OTAN, pelo contrário via com «reservas iniciativas que procurem, de alguma forma, associar o ‘Norte do Atlântico’ ao ‘Sul do Atlântico’». A resposta aos problemas de segurança deste último serão tanto mais eficientes e legítimas quanto menos envolverem organizações ou Estados estranhos à região. Claro que nessa região o Brasil é também a maior potência. Por aqui vemos que interesses realistas podem sobrepor-se, inconvenientemente para uma ideal clareza teórica, com elementos identitários e normativos; como pode fazer sentido realista e normativo para o Brasil ser *gatekeeper*/guardião regional.

O sucessor de Jobim como ministro da Defesa brasileiro, Celso Amorim (2012, 2013) sublinhou esta identificação da política externa brasileira

com o Sul global numa série de discursos marcantes. Apesar de reconhecer dificuldades e fragilidades, Amorim enfatizou a importância para o Brasil de iniciativas como: a Zona de Paz e Cooperação do Atlântico Sul (ZOPACAS) que considera estar unida não apenas pelo mar, mas também por um desejo normativo de «trazer a paz» e não «fazer a guerra» ou sequer de apostar na «defesa militar» em contraste explícito com a OTAN, entendida como militarmente intervencionista; em segundo lugar, afirma-se explicitamente «por uma identidade sul-americana em matéria de defesa» de modo que um dado geográfico se possa tornar num ator geopolítico.

Mas se fica claro que a política externa brasileira se identifica explicitamente com o Sul global, existem normas constitucionais que justificam colocar a hipótese de o Brasil ser uma potência *normativa* do Sul global? A resposta é sim, de uma forma muito explícita. A Constituição Brasileira de 1988 deixa claro no seu artigo 4 que em «termos de suas relações internacionais» o Brasil «segue os princípios da: 1. A independência nacional, 2. Prevalência dos Direitos Humanos». As tensões entre os dois pontos, claro, estão no centro do debate sobre a R2P, mas no caso do Brasil, essa tensão é esclarecida ou complicada pelas seguintes normas constitucionais da política externa brasileira, respeito pela: «3. Autodeterminação; 4. A não-intervenção; 5. Igualdade entre os Estados; 6. Promoção da Paz; 7. Resolução Pacífica de Conflitos».

A Estratégia de Defesa Nacional do Brasil (2008) deixou claras as implicações dessa identidade normativa definida por um amplo consenso em torno da Constituição de 1988, em termos de grande estratégia brasileira: «O Brasil é pacífico por tradição e por convicção. [...] Rege suas relações internacionais, dentre outros, pelos princípios constitucionais da não-intervenção, defesa da paz e solução pacífica dos conflitos. Esse traço de pacifismo é parte da identidade nacional e um valor a ser conservado pelo povo brasileiro.» Dificilmente se poderia pedir uma declaração oficial mais de acordo com a tese de identificação do Brasil como um *poder normativo do Sul* e acentuadamente *civil* por via da ênfase na resolução pacífica dos conflitos em vez do recurso à força, e de como isso se tornou central na construção da postura oficial do Brasil na política global e sobre a forma como se propõe produzir segurança para si e para outros.

Uma leitura realista da RWP

Pode a RWP ser vista como o luxo de um grande país num continente como a América do Sul periférica relativamente aos grandes conflitos

militares entre Estados no último século? Ou, alternativamente, pode a RwP ser vista como uma forma de fazer da necessidade realista uma virtude normativa, *i. e.*, como uma fachada legitimadora para uma relativa falta de investimento brasileiro em capacidades militares que lhe permitam desempenhar um papel significativo a nível da segurança internacional projetando fortes capacidades militares? Será isto mais um sinal de uma «síntese imperfeita» entre uma política externa cada vez mais ambiciosa e capacidades ainda limitadas do Brasil para atingir metas tão ambiciosas (ver, por exemplo, Alsina 2006)?

Como ficou claro no início deste texto, não defendemos que podemos ou devemos explicar exclusivamente a iniciativa da RwP no plano da dimensão ideacional e normativa. Mas gostaria de destacar dois pontos importantes. Em primeiro lugar, é verdade que o Brasil tem capacidades militares limitadas relativamente às grandes potências globais. Mas tem, ainda assim, o 11.º maior orçamento militar do mundo (*Military Balance* 2015, 21) apesar da ausência de ameaças estatais claras ou eminentes ao Brasil. Ainda de acordo com a mesma fonte o Brasil é a maior potência militar da sua região. Os gastos do orçamento brasileiro de defesa representam quase tanto quanto o de todos os outros países da América Latina combinados, 43% do total latino-americano e ainda mais do sul-americano (*Military Balance* 2015, 368). Claro que o facto de uma parte significativa dessa despesa ser em pagamentos de pessoal, limita significativamente o que fica disponível para a manutenção e modernização de equipamento, ou para missões no exterior. Mas este problema não é exclusivo do Brasil.

Em segundo lugar, é verdade que o Brasil tem estado relativamente isolado pela geografia e pela distância até mesmo dos seus vizinhos continentais. Mas isso pode mudar com a intensificação da globalização, e com o afirmar pelo Brasil da sua vontade de ser uma potência regional e global emergente cada vez mais envolvida com o mundo exterior. Para que o Brasil venha a ter um estatuto de liderança regional e global, isso requer capacidade de intervir e influenciar acontecimentos, nomeadamente no campo da segurança (para uma análise dos obstáculos que o Brasil enfrenta na sua capacidade em se afirmar como um líder regional, cf. Malamud 2011).

O ponto crucial para a questão que nos ocupa é o facto de que a resposta oficial a estas tensões reais é dada na Estratégia de Defesa Nacional (Brasil 2008, 2) segundo a qual «o Brasil ascenderá ao primeiro plano no mundo sem exercer hegemonia ou dominação». O desenvolvimento pacífico promovendo uma maior autonomia é a principal estratégia nacio-

nal brasileira – numa crítica implícita mas óbvia de grandes potências passadas e presentes, como os EUA. Foi esta postura que levou um alto responsável brasileiro numa reunião com regra Chatham House com responsáveis da OTAN e académicos, no Rio de Janeiro, em 2013, a perguntar retoricamente: «Teremos que nos tornar uma potência militar nuclear para sermos reconhecidos como uma grande potência?» Claro que haverá realistas que afirmarão que a falta de capacidades militares é realmente uma grande limitação à afirmação internacional do Brasil, sobretudo se não for compensada por outros aspetos. Em todo o caso este civismo, esta tendência de rejeição normativa do uso da força reforça o argumento de que o Brasil tende a posicionar-se como uma potência *normativa civil* tanto quanto possível.

O Brasil procura afirmar-se como uma grande potência pacífica também quando argumenta que muitas vezes uma intervenção militar piora as situações de crise, dando exemplos como o das intervenções militares dos EUA e seus aliados do Iraque até à Líbia. Portanto a elite decisiva brasileira não vê razões normativas nem pragmáticas para comprometer mais recursos com intervenções militares no exterior. Tanto mais quanto as elites brasileiras, sobretudo as atualmente no poder, entendem que estas intervenções são determinadas fundamentalmente por interesses estratégicos ocidentais, em particular dos EUA. Pode ser que alguns diplomatas, militares ou políticos brasileiros sejam mais ou menos críticos da política externa brasileira atual, mas quanto a uma alteração de fundo relativamente à questão de intervenções militares no exterior as críticas parecem ser, de momento, minoritárias a ponto de serem inaudíveis.

Importa sobretudo sublinhar que a postura brasileira de limitação do intervencionismo, mesmo humanitário, do Ocidente, defendida por razões normativas, também faz sentido como uma resposta estratégica realista para permitir ao Brasil investir mais no desenvolvimento interno, limitar os investimentos militares e as intervenções externas de grandes potências mais fortes durante o seu período de ascensão. Esta interpretação realista da posição do Brasil parece ser relativamente popular nos meios diplomáticos e militares ocidentais.

O que deve ficar claro é que a sobredeterminação da postura brasileira não nos deve impedir de notar a importância *também* da dimensão normativa. O peso mesmo legal das normas constitucionais formalizando uma cultura estratégia brasileira que percebe o uso da força e a intervenção nos assuntos internos de outro Estado com grande reserva. Mas é certo que esta sobredeterminação torna complicado afirmar que a dimensão normativa prevalece claramente sobre outras condicionantes rea-

listas, visto que quer os fatores ideacionais, quer os materiais convergem no sentido de favorecer a mesma forma de inserção neovestefaliana do Brasil na sociedade dos Estados.

Ao mesmo tempo importa sublinhar que o Brasil continua a reivindicar um papel de liderança a nível mundial no campo da segurança e das operações de paz na ONU. Algo tornado manifesto pelo empenho e pelo sucesso brasileiro na escolha do ex-ministro Antônio Patriota, enquanto representante permanente do Brasil na ONU, para presidir à respectiva Comissão das Operações de Paz (*Peacebuilding Commission*). É aqui – no casar esta ambição de protagonismo do Brasil no campo da segurança que justifique um lugar de membro permanente do Conselho de Segurança com um perfil de potência normativa civil ou pacífica – que a utilidade da RwP nos parece evidente. Além de que provavelmente ajudou a credibilizar o perfil de Patriota para o referido lugar (embora previsivelmente no desempenho da mesma não tenha levado a cabo uma promoção da RwP – aliás não seria de esperar que o fizesse como simples diplomata, quando não o tinha feito como ministro).

Claro que mesmo a afirmação do Brasil enquanto grande potência normativa civil acaba por gerar expectativas de ação externa que requerem meios significativos de ação, inevitavelmente também no campo vital da segurança. A distância entre expectativas e capacidades militares tem sido crónica na análise do perfil externo da UE, o exemplo clássico de um poder normativo civil (Giegerich 2010, 41-58). De facto, o mesmo se poderia dizer relativamente ao Brasil. Tanto mais quanto o programa brasileiro de aquisição e modernização de capacidades militares prossegue com alguma lentidão e aparece algo condicionado pela crise e pelo desejo – aliás compreensível – de fazer deste um investimento que traga retorno para o Brasil em termos de transferência de tecnologia, de investimento e emprego na economia nacional.

O papel de liderança do Brasil na Missão de Paz da ONU no Haiti pode ser visto em parte como uma resposta a essas críticas, de que um candidato credível a um lugar permanente no Conselho de Segurança deve contribuir ativa e visivelmente para a segurança internacional. A liderança brasileira da MINUSTAH é um marco importante, tanto mais quanto é uma missão no quadro do Capítulo VII.² Ele mostra que o Bra-

² Para saber mais sobre a participação brasileira em operações de manutenção da paz, cf. Kenkel 2013. Para números recentes de participação relativa por país, em 9 missões da ONU – sendo que ela é significativa no caso da UNIFIL no Líbano com algumas centenas de homens e uma fragata, e da MINUSTAH no Haiti com o comando da mesma e 1360 homens, cf. *Military Balance* 2015, 385).

sil possui algumas capacidades, passíveis de serem utilizadas no quadro multilateral. Mas também é importante sublinhar que a assunção desse papel numa intervenção militar só foi aceite pelo Brasil no quadro de uma missão multilateral tornada normativamente aceitável por um mandato da ONU, e por um forte enquadramento regional. Por outro lado, na doutrina estratégica brasileira, a missão no Haiti é lida de uma forma que a distancia o mais possível da ideia de imposição da paz, tipicamente associada a missões no quadro do Capítulo VII. O Livro Branco da Defesa (2012, 32-33) afirma de forma duplamente significativa a este respeito que a «crescente importância do Brasil na área da paz e da segurança» tem sido manifestada pela «sua participação em operações de *manutenção da paz*». O mesmo texto de referência em termos da perceção destas missões no quadro da cultura estratégica brasileira diz que «os limites são claros: as missões de paz não podem substituir as partes de um conflito. A ONU ajudara a sustentar a paz que as partes venham a construir, devendo fazê-lo de modo estritamente imparcial» e é neste quadro que é feita uma referência à necessidade de uma abordagem holística e não apenas militar para «ajudar a criar as bases políticas, institucionais e socioeconómicas de uma paz duradoura.» É neste contexto que é feita também referência expressa à iniciativa brasileira Rwp do ano anterior para que o uso da força na «proteção de civis em situações de conflito [...] não exceda o previsto pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas».

Para o Brasil, importava também sublinhar que assumir a liderança da missão era uma forma de garantir que seria um Estado da América do Sul e do Caribe a assumir o papel de liderança numa missão militar na respetiva região. Ou seja, ao contrário do que possa parecer – e ainda que tendo o Brasil de redefinir a sua região como incluindo o Caribe e o Haiti –, este é um caso particularmente forte para defender o argumento de que o Brasil se está também ou até primordialmente a afirmar como um *gatekeeper*, como um guardião da segurança regional.

Há claramente crescentes interesses em o Brasil ficar mais comprometido regional e globalmente. Ainda assim não é claro que, mesmo com mais investimento na defesa, existam ou venham a existir capacidades de projeção de poder militar no curto ou mesmo médio prazo significativamente acrescidas, e sobretudo vontade política de usar as que vierem a existir de forma significativamente mais assertiva em intervenções militares no exterior. Isto significa que numa leitura realista da situação faz algum sentido que, na falta de melhor, o Brasil aposte na cartada da potência normativa civil. Mas esta opção acarreta também riscos. Sobretudo o risco de existir uma crise de segurança numa região que o Brasil considera vital que

venha a exigir uma resposta militar robusta e rápida, e que o país não a possa dar. Podendo outras potências ser levadas a intervir até como resposta ao apelo de potências locais – como sucedeu no caso do Mali, com o governo de Bamako, perante o risco de colapso do Estado, em 2012, a apelar, com o apoio dos países africanos vizinhos, à intervenção da França.

A RWP terá tendido a aumentar, ainda que marginalmente, estas expectativas e frustrações relativamente a um Brasil mais ativo na área das intervenções com mandato da ONU. Por outras palavras, o Brasil pode obter algum reconhecimento e estatuto como uma potência normativa, mas numa leitura realista isso será difícil de sustentar a prazo, caso continue a pretender fazer equivaler isso a ser também uma potência essencialmente civil.

Independentemente dos fatores que possam ter estado na origem da RWP, qual foi o seu impacto e significado nas relações internacionais? É esta a pergunta a que procuraremos responder na próxima secção.

O significado de RWP para a política global e as relações internacionais

O conceito básico de RWP foi desenvolvido por uma equipa do Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty) então liderada por Antônio Patriota, cujo interesse na ONU remontava pelo menos à sua tese no Instituto Rio Branco. Mas o que continha de essencial a nota conceptual apresentada formalmente em anexo a uma carta dirigida pela representante brasileira ao secretário-geral das Nações Unidas em 9 de Novembro de 2011?

Os pontos cruciais da proposta de RWP parecem-nos ser: a) «a prevenção é sempre a melhor política» relativamente à intervenção militar em termos de proteger vítimas civis; b) «esgotar todos os meios pacíficos disponíveis na proteção de civis sob ameaça de violência». Ou seja, defende-se o princípio da sequencialidade. E sublinha-se a necessidade de monitorizar a intervenção por forma a assegurar que estará «em consonância com os princípios e propósitos da Carta como consagrada na Cimeira Mundial de 2005».

O primeiro ponto a sublinhar é que pode haver muitas dúvidas e discussões sobre a R2P e maiores ainda relativamente à RWP. Mas do que não pode haver dúvida é que ambas correspondem à iniciativa de empreendedores normativos que visam consolidar novas e exigentes normas na sociedade internacional no campo vital da segurança. O conceito de norma no contexto da política internacional foi bem definido como

parte central da agenda de investigação construtivista. Katzenstein (1996, 5) apresenta-as como: «expectativas coletivas quanto ao comportamento adequado por parte de atores com uma determinada identidade». As normas «especificam quais as ações relevantes em função das quais outros reconhecem uma identidade particular». Além disso, as normas «especificam padrões de comportamento adequado». O Brasil através de RWP procuraria portanto mostrar preocupação, como uma democracia consolidada deveria, pela defesa dos direitos humanos. A procura de explicações relativamente à difusão de normas de legitimidade é um tema central para os construtivistas (assim como para a Escola Inglesa). Neste sentido a interpretação mais plausível da iniciativa da RWP pelo Brasil seria a de assim se identificar como uma potência democrática normativa do Sul global que a partir de uma perspectiva do Sul global contesta a liderança do núcleo de poder militar ocidental nas missões R2P ou até a própria utilidade de boa parte das intervenções militares multilaterais, sobretudo de imposição de paz.

Independentemente da posição que se possa assumir em relação ao debate sobre o papel exato da Cultura *versus* o da *Realpolitik/Machtpolitik* na política internacional, a dimensão cultural/ideacional é certamente demasiado importante para ser completamente ignorada quando se trata de analisar a construção social de normas internacionais, como é o caso da R2P e da RWP (ver debate Duffield *et al.* 1999). Isto é, naturalmente, diferente de argumentar que capacidades materiais não importam. Pelo contrário, o ponto é, como Goldstein e Keohane (1993, 4-6) afirmam, saber se alguém defende seriamente que as «variações na política externa [...] são totalmente explicadas por outros fatores e que o nível das ideias é totalmente irrelevante». A resposta parece-nos ser, evidentemente, não. Por isso não podemos ignorar a dimensão cultural e normativa da política.

Sou, no entanto, sensível ao argumento de Jeffrey Legro (1997, 34-35) de que não podemos simplesmente assumir *a priori* que a formalização e institucionalização de normas se pode equiparar à sua consolidação e robustez. Uma análise mais rigorosa do real peso desta dimensão ideacional normativa exige uma análise das normas internacionais à luz da sua:

- *especificação, i. e.*, em termos de «quão bem definidas e entendidos são» e se «países discutem» as «suas implicações ou implementações»;
- *durabilidade, i. e.*, se as normas «têm legitimidade de longa data» e se «as violações e os violadores são penalizados»;

- *concordância, i. e.*, a «existência de um consenso generalizado sobre elas» e saber «se as regras são amplamente aceites».

Evidentemente R2P é uma norma recente, e isso significa que tem uma boa avaliação relativamente ao primeiro desses itens – é debatida acaloradamente e a defesa da RwP pelo Brasil pode ser visto como prova adicional disso –, mas menos boa no segundo e no terceiro pontos. A RwP ainda é uma tentativa demasiado recente e pouco consistente de alterar ou complementar a R2P para poder merecer propriamente grande classificação por si só. É mais um esboço de revisão de uma norma do que uma norma por direito próprio.

Sendo assim merece a proposta brasileira de RwP alguma atenção? Parece-nos que sim no sentido de ser um indicador de uma evolução ainda longe de consolidada mas potencialmente muito importante em termos das dinâmicas da difusão de normas centrais na ordem internacional. Poucos, se é que alguns, contestarão que, no pensamento sobre difusão de normas da sociedade dos Estados, normalmente não se pensa em termos de normas provenientes da China ou da Índia ou do Brasil. A difusão de normas na sociedade internacional é *from the West to the Rest*, não é do Resto do Mundo para o Ocidente. O que não reflete simplesmente uma versão eurocêntrica da história da política internacional. Tem, pelo menos em parte, base na realidade histórica. Como defende o texto já clássico de Bull e Watson (1984) a expansão da sociedade dos Estados deu-se a partir da Europa e seguindo em boa medida o modelo, as normas que aí vigoravam.

Buzan e Little (2010) – dois dos mais ativos representantes da Escola Inglesa, uma escola particularmente atenta a este processo histórico de difusão normativa – defendem que, em abstrato, uma sociedade internacional global poderia ter surgido de duas maneiras: «A primeira teria sido vários núcleos de civilização do Mundo Antigo se expandirem, aumentando o contacto com outros, o que exigiria que se desenvolvessem conjuntamente normas para regular essas relações.» Mas foi «o caminho alternativo» que realmente vingou, ou seja, o do desenvolvimento da sociedade dos Estados a partir de um núcleo de civilização que foi absorvendo de forma mais ou menos coerciva todos os outros nas suas instituições, normas e regras específicas. Este modelo de vanguarda, neste caso do núcleo europeu ocidental, desenvolveu-se portanto a partir de relações de desigualdade, de «um padrão da civilização» como critério-chave para as sociedades não-ocidentais poderem aspirar a obter a direito de «adesão».

A Rwp brasileira pode, portanto, ser vista como uma tentativa ou um sinal de um movimento em direção a um modelo de construção da ordem e da sociedade internacionais mais multipolar, mas também mais pluralista e descentrado. Poderá ser vista como um passo, um sinal no sentido de se passar de uma sociedade internacional para uma verdadeira sociedade global (para esta distinção tão importante nos debates atuais dentro da Escola de Inglesa entre sociedade internacional e sociedade global, cf. Williams 2010).

Estas transformações podem passar, ironicamente, pelo menos em parte, por intermédio da utilização pelas ditas potências emergentes da norma de igualdade soberana, apesar de essa norma ser vista como tipicamente europeia e ser frequentemente remetida para os Tratados de Paz de Vestefália (1648). Isso é menos paradoxal do que pode parecer se nos dermos conta de que a norma da igualdade soberana e o seu corolário – a não-intervenção nos assuntos internos – não foram geralmente aplicados ao resto do mundo durante a era colonial, ou seja, até 1945-1960. Na verdade, de acordo com muitos críticos ainda não estão a ser plenamente aplicados até hoje justamente por causa de normas como a R2P, que objetivamente servem os interesses das principais potências ocidentais, mesmo que na sua elaboração tenham colaborado alguns protagonistas não-ocidentais, desde logo o próprio secretário-geral Kofi Annan.

Não foi evidentemente por acaso que esta proposta brasileira de Rwp foi apresentada alguns meses depois de o Brasil se ter absterido de apoiar no Conselho de Segurança das Nações Unidas a intervenção militar ocidental na Líbia em 2011. O Brasil (2011) afirmou expressamente no documento em que apresentou a Rwp: «Há uma percepção crescente de que o conceito de responsabilidade de proteger pode estar a ser indevidamente utilizado para fins que não a proteção de civis, como a mudança de regime.»

O Brasil partilha com outras potências do Sul um conjunto de opiniões sobre a falta de sinceridade das potências ocidentais centrais nessas intervenções ditas humanitárias, e uma forte percepção de que os EUA, a Grã-Bretanha e a França as usam para promover mudanças de regime que lhes são estrategicamente conveniente, como no caso da Líbia. Mas, o Brasil potência democrática não poderia simplesmente abster-se de apoiar futuras intervenções sem mais e sem alguns custos políticos inclusive internamente. Ao defender a Rwp, o Brasil estava a fazer um esforço visível para deixar claro que não se limitava a dizer não à R2P. Isto significa, em termos de difusão da R2P, um sucesso, pelo menos parcial.

O ponto mais importante a retirar para o futuro da ordem internacional da contestação genérica em torno da R2P, e, em particular, da Rwp,

é que não pode ser dado como certo que as potências democráticas emergentes do Sul percecionem e abordem os problemas de segurança internacional e as soluções adequadas para os mesmos, da mesma forma que as principais potências do Ocidente. Mesmo quando estas potências do Sul global possuem uma identidade cultural de matriz colonial ocidental como parte do seu património, como é o caso do Brasil. A proposta brasileira de RWP deixa claro, para além disso, que há países que se opõem a intervenções feitas em nome de R2P pelas principais potências ocidentais, não necessariamente porque se opõem à democracia e aos direitos humanos, mas porque questionam as intervenções militares conduzidas pelo Ocidente como a melhor maneira de os defender.

Uma das principais mensagens da RWP é portanto bastante clara. A de que a R2P não deve ser indevidamente militarizada e ocidentalizada. Como é que isto se traduz na RWP? Pela reafirmação de que a R2P tem três pilares. O primeiro pilar identifica o Estado como o principal detentor da responsabilidade de proteger as populações contra genocídio, crimes de guerra, limpeza étnica e crimes contra a humanidade. O segundo pilar destaca o papel da comunidade internacional em prestar cooperação e assistência que permita o desenvolvimento das capacidades locais para que os Estados possam ter capacidade de assumir essa responsabilidade. É apenas o «terceiro pilar, que se aplica em circunstâncias excepcionais, quando as medidas previstas no primeiro e segundo pilares tenham notoriamente falhado», que «permite que a comunidade internacional recorra à ação coletiva», mas ainda assim, só «em conformidade com as normas e procedimentos estabelecidos na Carta». A forma como esta parte da proposta brasileira foi interpretada – a de realmente parecer advogar uma rígida sequência, só se passando do primeiro para o segundo ou terceiro pilar quando o precedente estivesse esgotado, foi das que suscitaram mais reservas entre os defensores da R2P relativamente a aceitar uma adenda do tipo da RWP.

O que fica claro, no entanto, é que independentemente do maior ou menor sucesso da RWP, não poderá deixar de ser tido em conta o ponto genérico levantado pelo Brasil de que a R2P não pode ser uma licença para as potências centrais ocidentais usarem as suas superiores capacidades militares para intervir pela força. Se o fizerem à margem da ONU – que, embora imperfeita, ainda oferece algumas garantias e dá alguma voz às demais potências –, irão colocar cada vez mais em questão a legitimidade global da R2P e a possibilidade de a evocar.

Porque falhou a R_wP e qual o seu significado?

Para concluir importa perguntar, porque falhou a R_wP em ganhar apoios consistentes, desde logo do próprio Brasil? E podemos aprender algo com esse falhanço? Não foi por ter sido mal desenhada pelos diplomatas brasileiros, pelo menos do ponto de vista formal e do que são consideradas as boas práticas de difusão normativa.

O desenvolvido brasileiro do conceito de R_wP pode mesmo ser visto como um bom exemplo de uma estratégia inteligente de empreendedorismo normativo. Ele é exemplarmente caracterizado por Martha Finnemore (2003, 71-72). Nesse texto Finnemore sublinha que as normas internacionais não apenas «evoluem, elas evoluem em conjunto» e nesse processo o «poder da coerência lógica na criação de legitimidade» é muito importante porque «as normas que se encaixam logicamente com outras normas de poder são potencialmente mais persuasivas e capazes de moldar o comportamento». É assim em particular por causa da «estrutura racional legal» típica das normas internacionais contemporâneas que são geralmente formalizadas em documentos com forma e (mais ou menos) força legal. Pois tipicamente os «processos legais» exigem «coerência lógica».

Ora na R_wP insiste-se que o uso da força «deve sempre ser autorizado pelo Conselho de Segurança, em conformidade com o Capítulo VII da Carta, ou, em circunstâncias excepcionais, pela Assembleia Geral». Que «a autorização para o uso da força deve ser limitada nos seus elementos legais, operacionais e temporais, e o âmbito da ação militar tem de cumprir a letra e o espírito do mandato [...] e ser realizado em estrita conformidade com o direito internacional, em particular com o Direito Internacional Humanitário». E ainda que «o uso da força deve produzir o mínimo de violência e instabilidade possível e sob nenhuma circunstância ele pode gerar mais danos do que aqueles para que foi autorizado para os evitar» e que «no caso em que o uso da força é contemplado, a ação deve ser criteriosa, proporcional e limitada aos objetivos estabelecidos pelo Conselho de Segurança».

O que isto significa é que a R_wP não só foi apresentada apenas como um complemento à R₂P, mas encaixa numa tradição muito mais ampla e mais longa de guerra justa. Pode ser vista como a manifestação da preocupação de que as intervenções multilaterais não tenham apenas um *jus ad bellum*, ou seja, um direito de usar a força, de intervir militarmente, mas também um *jus in bello*, ou seja, uma forma certa de conduzir esse uso da força, de levar

a cabo uma intervenção militar. RWP pode ser vista como *um embrião de uma jus in bello para a intervenção militar multilateral*.

Que a posição brasileira foi bem formulada em termos do efetivo posicionamento do Brasil como empreendedor normativo parece-nos ser validado pelo interesse suscitado pela RWP. Interesse da parte não apenas de uma série de académicos listados na bibliografia, mas também por empreendedores normativos envolvidos na defesa bem-sucedida da R2P, como Gareth Evans (2012) que mostraram interesse na RWP, pelo menos na medida em que fosse uma contribuição para aperfeiçoar a R2P. Mas fica assim ainda mais sublinhado o paradoxo. Se foi assim porque não se vê nenhum sinal de o Brasil promover energeticamente e com sucesso a RWP?

Porque não emulou o Brasil o papel do Canadá a respeito da R2P? É verdade que demorou uma década até que a R2P fosse formalmente aceite e ainda como, no máximo, uma forma *soft internacional law* não plenamente consolidada e difundida. Será sempre necessário tempo para avaliar corretamente o real impacto de novas iniciativas normativas com ambições globais em instituições tão centrais para o futuro da sociedade internacional como os limites do uso da força ou da soberania. Mas se o Brasil não deixou ainda cair formalmente a RWP, também parece claro que não desempenhou, nem há qualquer sinal de que venha a desempenhar depois do afastamento de Patriota por Dilma, um papel do tipo do Canadá a respeito da R2P.

Porque é que o Brasil parece ter abandonado a RWP e quais são implicações? Procuraremos responder em quatro pontos antes de avançar com alguns argumentos finais.

Primeiro, a RWP pode ser vista como um teste de quão pouco o Brasil está disposto a investir na tentativa de rever as normas internacionais que não estão diretamente relacionadas com os seus principais interesses e que potencialmente chocam com interesses vitais de grande potências. Ao contrário, por exemplo, da política comercial, onde alcançou algum papel de relevo na definição da agenda no âmbito da OMC e como membro do G20, e fez um investimento de significativo sucesso diplomático na eleição de Roberto Azevêdo em 2013 para chefiar a OMC; ou de temas considerados mais *soft* da política internacional, como a segurança alimentar. De facto, o Brasil não mostrou grande disponibilidade para gastar capital político e diplomático significativo na promoção da RWP. Com o atual contexto de crise económico-financeira e política no Brasil é pouco provável que a figura-chave na condução da política externa – o Presidente da República, neste caso Dilma Rousseff – venha a mostrar mais interesse por uma área à

qual sempre atribuiu baixa prioridade. Esta pode ter sido uma oportunidade perdida para o Brasil se credibilizar como potência normativa do Sul global. Mas não só por responsabilidade do Brasil.

Em segundo lugar, a RWP também deve ser vista como um teste à vontade dos principais países democráticos ocidentais – em especial os EUA – de aceitar empreendedorismo normativo da parte do Resto do Mundo, particularmente em áreas vitais para a ordem e a segurança internacionais. Como é o caso das modalidades legítimas de uso da força. Ora, os EUA e os seus principais aliados parecem ter reprovado no teste, pelo menos na sua reação inicial à RWP, a confiarmos no testemunho de Gareth Evans, um observador bem colocado e sem razões evidentes para distorcer os factos. Evans (2012) afirma que «a reação inicial da parte dos EUA, do Reino Unido e da França foi quase de desprezo: sentia-se o desdém dos seus líderes». A forma como a RWP foi percecionada por essas potências do núcleo de poder ocidental é que países como o Brasil, os emergentes do Sul global, «o que querem é adiar as coisas e reduzir a eficácia das opções existentes». O que é interessante é que Evans afirma que «essa atitude começou a mudar – como necessariamente tem de ser». É que o desafio colocado por um país como o Brasil à ordem internacional liberal vigente, largamente determinada pelas principais potências ocidentais, é ainda mais sério dadas as suas inegáveis credenciais democráticas. A irritação pública de Susan Rice, representante dos EUA na ONU, com as posições brasileira ou indiana no caso da Líbia em 2011, em parte reflete isso mesmo. As posições brasileiras sobre R2P não podem ser simplesmente descartadas como o reflexo das preocupações de regimes autoritários com um reforço do regime internacional de direitos humanos. Elas seriam evidentemente mais fortes se o Brasil tivesse mostrado maior empenho diplomático e maior capacidade e vontade de participar neste tipo de missões militares multilaterais no futuro.

Em terceiro lugar a RWP e a postura do Brasil relativamente às intervenções multilaterais são um teste interessante quanto ao tipo de desafio que potências emergentes democráticas podem representar para a ordem global existente. Democracias mais recentes e mais pobres que não são parte do núcleo de poder ocidental claramente não irão simplesmente alinhar com este último. Em sentido estrito a tese da paz democrática defende que o conflito violento é impossível ou muito difícil de conceber e justificar entre democracias consolidadas. Mas já é uma realidade o conflito político entre o núcleo de poder ocidental e algumas democracias do Sul, nomeadamente acerca da forma como responder a conflitos violentos e a uma questão tão central para a ordem internacional como as modalidades le-

gítimas de uso da força. A Rwp é uma demonstração concreta significativa deste facto importante. Independentemente do seu futuro, a Rwp é um sinal do grande desafio que será numa ordem internacional mais descentrada legitimar e operacionalizar intervenções multilaterais para responder a crises de segurança.

Em quarto lugar, a Rwp também tem de ser vista como um teste à capacidade das potências emergentes, em particular os chamados BRICS, para convergir e agir de acordo com a promoção de uma agenda global compartilhada em questões tão vitais como a segurança internacional. O Brasil parece ter tentado com Rwp, em 2011-2012, promover uma agenda dos BRICS que fosse além da simples oposição ou crítica à liderança ocidental pelos EUA. Mas, a este respeito, falhou. Concretamente não houve até agora nenhum sinal de apoio consensual da parte da cimeira dos BRICS para com a Rwp, e aparentemente o Brasil também não o tem procurado antes de anunciar unilateralmente a sua iniciativa. Não há, aliás, em geral, sinais de uma clara agenda comum para a segurança internacional que emergisse dessa ou de outras cimeiras dos BRICS. A Rússia e a China têm estado totalmente silenciosas desde o início sobre o assunto da Rwp. E mesmo no clube das grandes democracias do Sul, o IBSA – que reúne Índia, Brasil e África do Sul –, que poderia ser o fórum natural para um primeiro alargamento desta iniciativa brasileira potenciando muito o seu impacto, não há sinais de um apoio claro (Mattos, Souza e Herz 2012; Stuenkel 2014). Até conseguir mais a este respeito, o Brasil dificilmente poderá reivindicar ser a voz do Sul emergente pressionando eficazmente o Ocidente no sentido de uma mudança normativa. Mas isso também mostra que os BRICS, e ainda mais a IBSA, têm um problema de articulação num sentido de ter uma agenda positiva e propositiva nesta área central da segurança internacional. Dadas as atuais tendências económicas e geopolíticas a probabilidade de uma ação mais ativa e coerente por parte dos BRICS ou do IBSA parece improvável. Ainda que também seja de notar existir uma postura ocidental mais contida, nomeadamente da Administração Obama, quanto a ações militares no exterior sem apoio significativo na respectiva região.

Uma última possibilidade de resposta é que simplesmente e realisticamente o Brasil terá preferido apostar no seu papel como gatekeeper, como guardião da segurança regional como melhor forma de conter a R2P. Esta tendência parece estar realmente a consolidar-se a nível global – de não haver intervenções militares externas caso não haja um claro apoio regional, ou a ela se opuser uma grande potência regional (ou global). Este pode ser um marco importante no sentido da afirmação de uma ordem internacional mais

multipolar e mais descentrada e fragmentada no campo da segurança, com custos e vantagens, mas claramente colocando problemas sérios à consolidação global da R2P.

Creio, em todo o caso, que mesmo que a RWP não tenha sido e prove não ser um sucesso em termos de difusão e revisão normativa, trouxe alguns resultados para o Brasil com um mínimo de custos. A RWP deixou claro que o governo brasileiro tem reservas à aplicação da R2P e às intervenções militares em geral. Essas reservas não foram expressas como um simples resultado da *Realpolitik* visando conter e condicionar as maiores potências militares globais. A argumentação brasileira foi articulada a partir de princípios normativos coerentes com o Brasil a autoidentificar-se como uma potência democrática. Ao mesmo tempo, o Brasil mostrou aos demais BRICS, bem como a outros dos seus parceiros do Sul global – cada vez mais críticos do recurso à R2P pelo núcleo de poder ocidental – que as suas preocupações democráticas não são simplesmente uma forma de alinhar com as potências ocidentais. É por isso que na verdade é muito menos paradoxal do que pode parecer que o Brasil tenha anunciado a RWP e, em seguida, rapidamente tenha deixado de se empenhar na sua defesa ativa. Isto é, aliás, provavelmente, o que se poderia esperar do revisionismo moderado brasileiro, talvez não muito eficaz na prática, mas simbolicamente impactante.

Os desafios da reforma da R2P sob a forma, potencialmente, da RWP, não estão apenas relacionados com o Brasil e com a sua política externa ou com os complexos desafios enfrentados pelas chamadas potências emergentes. Apontam também para questões muito difíceis, suscitadas pelas intervenções militares multilaterais, que no fundo se podem resumir na tensão inevitável em recorrer-se à violência para salvar pessoas da violência. Como vimos, a RWP parece visar algum tipo de rigoroso monitoramento multilateral permanente de qualquer missão humanitária multilateral autorizada de acordo com a R2P. Ora isso poderia reduzir os riscos de abusos neste tipo de intervenções, assim como reduzir os riscos para os civis de um uso abusivo da força. Mas pode também levar à paralisia e à ineficácia, ao exigir uma negociação permanente e um consenso internacional constantemente renovado a cada nova dificuldade numa determinada missão. Isto será difícil de conciliar com um eficaz ritmo operacional militar. Também alimenta o medo a um retorno à década de 1990, quando as missões da ONU com mandatos muito restritivos com-

prometeram tragicamente operações de manutenção da paz na verdade incapazes de manter a paz ou de proteger as populações civis em risco.

E, no entanto, mesmo que neste momento não seja de todo seguro que a RWP tenha sucesso, já conseguiu, em todo o caso, influenciar o debate sobre esta questão central na ordem internacional. É sinal disso que o secretário-geral das Nações Unidas Ban Ki Moon tenha mencionado a RWP no seu relatório sobre operações de paz de 2012, defendendo a necessidade de uma monitorização mais eficaz dos mandatos da ONU nas missões R2P.

Pode um dos dois principais modelos explicativos propostos explicar plenamente a iniciativa brasileira de RWP? Não, por sobre-determinação. A proposta de RWP faz algum sentido, mesmo em termos puramente realistas, como um exemplo de *soft-balancing* dos ainda relativamente fracos Estados emergentes no sentido de conter/deslegitimar e aumentar o custo do uso da força pelas potências militares mais poderosas do Ocidente. Mas também mostra de forma inequívoca a importância da abordagem construtivista centrada na identidade e numa lógica normativa por uma potência democrática emergente cada vez mais identificada com o Sul global. Não seria apropriado ao Brasil e à imagem que tem e procura defender de potência democrática simplesmente negar a necessidade de intervenções militares por razões humanitárias no quadro da R2P. Optou por, em nome da democratização da política global, recusar que a R2P pudesse ser usada como uma ferramenta de mudança de regime de acordo com os interesses das potências ocidentais e à margem de uma monitorização estrita da ONU.

A RWP é, portanto, um teste importante e interessante para possíveis limites na difusão da R2P fora do núcleo ocidental dos Estados democráticos liberais. Ou talvez de forma mais rigorosa, a RWP aponta para diferentes entendimentos e perceções de R2P na difusão desta norma em diferentes partes do globo e no contexto de diferentes culturas políticas. Esta diferença não pode ser simplesmente explicada em termos de interesse próprio de grandes potências repressivas e autoritárias em limitar a R2P, tanto quanto possível. O Brasil como potência democrática do Sul emergente não se limitou a apresentar um veto ou uma abstenção mais ou menos silenciosa. Veio propor um esboço de norma complementar de RWP contra o que considera ser uma interpretação abusiva da nova norma R2P pelas principais potências ocidentais. Ao fazê-lo, pelo menos a diplomacia do Brasil já conseguiu algo; defender a imagem de uma potência global emergente, mas democrática. Se o Brasil quiser consolidar essa imagem de potência normativa, porém, terá de investir mais e de

forma mais coerente na sua diplomacia, do que fez no caso da RwP. Por outro lado, se a R2P quer ter futuro, terá de se consolidar como uma norma não simplesmente ocidental, mas de uma sociedade verdadeiramente global dos Estados.

Bibliografia

- Alexandroff, Alan S., E. Andrew, e F. Cooper, eds. 2010. *Rising States, Rising Institutions: Challenges for Global Governance*. Washington, Brookings.
- Alsina, João P (2006). *Política Externa e Política de Defesa no Brasil: Síntese Imperfeita*. Brasília. Câmara dos Deputados. CDICP,
- Amorim, Celso. 2012. *Por uma Identidade Sul-Americana em Matéria de Defesa*, Aula Magna no encerramento do Curso Avançado de Defesa Sul-Americano, Rio de Janeiro, 29-8-2012.
- Amorim, Celso. 2013. Speech in Seventh Meeting of ZOPACAS, Montevideu (15-1-2013), em https://www.defesa.gov.br/arquivos/2013/pronunciamentos/discurso_ministro_zopacas.pdf (consultado em 15-3-2013).
- Amorim Neto, Octávio. 2011. *De Dutra a Lula: A Condução e os Determinantes da Política Externa Brasileira*. Rio de Janeiro: Campus.
- Brasil – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Brasil – Estratégia Nacional de Defesa (Decreto n.º 6703, 18-12-2008), em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/Decreto/D6703.htm (consultado em: 2.12.2011).
- Brasil – *Livro Branco da Defesa Nacional de 2012*, in <http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/END2012.pdf> (consultado em 23-12-2012).
- Brasil – *Responsibility While Protecting: Elements for the Development and Promotion of a Concept* (anexo à carta apresentada pelo representante permanente brasileiro à ONU, SG 9-11-2011) em <http://www.un.int/Brasil/speech/Concept-Paper-%20RwP.pdf> (consultado em 23-12-2012).
- Benner, Thorsten. 2013. *Brasil as a Norm Entrepreneur: The «Responsibility While Protecting» Initiative* (GPPi Paper). Berlim: Global Public Policy Institute.
- Bull, Hedley. 2002. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. Londres: Palgrave.
- Bull, Hedley, e Adam Watson, eds. 1984. *the expansion of international society*. Oxford: Clarendon Press.
- Burke, Peter, e Maria Lúcia Pallares-Burke. 2008. *gilberto freyre: social theory in the tropics*. Whitney: Peter Lang.
- Buzan, Barry, e Richard Little. 2010. «The historical expansion of international society». In *The International Studies Encyclopedia*, ed. Robert A. Denemark. Londres: Blackwell, em http://www.isacompendium.com/subscriber/tocnode?id=g9781444336597_chunk_g978144433659710_ss1-5 (consultado em 30-6-2010).
- Cervo, Amado. 2008. *Inserção Internacional: Formação dos Conceitos Brasileiros*. São Paulo: Ed. Saraiva.
- D'Ávila, Jerry. 2010. *Hotel Tropic: Brasil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980*. Durham: Duke UP.

- Duchêne, F. 1973. «The European Community and the uncertainties of interdependence». In *Nation Writ Large? Foreign-Policy Problems before the European Community*, eds. M. Kohnstamm e W. Hager. Londres: Macmillan, 1-21.
- Duffield, John, Theo Farrell *et al.* 1999. «Correspondence: isms and schisms: culturalism versus realism in security studies», *International Security*, 24 (1):156-172.
- Dunn, Christopher. 2001. *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Evans, Gareth. 2008. *Responsibility to Protect: Ending Mass Atrocity Crimes Once and for All*. Washington: Brookings.
- Evans, Gareth. 2012. *Responsibility while Protecting*, em <http://www.project-syndicate.org/commentary/responsibility-while-protecting> (consultado em 13-3-2012).
- Finnemore, Martha. 2003. *The Purpose of Force: Changing Beliefs about the Use of Force*. Ithaca: Cornell UP.
- Fonseca, Gelson. 2004. *Legitimidade e Outras Questões Internacionais*. São Paulo: Paz e Terra.
- Fonseca, Gelson, e Benoni Belli. 2013. «Desafios da Responsabilidade de Proteger». *Política Externa*, 21 (4): 11-26.
- Garcia, Eugênio V. 2012. *O Sexto Membro Permanente: O Brasil e a Criação da ONU*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Giegerich, Bastian, 2010. *Europe and Global Security*. London: IISS/Routledge.
- Gobat, Michel, 2013. «The Invention of Latin America: A transnational history of anti-imperialism, democracy, and race». *American Historical Review*. 118 (5): 1345-1375.
- Goldstein, J., e R. O. Keohane, eds. 1993. *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*. Ithaca: Cornell UP.
- Holzgrefe, J. L., e Robert Keohane, eds. 2003. *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Nova Iorque: CUP.
- Hurrell, Andrew. 2010. «Brasil: what Kind of Rising State and What Kind of Institutional Order?». In *Rising States, Rising Institutions: Challenges for Global Governance*, eds. A. Alexandroff e A. Cooper. Washington: Brookings Institution.
- Jobim, Nelson. 2010. *Palestra do Ministro da Defesa do Brasil no Encerramento da Conferência Internacional «O Futuro da Comunidade Transatlântica»* (Lisboa-IDN 10-9-2010), em <http://www.defesnet.com.br/defesa/noticia/3381/JOBIM-O-Futuro-da-Comunidade-Transatlantica/> [consultado em: 22.02.2013]
- Kenkel, Kai Michael. 2013. «Brasil». In *Providing Peacekeepers: The Politics, Challenges, and Future of United Nations Peacekeeping Contributions*, eds. A. Bellamy e P. Williams. Oxford: OUP, 336-354.
- Katzenstein Peter J. 1996. «Introduction». In *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. Nova Iorque: Columbia UP.
- Kolb, Andreas S. 2012. *The Responsibility to Protect (R2P) and the Responsibility while Protecting (RwP): Friends or Foes?* Bruxelas: GGI.
- Kowert, Paul, e Jeffrey Legro. 1996. «Norms, identity and their limits: A theoretical reprise». In *The Culture of National Security*, ed. Peter Katzenstein. Nova Iorque: Columbia, 451-97.
- Kratochwil, Friedrich, 1984. «The Force of Prescriptions». *International Organization*, 38 (4): 685-708.
- Legro, Jeffrey W. (1997), «Which norms matter? Revisiting the 'failure' of internationalism». *International Organization*, 51(1): 31-63.
- Malamud, Andrés. 2011, «A leader without followers? The growing divergence between the regional and global performance of Brazilian foreign policy». *Latin American Society and Politics*, 53 (3): 1-23.

- Mani, Rama, e Thomas Weiss. 2011. «R2P's Missing Link, Culture». *Global Responsibility to Protect*, 3: 451-472.
- Manners, Ian. 2002. «Normative power Europe: a contradiction in terms?». *Journal of Common Market Studies*, 40 (2): 235-258.
- Manners, Ian. 2006. «Normative power Europe reconsidered: beyond the crossroads». *Journal of European Public Policy* 13 (2):182-99.
- Mattos, Thiago, Pedro H., Souza, e Mônica Herz. 2012. *Responsabilidade de Proteger e ao Proteger, e o Posicionamento dos BRICS*. Rio: PUC-Rio BRICS Policy Center.
- Military Balance*. 2014. Londres: IISS/Routledge.
- Orbie, Jan. 2006. «Civilian power Europe: Review of the original and current debates, cooperation and conflict». *Journal of the Nordic International Studies Association*, 41 (1): 123-128.
- Pereira, M. G., ed. 2012. *Barão do Rio Branco 100 Anos de Memória*. Brasília, FUNAG.
- Posen, Barry. 2008. «The case for restraint». In *Debating American Grande Strategy*. Washington: CNAS.
- Pinheiro, Leticia. 2004. *Política Externa Brasileira (1889-2002)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rama, Mani, e Thomas G. Weiss. 2011. «R2P's missing link: culture», *Global Responsibility to Protect*, 3 (4), 451-472
- Rouquié, Alain. 1987. *Amérique Latine: introduction à l'extrême-occident*. Paris: Seuil.
- Roussef, Dilma. 2011. Discurso de Abertura da 66.^a AG UN, Nova Iorque (21-9-2011), em <http://www2.planalto.gov.br/imprensa/discursos/discorso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-abertura-do-debate-geral-da-66a-assembleia-geral-das-nacoes-unidas-nova-iorque-eua> (consultado em 14-12-2012).
- Santos, Norma dos. 2003. «Diplomacia e fiasco: Repensando a participação brasileira na Liga das Nações: elementos para uma nova interpretação». *Revista Brasileira de Política Internacional*, 46 (1): 87-112.
- Saraiva, Miriam G. 2014. «The Brazilian soft power tradition». *Current History*, 113 (760): 64-69.
- Seabra, P. 2015. «A case of unmet expectations: Portugal and the South Atlantic». *The Portuguese Journal of Social Science*, em <<http://pjss.iscte.pt/index.php/pjss/article/view/173>> (consultado em: 12-6-2015).
- Soares, Maria Regina, e Mônica Hirst. 2006. «Brasil as an intermediate state and regional power: action, choice and responsibilities». *International Affairs*, 82 (1): 21-40.
- Spektor, Matias. 2012. «Humanitarian interventionism: Brazilian style?», *Americas Quarterly*, 6 (3) em <http://www.americasquarterly.org/humanitarian-interventionism-Brazilian-style> (consultado em: 13-1-2013).
- Stuenkel, Oliver. 2014. «The BRICS and the future of R2P: Was Syria or Libya the exception?». *Global Responsibility to Protect*, 6 (1): 3-28.
- Uziel, Eduardo. 2010. *O Conselho de Segurança, as Operações de Manutenção da Paz e a Inserção do Brasil no Mecanismo de Segurança Coletiva das Nações Unidas*. Brasília: FUNAG.
- UN Summit Outcome (2005) em <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/487/60/PDF/N0548760.pdf?OpenElement> (consultado em 13-3-2013).
- Weiss, Thomas G. 2007. *Humanitarian Intervention: Ideas in Action*. Cambridge: Polity Press.
- Williams, John. 2010. «The international society – World society distinction». In *The International Studies Encyclopedia*, ed. Robert A. Denmark, em <http://www.isacompendium.com/subscriber/tocnode?id=g9781444336597_chunk_g978144433659711_ss1-52> (consultado em: 15-3-2011).

Parte II
Cidades, espaço e memória

Capítulo 4

Percursos de uma investigação sobre um «bandido-herói»

Neste texto tentarei refletir sobre as representações que são realizadas sobre um «bandido-herói» português, José Teixeira da Silva, conhecido como José do Telhado, ou mesmo como Zé do Telhado, que viveu no século XIX, na região do Porto. O personagem tinha como distintivo popularmente reconhecido o fato de «roubar dos ricos para distribuir aos pobres», assumindo, neste sentido, o lugar de «repartidor público».¹ A imagem de benfeitor, no entanto, não é consensual, pois encontrei em vários romances portugueses a expressão «Zé do Telhado» aplicada para referir-se genericamente ao bandido ou ladrão.

O surgimento desse personagem é explicado ou justificado em romances que tratam dessa figura dramática pela miséria económica reinante, principalmente nas áreas rurais de Portugal, bem como pela existência de outros bandos de salteadores, o desencadear das guerras civis, o clima de forte injustiça social e a ausência de uma justiça, por parte do Estado, ou de uma «justiça imparcial». Este quadro o teria impelido para uma vida fora da lei e o tornado um bandido ou um «herói abortado», pelas condições sociais e políticas da época.

A máxima difundida é que ele tinha consciência das injustiças sociais e pretendia então proteger os humildes, distribuindo-lhes os produtos dos seus assaltos, bem como perseguia uma moral, uma honra, tendo como corolário ou contraponto a construção de uma «justiça popular».

A presença recorrente na historiografia de personagens que ocupam um lugar de bandido e de herói me levou a refletir sobre a construção e reprodução da memória de um ator social entre um misto de ficção e

¹ Trata-se de uma expressão utilizada pelo próprio personagem para referir-se à ajuda, em várias situações a gente pobre e necessitada.

realidade. Trata-se de uma mistura de valores que dizem respeito, não só à maneira como os bandidos são postos na função de heróis, mas também na condição de «fora da lei», tal como é veiculado pelas instituições judiciárias.

A análise que desenvolvo para compreender os valores e as práticas sociais deste personagem se enquadra nas perspetivas analíticas de Eric Hobsbawm (1976) e Edward Thompson (2005).

Ressalto, neste sentido, que tanto a ordem como a desordem, o legal e o ilegal, bem como as classificações sobre as práticas conflituosas, os comportamentos desviantes, têm de ser analisados como partes de uma produção social.

O lugar do «bandido social», definido por Eric Hobsbawm, é realçado por qualidades de valentia, ousadia, força e aventureirismo. Na condição de detentor destas qualidades ele é percebido como o herói que sempre vence. Destacam-se nessa perspetiva os justiceiros, repartidores públicos, cangaceiros, bandoleiros ou mesmo matadores de aluguel.

É nessa mistura de valores e de códigos que os contornos de uma determinada forma de justiça, uma «justiça paralela», são traçados. Os valores morais são pautados tendo, de um lado, a generosidade, a lealdade, a coragem, a independência e o desprendimento e, do outro lado, a ganância, a falsidade, a subserviência e a avareza.

Diante de uma temática bastante complexa e rica, surge uma primeira preocupação: como construí-la sociologicamente?

Sem intuito de desfazer equívocos ou refutar afirmações, persigo a memória ou poderia dizer a «memória cultuada» sobre este personagem, analisando as diferentes representações construídas sobre ele. Tento compreender como se configuram as imagens deste personagem em vários espaços da vida social, e mais especificamente, a construção do seu capital simbólico.

Encontrei no estudo de João Fatela (1989, 250) intitulado *O Sangue e a Rua* uma reflexão exemplar que tomo como referência inicial:

viajar na memória é uma das formas de superar o presente, não se contentando com o território onde se vive. Desafio tanto mais importante quanto as figuras de salteador, ou como tais representadas, que marcam a memória popular, como por exemplo, José do Telhado. A memória é um espaço imaginário, falado e recriado pelos inúmeros caminhos que nela se cruzam, e que faz da realidade outra realidade. Por isso, mais do que a maneira como cada um se deixa transportar pela memória do crime, o que conta é que esta memória se ponha então a falar.

Na montagem da pesquisa sobre José do Telhado utilizei, em um primeiro momento, a literatura existente sobre este «bandido-herói». Busquei analisar e compreender qual a representação feita pelos autores, principalmente romancistas, sobre esse personagem, privilegiando a construção de sua trajetória como «homem honrado» e «salteador», tendo como suporte os valores de honra, coragem e justiça.

Camilo Castelo Branco, o grande romancista português, notabilizou José do Telhado. O escritor o conheceu na Cadeia da Relação do Porto, entre 1860 e 1861, e no livro *Memórias do Cárcere* (2004), através de um longo relato, faz, praticamente, uma biografia desse salteador português. Tal biografia, prenhe de valoração social, é carregada de admiração, e, sobretudo, de cumplicidade com práticas delituosas. Camilo germina um salteador ilustre, de renome e célebre, dando asas à imaginação popular na construção de um lendário bandido romântico.

A obra de Camilo Castelo Branco, *Memórias do Cárcere*, especificamente o capítulo 26, é prenhe de simbolismo para se trabalhar a constituição da memória sobre José do Telhado. É possível dizer que esse é o ponto impulsionador desse quadro. Trata-se de capítulo importante para cultivar a memória do Zé do Telhado entre os letrados e não letrados, considerando-se o facto de que ele foi publicado em livros populares e vendido como literatura de cordel nas principais feiras da região.

Na tentativa de ampliar o material de pesquisa passei a frequentar bastante os alfarrabistas em busca de livros sobre o personagem. Encontrei várias versões do texto de Camilo Castelo Branco em edições populares. Quase todas as publicações, senão todas, têm como grande fonte o trabalho deste romancista, reproduzindo as virtudes e os defeitos das informações, como datas e factos não comprovados. É possível colocar como exceções de repetição das informações do texto de Camilo Castelo Branco um livro de literatura de cordel, publicado em 1898, de autor desconhecido, e o livro de Campos Monteiro que se baseou nos processos judiciais de José do Telhado e em sobreviventes de sua época.

As representações presentes nos romances sobre Zé do Telhado são geralmente bastante elogiosas. Augusto Pinto (2005, 9) escreve:

José do Telhado, uma relevante figura do século dezanove, foi um homem de personalidade forte, que reagiu com toda a sua força às injustiças que lhe bateram à porta, dirigidas por traidores poderosos para quem trabalhou, e muitas vezes arriscou a própria vida para os defender.

Na trajetória deste personagem mesclam-se, sempre, as figuras de um homem honrado e de um quadrilheiro, tendo como forte ingrediente, como é comum na vida de «bandidos-heróis», uma grande paixão. No seu caso a paixão por uma prima, conhecida por Aninhas. Tal paixão configura um homem com sólidos princípios morais, leal e galante, sendo cobiçado por várias mulheres, mas mantendo sempre a fidelidade a sua escolhida.

Interessei-me em analisar como a biografia do Zé do Telhado é contada, quais os aspectos que são destacados e outros negados, ou não ditos, não revelados. Um dado importante é a construção de um «património cultural», sedimentado nesse personagem, que possibilita o surgimento de uma «memória registrada em materiais».

Uma «memória louvada» foi construída pelos escritores, teatrólogos, cineastas e narradores, negando, em princípio, um possível lado violento, agressivo e cruel. Os textos escritos sobre este personagem ganharam na pesquisa duas dimensões: aparecem como fonte de dados e como património cultural construído e amparado na figura de José do Telhado.

Segui a orientação metodológica de Hobsbawm (1976) que considera que este tipo de estudo não pode se limitar somente aos documentos existentes, sendo importante um contacto com as pessoas e os lugares nos quais viveram os bandidos.

Nesta perspectiva, realizei uma pesquisa de campo e uma incursão ao distrito de Porto com o objetivo de colher factos existentes no imaginário popular sobre este personagem, privilegiando os municípios de Penafiel, Lousada, Vila Meã, Amarante, Marco de Canaveses e Paredes, áreas nas quais ele morou, e onde também praticou seus «grandes assaltos». Realizei algumas entrevistas, nesta região, privilegiando pessoas mais idosas e estudiosos do tema, considerando a importância do entendimento de um universo imaginário sobre esse «bandido-herói».

Realizei também uma pesquisa em jornais do século XIX, nas cidades de Porto, Lisboa e Penafiel. Os jornais funcionaram como um contraponto, ou mesmo como uma busca de comparação com algumas das informações contidas nos livros. Na busca de ampliar as informações também li e assisti a algumas peças de teatro, bem como entrevistei diretores de peças sobre José do Telhado. Filmes apresentando a primeira metade do século XIX em Portugal e retratando a vida de José do Telhado foram importantes para ampliar o acervo de informações. As peças de teatro e os filmes entravam, também, como património cultural deste personagem, demonstrando a sua presença evidente na historiografia portuguesa.

Uma construção, uma trajetória

José do Telhado, ou José Teixeira da Silva, ou, simplesmente, Zé do Telhado é natural do lugar denominado Telhado, freguesia de Castelões de Recesinhos, junta de Penafiel. Zé do Telhado era filho de um conhecido assaltante português: Joaquim do Telhado. Nasceu no dia 22 de Junho de 1818 e faleceu em 1875, em Angola, na região de Malanje. Foi classificado pela imprensa e por alguns romancistas que se dedicaram a esse tema como o maior salteador/bandido do século XIX, de Portugal, tendo sido degredado, para a África, no início da década de 1860. Foi cantado e decantado por poetas, escritores, cineastas, teatrólogos e cordelistas.

Este nosso Portugal é um país em que nem pode ser-se salteador de fama, de estrondo, de feroz sublimidade! Tudo aqui é pequeno: nem os ladrões chegam à craveira dos ladrões dos outros países! Todas as vocações morrem de garrote, quando se manifestam e apontam extraordinários destinos [Castelo Branco 2004 (1862), 310].

Esse personagem da história portuguesa, conhecido como Zé do Telhado,

[...] não perdoou, e como na guerra já tinha optado por defender os mais fracos, assim prosseguiu, e sem se ter na conta de ladrão profissional, antes se intitulava um «repartidor público», roubando aos ricos para seu sustento e dos seus, e entregava uma parte desses mesmos roubos aos mais necessitados [Pinto 2005, 5-6].

Zé do Telhado comandou uma quadrilha de salteadores que tinha como aspetos importantes o facto de evitar «o uso da violência física», mas, principalmente, a máxima de fazer uma classificação moral das suas possíveis vítimas. Consta que os seus roubos eram cometidos somente contra pessoas representadas como «velhacas»: mau patrão, mau esposo e homens ricos e avarentos, incluindo, nesta classificação, clérigos da Igreja Católica. Em alguns romances, são relatadas situações em que o personagem Zé do Telhado anunciava os assaltados, como também ensinava uma solução, em um misto de acordo e ameaça.

Para os ricos, algumas vezes, dava o salvo-conduto, o que lhes possibilitava circular seguramente, como também os mantinha enquadrados em determinadas normas comportamentais esperadas.

Depois de não obter permissão para casar com a prima (decorrente do facto de não possuir uma boa condição económica) fez uma «jura de amor» e partiu para outros lugares, quase um exílio, em busca de riqueza e, fundamentalmente, de respeito. Seguiu para Lisboa, para assentar praça no quartel.

Reproduziu, no facto de partir, de migrar, as trajetórias de outros heróis populares. Os relatos existentes sobre a sua vida destacam atributos qualificativos, como por exemplo: sentido de liderança, fortes princípios morais, coragem e valentia. Zé do Telhado teve uma vida militar, vinculando-se intensamente ao exército do general Sá da Bandeira, sendo inclusive condecorado com a medalha «Torre e Espada», por sua bravura, mas principalmente pela lealdade ao seu comandante.

José do Telhado, depois de uma vida conturbada, entre assaltos e participação na guerra civil portuguesa de meados do século XIX, foi preso e condenado ao degredo na África. Viveu em Xissa, Angola, região de Malanje, até aos últimos dias de sua vida, e era considerado pelos negros de Angola «um branco bom e protetor».

Augusto Pinto relata que «os negros mais pobres [de Angola] durante muitos anos iam chorar, ajoelhados aos pés da sua campa, evocando ali muitas vezes o nome do pai dos pobres» (2005, 342). Consta que na África desapareceu o salteador e reapareceu o herói, com fortes valores morais, de generosidade, lealdade, coragem e desprendimento.

Memória, património e valores sociais

Na tentativa de compreender, um pouco mais, como um personagem cujas representações sociais oscilam entre um enaltecimento e uma negação, entre factos que marcam a vida de um bandido e de um herói que conseguiu notoriedade perpetuada por mais de um século, busquei enfatizar alguns traços de sua trajetória.

Um dado bastante recorrente em sua memória é o lado romântico e galanteador para com as mulheres, negando ou desconstruindo aspetos de rudeza e violência. Esses aspetos eram constituintes, respectivamente, dos homens das aldeias e dos bandidos. O romance com Aninhas é cantado e decantado, estando carregado de juras de amor e fidelidade. A partir da negativa de obter «a mão de Aninhas», passando pela vida de salteador, até à partida para o degredo, o casal era sempre apresentado dentro de um contexto de paixão e romantismo. No período em que morou no Brasil, já casado, segundo os romancistas, não suportou a saudade de Aninhas e teve de retornar para Portugal. Nos textos aparece,

constantemente, o enfrentamento do perigo para visitar sua esposa, criando-se uma relação de superação do medo pela saudade. O lado galanteador para com as mulheres lhe rendeu amores platônicos, mas principalmente cumplicidade, o que facilitava suas espetaculares fugas após os assaltos. Constituía-se uma figura que mesclava os atributos de protetor das mulheres e de um «Dom Juan». No final dos assaltos, ele sempre saía beijando as mãos das damas e fazendo elogios à beleza feminina. Mantinha uma postura de cavalheiro, mesmo em situações delicadas, com algumas mulheres que lhe exigiam cenas de amor (Castro Pinto 2007).

Os valores, ressaltados anteriormente, de bondade, generosidade e desprendimento são atributos constantes nas representações sobre este personagem. As máximas são repetitivas em diversos livros que tratam deste autor: «a inata bondade de José do Telhado aconselhava-o a poupar a quem o rodeava, aos próximos»; «Ele era generoso, de uma generosidade particular, os humildes e necessitados viam nele um desvelado protetor que a providência divina lhes enviou» (Pinto 2005, 62). O lado de generosidade e desprendimento o colocava como salteador altruísta, sem apego aos bens materiais ou aos lucros dos assaltos.

Do mesmo modo, outro conjunto de valores como coragem, valentia e firmeza punha Zé do Telhado em uma posição de superioridade e destaque diante dos outros, como que evocando o desempenho de papel messiânico de protetor, líder e condutor. São narrados diversos acontecimentos nos quais ele era chamado ou evocado na condição de líder. É importante ressaltar que esses atributos configuram também um «bandido-herói».

Outro aspeto bastante destacado em sua trajetória, na literatura, é o senso de justiça, construindo, em princípio, uma possível «justiça popular». José do Telhado ministrava justiça a seu modo:

Eu só vou tirar aos que têm mais para dar aos que têm menos [...] que proibia que alguma vez se tirasse aos pobres e aos que viviam honradamente do seu trabalho e que as mulheres seriam sempre respeitadas [Suplemento do jornal *A Capital*, 8-8-1981].

Em uma construção simbólica, este personagem aparece como fruto do período histórico português, mas, fundamentalmente, obra do «destino», retirando qualquer possibilidade de culpá-lo pelos seus atos. A justificativa do «destino» entrecruzada com uma herança, que vinha do pai e de um tio-avô, os quais já fomentavam o terror na região surge constantemente:

Eu pertencer a uma quadrilha de ladrões? Será que tenho razões suficientes para dizer que não sou eu o culpado? Ou isto faz parte do destino de cada um? Então José do Telhado levou os seus pensamentos até à sua mais tenra idade, lembrando-se da saída de casa do pai aos catorze anos, da «profissão» de que ouvia falar tanto em relação a este como até ao seu avô, e mais recentemente o seu irmão Joaquim, os quais eram todos conhecidos como salteadores [Pinto 2005, 71].

Existe uma frase atribuída a Zé do Telhado que aparece em diversos livros: «É sina! A fatalidade obriga-me a receber a herança do meu pai, que eu queria repudiar, meu irmão não resistiu à voz do sangue, a desgraça atira-me para o mesmo charco. Cumpra-se o destino.»

Corroborando essa ideia de «destino», tal como diz um ditado popular, «com destino nem Deus pode», surge constantemente, na biografia do Zé do Telhado, referência a «tentações» que ele teve de enfrentar. Tentações provenientes da liturgia cristã que incitavam as provações da tentação. Eram tentações das mulheres, para trair Aninhas e as convocações (tentações) por parte de salteadores («maus elementos») para entrar na quadrilha, no grupo de malfeitores. Eram situações carregadas de dimensões simbólicas nas quais ele deveria ocupar a função de líder ou de uma pessoa com sentimentos nobres. Nesta perspetiva, as tentações, surgem com novos apelos: «Não serás um ladrão e sim um repartidor público» (Pinto 2005, 72).

Depois de «cair em tentação» ou «seguindo o seu destino», Zé do Telhado entra no grupo, conhecido como a Quadrilha do Marco, como referência ao concelho de Marco de Canaveses, já ocupando a posição de líder, estabelecendo diversas regras de comportamento:

De hoje em diante, a malta aqui reunida não será um bando de ladrões. Governamo-nos, mas eu só vou tirar aos que têm mais, para dar aos que têm menos. Proíbo, ouvi bem: proíbo!, que alguma vez se tire aos pobres e a todos aqueles que vivem honradamente do seu trabalho. Nesta nossa comunidade, também não consinto que se matem pessoas; e só usaremos a força quando resistirem e nos obrigarem a isso. Também não admito que ninguém se aproveite da ocasião para abusar das mulheres. [...] De hoje em diante, eu só estou como Repartidor Público. Tudo o que tirarmos aos outros não será só para nós. Uma parte é para os pobres [Castro Pinto 2003, 68-69].

A suposta obediência a tais regras, por um grupo sob o comando de Zé do Telhado, diferencia-o de outros bandos de salteadores e fundamentalmente contribui para delinear, mesmo nas práticas delituosas, a

figura ambígua de «bandido-herói», travestido de «repartidor público». É nessa perspectiva que ganha concretude uma frase recorrente nos textos e narrações: «era um ladrão, mas era um ladrão bom».

Alguns dados merecem ser mencionados. Em 1849, José do Telhado participa do primeiro assalto realizado contra o solar do Sr. Maciel da Costa, na freguesia de Macieira, Porto. Em 1852, ocorre o assalto ao Solar de Carrapatelo, considerado, pelos seus analistas, o mais importante e com maior divulgação. A partir deste assalto foi feito um grande cerco para a prisão de Zé do Telhado. A imprensa do Porto e uma boa parte da população começaram a exigir um maior empenho das autoridades. O evento maculou bastante a trajetória considerada correta de Zé do Telhado nos assaltos, em decorrência de dois aspectos. O primeiro é que ele ocorreu no mesmo dia e poucas horas depois do funeral do dono da casa. O segundo é que um trabalhador da casa foi «assassinado barbaramente».²

Como dito em partes anteriores, este personagem se inscreve em um momento da história portuguesa com graves crises de natureza política, económica e social. Trata-se de um período, em meados do século XIX, marcado pela existência de guerrilhas no campo, guerras civis, existência de diversas fações políticas, revoltas populares (as principais foram a revolta da Maria da Fonte e a Guerra da Patuleia), e a escassez de alimentos; principalmente nas áreas rurais havia uma crise de subsistência. Essa época é classificada, pelos estudiosos, como um período agitado e turbulento das lutas civis, onde predominavam desmandos e arbitrariedades das autoridades, o que possibilitava ou impulsionava as organizações populares. Tais organizações terminaram sendo o celeiro onde eram arrematados os futuros combatentes nas guerras de fações políticas.

Como diz Augusto Pinto:

[...] uma estúpida guerra civil, em que praticamente os envolvidos nem sabem por que lutam. Uma guerra civil é a pior escola que qualquer pessoa pode frequentar, pois tudo se pode fazer sem temer qualquer lei; fica sempre a ganhar aquele que mais matar e mais roubar, pois são estas façanhas que dão baixas ao inimigo e certo prestígio a quem as pratica [2005, 15].

É importante reter que, nos textos escritos e nas narrações dos entrevistados, aparece claramente este contexto político como responsável pelo surgimento do salteador Zé do Telhado. A situação política é men-

² Alguns entrevistados acham que deve ter havido um contacto anterior de Zé do Telhado com o dono da casa, e que este, provavelmente, não cumpriu o acordo ou não cedeu qualquer quantia.

cionada constantemente nas explicações: «é a política, desde que os Cabrais venceram não houve sossego para o Zé do Telhado. Alguns mudaram de lugar para sobreviver». A perseguição a Zé do Telhado decorre do facto de ele ter sido sargento patuleia e combatido contra os Cabrais.³ Consta, nos textos, que uma propriedade dele foi extorquida e os empréstimos, os quais ele foi obrigado a fazer para sobreviver, foram sempre com juros muito elevados. Em determinado momento de sua vida, José do Telhado diz: «Eu nunca me meti em política, os senhores oficiais é que me meteram nela» (Castro 1980, 11).

Nas narrações e nos livros é também citado como um dos motivos para sua entrada no mundo do crime o facto de Zé do Telhado ter solicitado um lugar de guarda do controle no Porto e este lhe haver sido negado, com claras demonstrações políticas.

Atos heroicos e uma justiça popular

Na trajetória deste «bandido-herói» é importante reter também, para uma análise sociológica mais aprofundada, o sentimento de justiça e de honra, configurando uma possível «justiça paralela» ou a construção de uma «justiça popular». Esta prática vai sendo constituída em diversas situações. Zé do Telhado dizia sempre ao seu bando que «os ricos e os políticos é que não-de pagar para os pobres», fazendo uma crítica ao sistema social e político injusto e, ao mesmo tempo, justificava os seus atos delituosos. Para alguns escritores, estas palavras, decorriam do facto de ser um saltador inteligente, culto, de boas maneiras e com conhecimentos de estratégia militar.

Nesta dimensão colocava-se como repartidor público, fazendo justiça, em um posto outorgado pelo povo:

Os políticos têm sido a desgraça dos pobres. Prometem tudo, mas só prometem o que eles muito bem querem. Aos pobres passam a vida a mentir-lhes. De hoje em diante serei repartidor público. Podes dizê-lo a toda a gente. O povo há-de sabê-lo. E também quero que as autoridades o saibam. Porque este encargo foi-me dado pelo povo [Castro Pinto 2007, 70].

Os rompantes de uma construção de justiça aparecem nos diálogos a ele atribuídos. Um deles, sugestivo dessas ações, é sempre reproduzido nos romances, sobre este personagem:

³ São os seguidores de António Bernardo da Costa Cabral que dominou a política portuguesa no período de 1842 a 1846.

Em certa noite assaltou um lavrador abastado que namorava uma moça e ia visitá-la quase todas as noites. O rapaz teve que entregar o relógio, uma pulseira e algumas moedas para o Zé do Telhado.

– E disse: uma hora dessas você deveria estar em casa dormindo e não assaltando.

– E o Zé do Telhado teria dito e você também. Eu aproveito as trevas da noite para assaltar quem passa e você para ir ter com a rapariga. Tudo é roubar. Eu roubo dinheiro e você a honra de uma mulher. Qual de nós é mais ladrão?

Meses depois a moça aparece grávida e tinha sido abandonada pelo rapaz.

– O Zé do Telhado encontra-se com o rapaz e diz: Há poucos meses encontrámo-nos os dois de noite, ambos a roubar. Eu arrependi-me, e venho devolver o relógio, a corrente e o dinheiro que lhe roubei. Na certeza de que, se dentro de um mês você não tiver restituído à rapariga o que lhe roubou, casando com ela, é um homem morto.

Dias depois o lavrador casou [Castro Pinto 2007, 98].

As mencionadas ações em defesa dos pobres, dos humildes e das mulheres são recorrentes. Uma vez obrigou um padre a realizar um batizado, de graça, de uma criança pobre, cuja mãe não tinha dinheiro para custear as despesas. Em outra situação, roubou uma «junta de bois» para dar a um pobre lavrador que não dispunha de dinheiro suficiente para a compra e o vendedor não aceitou a proposta do trabalhador; tendo, inclusive, humilhado o lavrador. Depois do ato consumado, Zé do Telhado diz: «isto é para aprender a não humilhar os humildes e deixar de ser tão avarento».

Ganha destaque nas narrações e nos textos a forma ousada e destemida como o personagem enfrentava as autoridades e os poderosos, «em defesa dos pobres e dos oprimidos». Essas ações foram realçadas nas peças de teatro e nos filmes, ganhando importância o lado austero e não subser-viente.

É importante destacar as representações que evocam a existência de um *Robin dos Bosques* «que tirava dos abastados e ricos sovinas para distribuir pelos necessitados honestos e labutadores». São representações que emprestam exclusividade e intencionalidade aos atos delituosos considerados meritórios e portadores de uma noção de justiça fora dos padrões legais.

As proezas ou atos heroicos são recorrentes nas representações sobre este personagem. Provavelmente, o primeiro ato de heroísmo praticado em sua região ocorreu na defesa de um amigo que estava quase sendo

morto, em uma briga, na Feira de Penafiel. Os aspetos importantes dessa briga decorrem de o seu amigo estar a ser acusado, injustamente, de um ato não cometido, bem como de haver um total desequilíbrio de litigantes, bastante desfavorável para Zé do Telhado que saiu muito ferido, quase à beira da morte. Conta-se também que, quando era lanceiro da rainha, José do Telhado salvou heroicamente um jovem, em uma procissão em Lisboa, que estava sendo arrastado por um cavalo, em alta velocidade. Nesta mesma procissão ele dominou um touro furioso, que tinha fugido do seu estábulo e que atacava a multidão.

Contam-se, também, proezas de Zé do Telhado em sua viagem de degredo, salvando uma mulher que se encontrava no interior de um navio em chamas e ninguém se habilitava para resgatá-la.

Neste tom épico, Eduardo de Noronha (1984), romancista e autor de várias obras sobre este personagem, diz que «José do Telhado foi ungido a sacerdote para dar a extrema-unção a uma moça que estava agonizando».

Zé do Telhado serviu em Lisboa no 2.º Regimento de Lanceiros, tendo participado da Revolta dos Marechais (1837), integrando a comitiva do marechal Saldanha, mostrando suas qualidades de: corajoso, destemido e valente. O lado heróico começa a ser configurado.

Em 1837 participa também da Revolução Popular, servindo a Junta como ordenança de Sá da Bandeira. Salva a vida deste, recebendo a Medalha da Torre e Espada.

A experiência militar do Zé do Telhado foi obtida no momento em que serviu nos Lanceiros da Rainha e, principalmente, sua participação nas guerras civis que foram bastante úteis nas suas práticas como salteador.

Campos Monteiro, que escreveu um livro sobre Zé do Telhado em 1930, baseado em depoimentos de pessoas idosas que conheceram o salteador, bem como no relato do processo judicial deste personagem, afirma que a quadrilha foi organizada da forma mais militar possível. Ele era o chefe e tinha um ajudante. Os salteadores eram divididos em três categorias: chefes de divisão, divisionários e auxiliares. Existiam quatro divisões, cada uma com cinco homens. Os auxiliares eram os informantes, os quais não participavam dos assaltos, mas recebiam as suas cotas do «lucro».

Campos Monteiro (2001) afirma que a composição da quadrilha era bastante eclética, tendo dois indivíduos com autênticos títulos de nobreza, um padre, lavradores pobres e prostitutas, que serviam fundamentalmente como informantes.

É importante destacar que, dentro de um clima de aceitação, negação e medo, quase toda a população sabia quem eram os quadrilheiros, como

viviam e onde moravam. O ato de não denunciar decorre de insegurança e medo, mas, fundamentalmente, de uma aceitação social. Tal aceitação resulta da classificação ambígua das práticas dos bandidos sociais como sendo não totalmente delituosas, bem como do facto de a população pobre necessitar de protetores e defensores.

Zé do Telhado dominou, assaltando nas estradas e nas quintas das pessoas mais abastadas da região, durante quase uma década em uma vasta área do Norte do país. Apareceu tanto na zona Amarante como no Douro e no Minho, frequentando a serra do Marão e as estradas de Barcelos e Braga, assim como as feiras de Penafiel, Vila Meã, Vila Verde e Pico.

Um historiador, autodidata, residente em Vila Meã, e grande conhecedor da vida de José do Telhado, faz uma boa síntese das representações construídas sobre este personagem:

A história do Zé do Telhado é uma história popular. Toda a gente conhece o Zé do Telhado. E toda a gente fala do Zé do Telhado com simpatia. Era o Robin dos Bosques cá do sítio... ele era especial... naturalmente que, na época, as vítimas não sentiram as coisas assim. Ele foi ferozmente perseguido, mas ele era um estrategista, de maneira que foi muito difícil apanhá-lo, mas acabou por ser apanhado, e a história acabou. Ele acabou por ir para Angola. Teve uma fase em que os pretos o consideravam quase um Deus, embora tivesse depois morrido na miséria, mas fez sucesso em Angola, lá entre os pretos, foi uma figura simpática para eles, ele continuou como uma personalidade especial até ao fim [entrevista realizada com José Mário Carvalho, em fevereiro de 2008].

Finalizando, é importante ressaltar que existe atualmente uma disputa simbólica em relação aos bens culturais do Zé do Telhado. O próprio personagem Zé do Telhado passa a ser disputado como capital cultural da região. Esta disputa configura-se de diversas maneiras: pelo lugar onde nasceu, pelas casas que lhe pertenceram ou nas quais ele morou, bem como pelos principais lugares que ele assaltava, ou distribuía o resultado dos assaltos. Nesta perspetiva é sedimentado um vasto património cultural, como por exemplo: uma Rua Zé do Telhado, um Largo Zé do Telhado, um Hotel José do Telhado, um vinho Zé do Telhado (constando no rótulo uma pequena história deste personagem), um edifício Zé do Telhado, uma receita de bacalhau Zé do Telhado e uma empada Zé do Telhado. Existe uma disputa sobre qual seria realmente a casa de José do Telhado: uma casa em ruínas, que consta em diversos folhetos; uma casa em que, provavelmente, ele residiu após o casamento com Ani-

nhas, atualmente bastante transfigurada, e uma casa tombada como património cultural, que deve ter sido construída no início do século XX.

É importante mencionar nesse património cultural de José do Telhado o fato de que ele realimenta e sedimenta uma memória feita de representações sociais advindas de diferentes lugares nos quais se incluem produções literárias, artísticas e populares. Recompôr a genealogia desses lugares e entender os processos de construção de um «bandido-herói» representa um desafio sociológico.

Referências bibliográficas

- Castelo Branco, Camilo. 2004 [1862]. *Memórias do Cárcere*. Porto: Porto Editora.
- Castro, José Manuel de. 1980. *Zé do Telhado*. Visu: Tipografia Guerra.
- Castro Pinto, José Manuel de. 2003. *José do Telhado: Culpado e Inocente*. Lisboa: Plátano Editora.
- Castro Pinto, José Manuel de. 2007. *José do Telhado: o Robim dos Bosques Português? – Vida e Aventura*. Lisboa: Plátano Editora.
- Fatela, João. 1989. *O Sangue e a Rua: Elementos para uma Antropologia da Violência em Portugal (1926-1946)*. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Hobsbawm, Eric J. 1976. *Bandidos*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Forense.
- Hobsbawm, Eric J. 1978. *Rebeldes Primitivos: Estudos de Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX*. 2.^a ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar.
- Monteiro, Campos. 2001. *José do Telhado e os Seus Quadrilheiros*. Amarante: Edições do Tâmega.
- Noronha, Eduardo de. 1984. *José do Telhado em África: Romance Baseado sobre Factos Históricos*. 4.^a ed. Porto: Editorial Domingos Barreira.
- Pinto, Augusto. 2005. *Quem Foi José do Telhado*. Lisboa: Moderna Editorial Laires.
- Thompson, Edward Palmer. 2005. *Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

Capítulo 5

Graffiti, escritos urbanos entre a cidade material e digital: o que anda a dizer Lisboa?

Quem observa a cidade de Lisboa, cadenciada pelo seu vai e vem cotidiano, pouco consegue discernir acerca do que existe pintado, colado, riscado em suas paredes, montras e muros. O que parece se sobressair, para quem perfaz movimentos diários, é um emaranhado de rabiscos, de traços disformes que mais confundem o transeunte-leitor do que revelam significados. O texto urbano de Lisboa tanto é marcado por escritos, *tags*, como é *pintado* por *graffiti*, murais, salpicado de colagens e estêncis, sendo considerada uma das mais destacadas cidades no contexto da arte urbana internacional.¹

Os escritos urbanos, as letras de protesto, legais ou ilegais, ocupam a cidade como suporte de sentimentos e lugar de grafia. Como destaca Roland Barthes (1987), a cidade é linguagem composta por códigos, por vias que se comunicam, por idiomas, emblemas visuais, vestígios de anseios de amor, revolta e ódio. Se a cidade silencia, a linguagem adormece. Por meio dos *graffiti*,² a paisagem urbana é potencializada por intensos significados sociais, convocando o olhar de quem por ela passa. Com a difusão de imagens e letras (*letterings*), o ambiente passa a atuar como produtor de sentidos, afora aqueles restritos, vinculados à lida do dia a dia e ao mundo do trabalho. Frequentemente, essas imagens tornam-se ilegíveis para quem não domina tais grafias; são assinaturas que parecem apenas riscar o já rasurado texto urbano.

¹ São muitas as matérias divulgadas nesse sentido. A mais recente é a de 14 de dezembro, no jornal *El País*: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.850754454945680.1073741985.221215817899550&type=1>.

² Leitura imprescindível para quem pretende aprofundar-se na temática é o livro de Ricardo Campos (2010), *Por que Pintamos a Cidade?*

Figura 5.1 – Fotografia de estêncil de Tinta Crua efetuada pela autora no início de 2013, próximo a Chiado



Durante todo o ano de 2013, por ocasião de um estágio de pós-doutoramento,³ percorri as ruas de Lisboa com a finalidade, inicialmente, de observar, decodificar e interpretar *mensagens urbanas*, tal qual alude Canevacci (1997) quando se refere à polifonia das cidades. «Comprender uma cidade significa colher fragmentos. E lançar entre eles estranhas pontes, por intermédio das quais seja possível encontrar uma pluralidade de significados» (1997, 35). Decidi, como esforço primeiro, tentar *compreender Lisboa* e atuar nesse plano como uma espécie de decifrador de pistas⁴ das artes de rua.⁵

Há um distintivo da cidade de Lisboa que sempre me chamou a atenção desde o primeiro momento que a visitei, há mais de dez anos: um modo de se expressar de forma exaustiva por meio de paredes e muros e, ao mesmo tempo, ensejar uma curiosa economia das palavras e uma forma branda de linguagem gestual. Pode-se «ler» Lisboa nas suas tantas

³ Bolsa da Capes para Pós-Doutorado em Antropologia, no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa, sob supervisão do professor José Machado Pais.

⁴ Refiro-me à condição de «caçador», referida por Carlo Ginzburg, como sendo ele «o primeiro a narrar uma história, porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (senão imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos» (1990, 152).

⁵ Aqui incluo *graffiti*, *tags*, estêncis, colagens, atividades murais, entre outros modos de inscrição e expressão de sujeitos na paisagem urbana.

metáforas visuais, gritos, revoltas, paixões, ódios, anseios de revolução, frustrações e desejos afixados e desenhados na sua extensiva malha urbana. Isso me intrigou tanto que passei a fotografar escritos espalhados em todos os sítios por onde, cotidianamente, caminhava. Certamente, tal incitamento implicou abrir mão de transportes coletivos e realizar a maior parte dos meus percursos a pé.

Neste capítulo, irei me reportar apenas a um período inicial do esforço antropológico realizado nos primeiros meses de 2013, no que tange à produção de um panorama ainda amplo, de natureza exploratória e perceptiva, acerca das *artes de rua* em Lisboa. Vale ressaltar que, diferentemente da usual caminhada apenas realizada corpo a corpo, desenvolvi um duplo movimento de identificar atores das artes de rua na cidade e buscar suas *pistas* e *sinais* no ciberespaço.⁶

Desse modo, inicio por delimitar determinadas nuances do processo metodológico, incluindo impasses, táticas e tentativas de construção de novas vias etnográficas. No segundo momento, trago alguns elementos emblemáticos que emergiram nesses primeiros meses de observação, assim como outros aspetos mais atuais que compõem o quadro do que *anda a dizer Lisboa*.⁷ No final, aponto algumas considerações que figuram como páginas continuamente inscritas e reescritas.

A Lisboa entre espaços: trilhas metodológicas

Mesmo levada pela necessidade incessante de caminhar exaustivamente por Lisboa, de observar de modo *voraz* paredes, muros, montras, postes de iluminação, monumentos, o alto de viadutos e edifícios, sabia do desafio que seria, em breve espaço de tempo, *compreender* as artes de rua em Lisboa e identificar seu trânsito e liames no ciberespaço. Como traçar rotas e limites quando se tem apenas onze meses para uma ampla e complexa empreitada etnográfica? Como fixar fronteiras tendo diante de si um objeto cujas principais características são as de descontinuidade e efemeridade? Como ressalta Hannerz (1997, 17), no que se refere a estudos que incluem fluxos, fronteiras e híbridos, talvez seja mais indicado

⁶ «Esse espaço de existência para entidades que não têm um lugar fixo, mas podem estar em inúmeros lugares, e mesmo cruzando os ares, ao mesmo tempo, é chamado ciberespaço» (Santaella 2007, 179).

⁷ Montei uma mostra de *slides* que resume um pouco do meu percurso nos primeiros meses de pesquisa etnográfica em Lisboa em 2015 em https://www.youtube.com/watch?v=2malRnfx_Q.

«entendê-los como um ziguezague ou uma linha pontilhada», sendo, algumas vezes, o limite visível ou não.⁸

Levando em conta tanto a exiguidade do tempo em Lisboa para a pesquisa como a complexidade do tema, decidi criar um *blog*-diário de campo denominado AntropologiZZZando.⁹ O próprio *blog* atuaria como uma rede conectada às redes dos artistas de rua pesquisados e como uma forma de partilha, em *tempo real*, das descobertas e dos encontros realizados no terreno, tornando-se, ele também, um ambiente etnográfico. No dia 11 de março de 2013, por meio do contacto de Sílvia Câmara,¹⁰ que coordena a Galeria de Arte Urbana (GAU), cheguei à pintura dos «rostos do muro azul»,¹¹ na Rua das Murtras, executada no Júlio de Matos, tendo já sido esse hospital um espaço emblemático na Europa no campo da psiquiatria. Os primeiros registros efetuados no *blog* evidenciam a quase *natural* correlação entre o espaço material da cidade e as vias digitais:

Não apenas obtive *e-mails*, perfis no Facebook, endereços de *sites*, como alguns, espontaneamente, me concederam o número de seus telemóveis, assim como a referência de alguns vidrões¹² pintados por eles anteriormente. E vi meu objeto de pesquisa tomar corpo sem que eu precisasse fazer as clássicas perguntas das entrevistas – Como você usa a internet para divulgar ou compartilhar seus *graffiti*, suas artes?¹³

⁸ José Alberto Simões, no seu livro *Entre A Rua e a Internet: Um Estudo Sobre o Hip-Hop Português*, também sinaliza a importância da internet: «O que levanta um primeiro paradoxo desencadeado pela utilização da tecnologia: por um lado, as redes digitais tornam possível a desterritorialização dos processos e das relações sociais, por outro lado, estas não só não podem ser separadas dos contextos sociais que as enformam, como, na grande maioria dos casos, têm por referência acontecimentos, assuntos e interesses ‘reais’. No sentido em que tanto *traduzem* essa realidade no seu interior, reproduzindo-a e produzindo-a de determinada forma, como também *se orientam para a realidade*, isto é, permitem organizar práticas que ocorrem *off-line*». (2010, 354).

⁹ <http://antropologizzzando.blogspot.com.br/>.

¹⁰ Para melhor percepção do processo de criação da GAU, ver texto de Sílvia Câmara intitulado *Arte Urbana como Performance: Entre o Corpo Sublimado e a Crítica Política*, em que ela conta o processo de remoção das inscrições deixadas em palimpsesto por artistas nacionais e internacionais do Bairro Alto em 2008, assumindo, em 2009, o Departamento de Património Cultural do Município de Lisboa a tutela daquele espaço.

¹¹ Essa seria a segunda pintura do muro, tendo sido a primeira organizada juntamente com pacientes do Hospital Júlio de Matos. Para essa exposição foram enviados para a GAU, em média, 40 propostas de pintura, tendo sido selecionados 12 artistas por um júri formado por um representante da Câmara, um do hospital e *writers* mais antigos de Lisboa.

¹² São recipientes de recolhimento de garrafas de vidro já utilizadas para a reciclagem.

¹³ G. Diógenes 2013. *Diário de Campo: Intervenção «Rostos» (07/03/2013) (Rua das Murtras)*. http://antropologizzzando.blogspot.com.br/2013/03/diario-de-campo-intervencoes-rostos_13.html.

Evoquei, também, os motes dados por algumas leituras. Ricardo Campos, no diálogo com José Simões¹⁴ e Feixa¹⁵ registrado no livro *Por que Pintamos a Cidade?* (2010, 38), assinala que «A internet é, a este respeito, um caso curioso para repensar o conceito de terreno, pois envolve a presença num espaço virtual, uma comunicação sem copresença física. É, todavia, sem sombra de dúvida, um dos territórios por excelência para novas expressões juvenis». E assim fui compreendendo que os lugares se multiplicam no ciberespaço a cada linha e traço que recobre de arte, de *graffiti*, de escritos, de *tags* a textura urbana.

Com a inserção das obras no ciberespaço, altera-se a relação unívoca entre espaço-tempo e se cria entre imagem e coisa-vista um lastro de desdobramento da visão. Muito bom pensar no esteio deixado por Rancière (2011, 15), no livro *O Destino das Imagens*, no que diz respeito às dissemelhanças que povoam as figurações da arte: «a imagem não é uma exclusividade do visível. Há visibilidade que não faz imagens, há imagens todas elas feitas de palavras».

A internet é o lócus, por excelência, que rompe o «imperativo formal da não-semelhança». E assim fui percebendo as aberturas do olhar e da percepção propiciadas pela arte urbana. A cada endereço, concedido pelos artistas, o *link* dos *sites* com as obras realizadas, de perfis do Facebook, de *blogs*, de *tumblrs*, dentre outros espaços na net, foi tornando-se mais nítido para mim o impacto das redes sociais na esfera da arte urbana contemporânea. Mas, paremos aqui, essa foi apenas uma centelha teórica provocada pelo «campo».

Após essa passagem na Rua das Murtas, tive contacto com o primeiro *writer* que me possibilitou estabelecer um foco mais apurado nas suas várias obras multiplicadas, principalmente na zona histórica de Lisboa. Tinta Crua¹⁶ passa a estabelecer visitas frequentes ao *blog*, tecendo de quando em vez esclarecimentos acerca das informações e registros ali efetuados, assim como possíveis reparos e correções.

Ao contrário das publicações de investigações realizadas em livros e revistas científicas, o *blog*-pesquisa de campo possibilita que o considerado narrador (em algumas abordagens denominado de informante)

¹⁴ R. Campos 2008. «De várias malhas se entretetece a rede global. Diferenciação cultural, sociedade em rede e Internet». In R. Carmo, D. Melo e R. Blanes (orgs.), *Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta-da-china, 127-145.

¹⁵ C. Feixa 2006. *De Jóvenes, Bandas y Tribos*. Barcelona: Ariel.

¹⁶ Isso foi acontecendo com todos os outros *writers* com os quais efetuei contacto na pesquisa e que tiveram publicações no *blog* relativas às suas obras.

possa participar, interferir, do ponto de vista da conectividade, no processo de construção do texto e assim descortinar diferentes elementos a serem vistos e refletidos.

Efetua-se uma etnografia atravessada por fluxos, como se ela mesma fosse uma rede de olhares difusos sobre um mesmo ponto. Ao invés de se seguir uma via da lógica ininterrupta do tempo, da sequência linear de lugares e etapas a serem cumpridas, o pesquisador desloca-se por meio das próprias alterações que a investigação promove.¹⁷

A pesquisa realizada entre espaços *materiais* e *digitais* põe em cena a reflexividade¹⁸ do pesquisador diante da narrativa dos atores e de suas descrições etnográficas. A leitura e a interpretação das imagens, assim como as falas destacadas de forma *pública* no *blog*, projetam de imediato um «jogo de espelhos» injetado pelo terreno entre pesquisador e narradores. A distância entre «material empírico» e «construção teórica» modula-se em diferentes lonjuras e posições. Concordo com Hine (2012, 4) ao afirmar que o aspeto da reflexividade – «refletir sobre como sabemos o que sabemos sobre uma situação – provavelmente seja a parte mais significativa da etnografia em ambientes digitais». Estar diante dos narradores no âmbito do ciberespaço constituiu uma espécie de pesquisa em atos, sendo ela escrita e *apagada* conforme a malha de conexões e participações no *terreno* do *blog*.

Outro aspeto de natureza metodológica deve ser sublinhado. O *blog* possibilitou acesso e trocas também com internautas, além da publicação de textos apreciativos sobre a própria ferramenta. Machado Pais,¹⁹ em uma publicação datada de 8 de abril de 2013, assinala:

Em boa verdade, quando usamos diários de campo, o que vem a público são passagens selecionadas que (criteriosamente!) fazemos saltar do bloco de notas para algum texto a publicar. O que se publica é o que se seleciona, e o que se seleciona é o que se pensa ser mais relevante (quase nunca se explicitando os critérios de seleção...). Enfim, perde-se esse riquíssimo acervo de informação constituído por encontros inusitados, pensamentos soltos e rebeldes, dúvidas e perplexidades, interrogações das quais se desprendem

¹⁷ G. Diógenes 2013, *O Minimalismo Intenso da Arte Urbana de Tinta Crua*. <http://antropologizzzando.blogspot.com.br/2013/03/o-minimalismo-intenso-da-arte-urbana-de.html>.

¹⁸ Para saber mais sobre o tema reflexividade, ver o texto de Machado Pais (2007) acerca de *Cotidiano e Reflexividade*.

¹⁹ G. Diógenes 2013, *O Inesperado e a Apetência de Busca: Intercessão de Machado Pais*. <http://antropologizzzando.blogspot.com.br/2013/04/o-inesperado-e-apetencia-de-busca.html>.

Figura 5.2 – Fotografia efetuada pela autora na Calçada da Glória em abril de 2013, autoria de Tinta Crua



múltiplas hipóteses de investigação que ora nos acompanham na caminhada de pesquisa, ora vão ficando pelo caminho. Neste sentido, a sua ideia do *blog* (Antropologizzando), constituindo uma inovadora proposta metodológica, tem também implicações pedagógicas. Sua metodologia mostra que a pesquisa é feita de encontros e desencontros, avanços e recuos; que um passo atrás pode significar dois em frente; que o impasse é frequentemente uma liminaridade originada por fugas ao que se pressupõe e que, na realidade, acabam por entreabrir portas a uma passagem (para novos conhecimentos) feita de descobertas (novos saberes).

A variedade incontornável dos encontros e desencontros efetuados no campo etnográfico, as passagens ali entreabertas, as imagens estampadas nas ruas de Lisboa e tantas vezes *eternizadas* no ciberespaço foram me fazendo perceber com mais nitidez o que comumente se identifica como elementos da cultura visual.²⁰ Havia nítidos indícios de reação, de parti-

²⁰ Tomando como cultura visual as palavras de Ricardo Campos: «A minha perspetiva relativamente à cultura visual é, consequentemente, a seguinte. Entendo-a como um sistema em que os modos de olhar e representar visualmente o que nos rodeia são, histórica e culturalmente, modelados. Deste modo, não abrange unicamente os processos de produção de artefactos visuais e de comunicação visual, mas, igualmente, a forma particular como as relações estabelecidas no âmbito do visível se processam. Quem olha o quê e de que modo, são indagações centrais para entender a cultura visual de um determinado período histórico ou recorte social» (2012, 23).

cipação e de expressão de uma Lisboa em ebulição nas *pistas* e *sinais* disseminados nas artes de rua.

Táticas e estratégias das linguagens da participação: o que *pinta* Lisboa?

Assim que coloquei os pés em Lisboa, pude perceber os sintomas da crise económica (e creio que se estende para além desse aspeto) que assola, também, quase toda a Europa. Cotidianamente, examinava os jornais locais, acompanhava as publicações nas redes sociais, comparecia às caminhadas e manifestações contra a «Troika»²¹ e percebia, nas paredes e nos muros, que, quanto mais contenção, mais precarização parecia se avolumar nas inscrições e intervenções das artes de rua. Observei, ao longo de 2013, que dizeres, desabafos, contestações multiplicavam-se, paulatinamente, nos cimentos, pedras, vidros e monumentos na forma de estêncis e *graffiti*.

O *graffito* urbano já havia marcado momentos significativos da Revolução dos Cravos em 1974, assumindo lugar de destaque no imaginário dos moradores dessa cidade. Um instigante artigo de autoria de José Machado Pais (2002, 14) sobre *Praxes, Graffitis, Hip-Hop* já se inicia com a seguinte indagação: «Enigma, Por que a revolução dos cravos teve lugar na última semana de abril e não uma semana antes ou depois?» Esclarece o autor que Otelo Saraiva de Carvalho, um dos principais estrategistas do movimento dos capitães de Abril, revela que sua ideia nesse intento foi a de fazer uma ação militar antecipada, por ter visto um *graffito* sobre o 1.º de Maio em Lisboa que dizia: *O Primeiro de Maio é Vermelho*. Há indícios de que os *graffiti* acabaram não apenas por enunciar a revolução, como por anteceder-lá.

O *graffito* em Lisboa significa bem mais que uma forma de expressão, de comunicação: também se projeta como um modo eloquente de participação. Provavelmente em contraposição a uma certa recusa dos conflitos mais aguerridos, de confrontos mais violentos, diante de crises que alteram de forma drástica o cotidiano de maior parte das famílias, os moradores de Lisboa vociferam temores, medos, revoltas e protestos em paredes, muros, vitrinas, postes de iluminação – onde houver suporte para que os sentimentos, ideias, ideologias ou meras indignações possam dimanar e ser compartilhados.

²¹ A Troika é formada por três instituições: a Comissão Europeia, o Banco Central Europeu (BCE) e o Fundo Monetário Internacional (FMI).

Figura 5.3 – Fotografia de *graffito* pintado no Muro das Amoreiras em 2013, tendo Nómen como um dos *writers* responsáveis pela obra



Uma das últimas publicações do filósofo José Gil, acerca de *Portugal Hoje: O Medo de Existir* (2012), inicia-se com uma frase de *graffiti* escrita na escadaria de Santa Catarina, no elevador da Bica: «Em Portugal nada acontece, não há drama, tudo é intriga e trama.» E, durante quase toda a obra, José Gil persiste na ideia de que Portugal é um país da não inscrição da manifestação possível do desejo. Talvez por caminhar e observar tão intensamente essa cena social na qualidade de *estrangeira*, no que tange às *inscrições* da arte urbana e dos *graffiti*, considero o que vejo um singular *acontecimento*, um modo *sui generis* de inscrição social, mesmo que, em algumas circunstâncias, como no *graffito ilegal*, ele ocorra às avessas.²² Os suportes físicos e materiais de Lisboa parecem atuar como uma dilatada e diversificada tela de manifestação e de participação na cidade e em defesa da cidade.

Logo no primeiro contacto mais direto e prolongado realizado com Tinta Crua, em março de 2013, ao indagá-lo sobre o cenário das artes de rua em Lisboa, o *writer* expõe:

Sim, sim, floresceu bastante mais. E principalmente a primeira manifestação que houve, que foi bastante grande. Não foi essa última que houve agora. Já existiam muitos, mas começaram a aumentar, e eu acho que as pessoas também sentem necessidade, até certos artistas de *graffiti*, de dar a sua

²² Sobre inserção social às avessas, ver Diógenes (1998). A autora indica ser a violência das gangues e galeras de rua em Fortaleza modos e tentativas de inserção social.

contribuição, como a caricatura do primeiro-ministro feita pelo Nómen. (Entrevista realizada pela autora).

E então, quase como um desabafo, Tinta Crua, na condição de recém-desempregado, faz referências à atual crise económica de Portugal. Tinta Crua menciona um mural pintado próximo das Amoreiras,²³ em Lisboa,²⁴ que retrata Angela Merkel (chanceler alemã) a segurar os fios de marionetes de Pedro Passos Coelho (primeiro-ministro de Portugal) e de Paulo Portas (ministro do Estado e dos Negócios Estrangeiros), estando os dois diante de um palco. No contacto com Nómen, um dos *writers* mais expressivos das últimas décadas, representante da *old school*, principalmente no que se refere à ocupação do muro das Amoreiras,²⁵ este explica como se deu o impacto do *graffiti* acima destacado:

[...] aquilo foi tudo feito num momento em que ela vinha a Portugal uns dias depois, portanto foi bem julgado, porque quando ela chegou aquilo já existia, já era capa de revista em outras coisas, e coincidiu bem ela chegar, ser legal ter a reunião com os dois ministros que eram os que estavam lá. Aquilo era quase, quase aquela história do cartum de jornal atual, só que, ao invés de ser uma coisinha desse tamanho, é uma larga escala, e de uma maneira que tem muito mais força que o jornal. Porque o jornal, o que acontece: você abre o jornal, lê e tchau, amanhã já se esquece, amanhã já se esqueceu, mas se continuar todo dia a olhar a coisa desenhada, todos dias que você passa, aquilo relembra, e relembra, e matuta, e tem mais força que no início... [Entrevista direta, realizada em novembro de 2013, em Lisboa].

²³ <http://j-myuniverse.blogspot.pt/2012/11/o-que-e-alemanha.html>.

²⁴ Ver a introdução do livro do Underdogs, *Graffiti, Arte Urbana e Street Art, Cultura Visual Contemporânea*, sobre a história do nascimento dos *graffiti* em Lisboa: «O nascimento do *graffiti* de expressão americana, de forma consistente, tem lugar em Carcavelos, um subúrbio à beira-mar, próximo da cidade de Lisboa. Entre os anos de 1988 e 1989, um *writer* de origem francesa, que escrevia Kazar, contagiava um pequeno grupo de entusiastas a começar a pintar. Há uma espécie de fenómeno explosivo que se propaga e acaba por chamar a atenção dos professores de artes da escola secundária local, que intercederam junto do conselho directivo para apoiar a atividade dos jovens artistas. Esta atitude visionária por parte da autoridade escolar veio permitir um clima de desenvolvimento artístico com a autorização para a pintura de paredes no interior da escola. Os jovens, que até então tinham começado a pintar paredes de forma fugidia no Bairro de São Miguel das Encostas, viram esta autorização como a oportunidade ideal para poder refinar a sua prática» (2019, 9).

²⁵ Situado na Avenida Conselheiro Fernando de Sousa, é um dos considerados *hall of fame*, congregando a ação de vários *graffiters* que ali atuam, mesmo se tratando de iniciativas de carácter ilegal. Ali se observa uma conquista de legitimidade. Essas primeiras ações surgem em Lisboa nos anos 1990.

Desse modo, um *graffito* do Muro das Amoreiras acaba atuando como um jornal com extensivo e repetido *cartoon* sobre a crise de Portugal e seus impasses políticos. A crise se estampa nas ruas de Lisboa, sem que nada precise ser dito. Os estêncis de Tinta Crua – e suas mil faces diversamente iguais²⁶ – também expõem um certo pesar:²⁷

Eu tento passar o que sinto. Penso que Portugal vai ficar pior, desejo estar enganado. E, com minhas coisas, tento falar isso. Posso dispor as minhas figuras sem escrever aquelas frases contra o sistema. Eu tento, com minhas figuras, com a expressão que as pessoas interpretam à sua maneira, não condicionar a leitura de ninguém. Mas todas essas crises, esse caos todo, sinto-me na obrigação de escrever, ser mais óbvio nas coisas que faço. Tento também, de vez em quando, fazer algo mais alegre, coisas mais abstratas. Outros sentimentos e ideias minhas camufladas nesses desenhos, que por vezes só eu as reconheço, funcionam também como desabafo para outros fantasmas que me assombram.

O «help me» cantado pelo pássaro aprisionado entre grades, exposto no autorretrato de Tinta Crua, ressoa nos escritos que pululam nas ruas de Lisboa mencionando «povo calado, paredes mudas», nas tantas casas abandonadas e emparedadas por conta da crise econômica com a indicação de que «aqui podia viver gente», nas alusões diversas à «Troika», nas ironias com ministros e autoridades governamentais esboçadas em *graffiti*, estêncis e murais. Todo esse complexo de *visualidades* só nos reafirmam aquilo tão bem destacado por Ricardo Campos (2014) – «A luta voltou ao muro» –, publicado recentemente na *Análise Social*:

As cidades portuguesas, principalmente os grandes centros urbanos, foram invadidas nas últimas décadas pelos *graffiti* de tradição norte-americana. Composto por *tags*, *throw-ups* e murais figurativos de grandes dimensões, esta é uma manifestação visual que faz hoje parte da nossa paisagem. A globalização deste formato de *graffiti* significa que, disperso pelo planeta, encontramos uma linguagem comum, com mecanismos de produção e avaliação estética idênticos. A hegemonia desta expressão mural não nos deve fazer esquecer aquela que é a manifestação mural mais marcante da nossa história recente: o mural pós-revolucionário. O período que se seguiu ao 25 de Abril de 1974 foi marcado por uma profusão de propaganda política que

²⁶ Como já dito, todas as pinturas e estêncis de Tinta Crua são diferentes versões dele mesmo.

²⁷ Diógenes, G. 2013. *Imagens e Sensações: Variações da Arte Urbana*. <http://antropologizzzando.blogspot.com.br/2013/03/imagens-e-sensacoes-variacoes-da-arte.html>.

recorria ao muro como principal suporte. [...] Porém, nos últimos anos parece ter despontado nas paredes uma nova vontade de comunicação política. A grave crise económica e social que eclodiu em função das fortes medidas de austeridade impostas pela coligação de governo PSD-CDS parece ter mobilizado os cidadãos para atuarem politicamente à margem dos mecanismos convencionais de expressão da vontade política. As grandes manifestações que se realizaram nos últimos anos, organizadas por associações e coletivos não partidários, são um bom exemplo disso. As paredes parecem, também elas, servir cada vez mais para expressar não apenas uma revolta difusa, mas para acicatar o poder político, satirizar a classe partidária e afrontar o *status quo*. Através de palavras, de *slogans*, de murais pintados a aerossol ou através da técnica do stencil, vários são os exemplos destas manifestações que pude recolher nas ruas de Lisboa. As imagens fotográficas que aqui se reproduzem visam, precisamente, retratar esta dinâmica de manifestação popular.

As revoltas difusas «para acicatar o poder político, satirizar a classe partidária e afrontar o *status quo*», tão bem percebidas por Ricardo Campos, acabam por expressar a força do *acontecer* não identificado, inicialmente, por José Gil. Mesmo avaliando ser o espaço público o que tem o poder de transformar, de multiplicar uma infinidade de forças, sendo ele o que põe à prova e revela (2012, 27), o autor ainda assim considera que «o 25 de Abril não libertou os corpos, senão formalmente, como não alargou o horizonte dos espíritos, senão teoricamente» (2012, 58). Cada cidade conduz seus modos de dizer de si, opera seus códigos de agir, conduz de forma singular seus corpos e seus atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos que constituem um discurso social (Geertz 1989, 36) e político. Provavelmente, os ventos do 25 de Abril em Portugal estão reanimando vestígios, através das artes de rua de um povo que não mais quer «permanecer mudo», que brada e dissemina centelhas de resistência nas suas históricas paredes. Resta saber de que modo auscultá-las. E isso depende do *espírito* e dos *horizontes* que dinamizam o corpo dos passantes e dos observadores.

Algumas palavras conclusivas: ou a voz das *imagens pensantes*

Este pequeno texto teve como principal objetivo destacar o carácter eloquente das artes urbanas e as estratégias ativadas com a finalidade de exercer uma dúplice e contígua observação: percorrer espaços das artes de rua em Lisboa e alguns desses rastros nas redes digitais. Pode-se perceber que contextos das artes de rua e dos modos de contestação política,

cada vez mais, inserem-se na paisagem das novas tecnologias e no âmbito das esferas múltiplas das visualidades (Campos 2012) urbanas, *materiais e imateriais*.

Sílvia Câmara (2014, 160), pesquisadora portuguesa e coordenadora da GAU, aponta que a produção muralística no período pós-revolução de 1974, ao trazer para as ruas os protestos de um povo amordaçado, reanima nos dias de crise financeira os murais nos quais subjaz uma crítica política.

Se partirmos do pressuposto de que «a imagem é pensante», palmilhando as discussões efetuadas por Samain com Bateson (2012, 31), que as ideias que se encontram estampadas nas ruas em forma de imagens «não são somente ideias que se encontram na minha cabeça, mas as ideias que se entrecruzam» tomando formas diversas, os *graffiti*, os estêncis, os escritos nas paredes *dizem* o que Portugal *pensa*. Desse modo, reitera Samain, a imagem é uma «eclosão de significações» (2012, 34), sendo as paredes suportes e lugares de incitação de manifestações.

Lisboa grita e grita, assim escuto – mesmo que uma imagem, como a de Tinta Crua na figura 5.2, apareça entre grades, estando ele ao centro, cabisbaixo, ou tendo cravado em seu peito, em pleno coração de Lisboa, o Chiado, uma lâmina silenciosa que o faz sangrar. O tempo das imagens nas ruas é o tempo das próprias ruas, das suas chuvas, dos seus movimentos de arquitetar e restaurar, de seus cataclismos políticos, de seus abandonos e desamores, das suas tolerâncias e intolerâncias às vozes e formas que surgem das sombras. Como diz um outro *writer* português, Dalaiama Street Art, «em cada parede jazem camadas e camadas de memória, por cima de um efêmero, habita um outro efêmero». Cabe a nós, antropólogos urbanos, potencializar a escuta e o olhar para que possamos alcançar o conjecturado inaudível que se despeja e se encobre nas paisagens e nos corpos da cidade.

Referências bibliográficas

- Barthes, R. 1987. *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Edições 70.
- Câmara, S. 2014. «Da arte urbana como performance: entre o corpo sublimado e a crítica política». In *Chiado da Dramaturgia e da Performance: Arte na Esfera Pública*, org. J. Quaresma. Lisboa-Paris-Marselha: CIEBA-FBAUL/LESA.
- Campos, R. 2008. «De várias malhas se entretetece a rede global: diferenciação cultural, sociedade em rede e internet». In *Globalização no Divã*, orgs. R. Carmo, D. Melo, e R. Blanes. Lisboa: Tinta-da-China, 127-145.
- Campos, R. 2010. *Por que Pintamos a Cidade? Uma Abordagem Etnográfica do Graffiti*. Lisboa: Fim de Século.

- Campos, R. 2012. «A cultura visual e o olhar antropológico». *Visualidades*, 10 (1), 17-37.
- Campos, R. 2014. «A luta voltou ao muro: ensaio visual». *Análise Social*, XLIX (212).
- Canevacci, M. 1997. *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo: Studio Nobel.
- Diógenes, G. 1998. *Cartografias da Cultura e da Violência: Gangues, Galeras e o Movimento Hip-Hop*. São Paulo: Annablume.
- Diógenes, G. 2013. «Signos urbanos juvenis: rotas da pichação no ciberespaço». *Revista Cadernos de Campo*, 22 (22), <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/issue/view/4181>.
- Diógenes, G. 2013. *Diário de Campo: Intervenção «Rostos» (07/03/2013) (Rua das Murtas)*. http://antropologizzando.blogspot.com.br/2013/03/diario-de-campo-intervencao-rostos_13.html.
- Diógenes, G. 2013. *O Minimalismo Intenso da Arte Urbana de Tinta Crua*. <http://antropologizzando.blogspot.com.br/2013/03/o-minimalismo-intenso-da-arte-urbana-de.html>.
- Diógenes, G. 2013. *O Inesperado e a Apetência de Busca: Intercessão de Machado Pais*. <http://antropologizzando.blogspot.com.br/2013/04/o-inesperado-e-apetencia-de-busca.html>.
- Diógenes, G. 2013. *Imagens e Sensações: Variações da Arte Urbana*. <http://antropologizzando.blogspot.com.br/2013/03/imagens-e-sensacoes-variacoes-da-arte.html>.
- Feixa, C. 2006. *De Jóvenes, Bandas y Tribos*. Barcelona: Ariel.
- Geertz, C. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Gil, J. 2012. *Portugal Hoje: o Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Ginzburg, C. 1990. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Hannerz, U. 1997. «Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional». *Mana*, 3 (1), 7-39.
- Hine, C. 2012. «Etnografia segundo Christine Hine: abordagem naturalista para ambientes digitais». *Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação (Compós)*, 15 (3). <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/856/638>.
- Pais, José Machado. 2002. «Praxes, graffiti, hip-hop». In *Movimientos Juveniles en la Península. Graffiti, Griofas, Okupas*, eds. C. Feixa, C. Costa, e J. Pallarés, Barcelona: Ariel Social.
- Pais, J. M. 2007. *Cotidiano e Reflexividade*. <http://www.Scielo.br/pdf/es/v28n98/a03v2898.pdf>.
- Rancière, J. 2011. *O Destino das Imagens*. Lisboa: Orfeu Negro.
- Samain, E. 2012. *Como Pensam as Imagens*. São Paulo: Unicamp.
- Santaella, L. 2007. *Linguagens Líquidas na Era da Mobilidade*. São Paulo: Paulus.
- Simões, J. A. 2010. *Entre a Internet e a Rua: Um Estudo sobre o Hip-Hop Português*. Lisboa: ICS.
- Underdogs. 2010. *Graffiti, Arte Urbana e Street Art, Cultura Visual Contemporânea*. Lisboa: Vera Cortês Agência de Arte. <http://www.veracortes.com/userfiles/exhibitions/underdogswb.pdf>.

Capítulo 6

Bairros emblemáticos e espaço patrimonial urbano

As cidades evocam um sentido de totalidade. O próprio modo como são conformadas, segundo critérios de território, população e legislação, aponta uma visão de conjunto. Os bairros, na mesma perspectiva, são constituídos legalmente como partes integrantes dessa totalidade, ou «pedaços» que se agregam de forma mais ou menos orgânica ao conjunto da cidade. Há, no entanto, bairros que são configurados como emblema iconográfica de cidades, sendo reconhecidos como expressão da própria história do aglomerado urbano do qual fazem parte. O objetivo desta apresentação é pensar nos bairros enquanto representação emblemática do espaço urbano, verificando a presença de imaginários e práticas de intervenção presentes nas políticas de património e nos registros do turismo.

Uma reflexão sobre os bairros como espécies de metonímia da cidade parece sociologicamente relevante por várias razões. Seja pelo facto de abrigarem modos de patrimonialização associados a monumentos e usos culturais «históricos» do espaço, ou por mobilizarem e reatualizarem representações mais ou menos incorporadas por moradores, abrigo reflexões sobre o passado e o presente de cidades.

Os bairros como campo de pesquisa oferecem amplas possibilidades de olhar, remetendo ao contexto de práticas cotidianas, processos citadinos e investimentos patrimoniais. Pensar sobre as dinâmicas estruturais mais abrangentes, mediante o que poderia ser designado de «sociologia dos bairros», em vínculo com espaços microssociais, tem sido uma referência importante de análise em muitos textos de sociologia urbana (Costa 1999; Certeau 1994; Authier 2003). O bairro, como lugar significativo de práticas sociais, permitiria ultrapassar a lógica linear de certas generalizações, atentando para situações mais densas e contraditórias vivenciadas no cotidiano da cidade.

Nessa perspectiva, bairros como Alfama em Lisboa, Praia de Iracema e Centro em Fortaleza são emblemáticos por instituírem uma espécie de metonímia da cidade. Associados a práticas de turismo, os referidos bairros incorporam investimentos governamentais, assim como representações sobre o passado das cidades e percepções sobre o futuro. As propostas chamadas de «requalificação», observadas em determinados bairros de Fortaleza como o Centro, a Praia de Iracema e Alfama, em Lisboa, conectadas a sentidos de memória e património, serão objeto de reflexão desta exposição.

A investigação que deu subsídio ao presente texto tomou como referência observações feitas nos locais pesquisados, entrevistas, notícias de jornais, catálogos e guias turísticos, incluindo enquête feita especificamente no bairro Alfama. Foi também registrada na pesquisa a existência de rituais como visitas de turistas e moradores afirmadores da importância do bairro enquanto espaço de significação histórica.

As observações sobre o cotidiano de Alfama foram realizadas principalmente no período de agosto de 2007 a março de 2008, incluindo entrevistas feitas com lideranças e ex-presidentes de juntas de freguesia, com antigos moradores e enquête aplicada a residentes de várias faixas etárias. Guias e roteiros turísticos impressos e operadores de agência que incluíam em seu percurso uma «visita a Alfama», forneceram subsídios interessantes para a compreensão de representações simbólicas baseadas na apresentação do bairro como expressão da história de Lisboa.

A investigação realizada no Centro e Praia de Iracema em Fortaleza incorporou entrevistas, notícias de jornais e observações das transformações dos bairros em momentos emblemáticos. Foram entrevistados arquitetos, presidentes de associações de moradores e representantes de funções públicas associadas ao património.

O Bairro Centro em Fortaleza

Os centros das metrópoles são parecidos na tentativa de guardarem em si a história da cidade, evocando uma busca de manutenção de monumentos e espaços que se transformam. Aquilo que designamos como centro, antes de materializar-se em um lugar físico, constitui um espaço imaginado e passível de muitos discursos e idealizações. Confundindo-se com a ideia de espaço público, o sentido de «esvaziamento do centro» se robustece na crítica à «invasão» dessa localidade por vendedores ambulantes e outras formas de ocupação da área, consideradas diferenciadas de outros momentos de auge atribuídos ao passado.

O centro de Fortaleza não foge a essa regra, trazendo, no entanto, a peculiaridade de transformações que suscitam discursos de preservação em contraponto às denúncias de «degradação» e perda de funções tradicionais de equipamentos e sítios históricos. A intervenção sobre espaços situados no centro da cidade, a reforma dos antigos prédios e a construção de áreas de lazer, ao lado de outras mudanças no contexto urbano, nomeadas de «requalificação», respondem a um processo que poderia ser designado como *gentrificação* presente em grande parte das metrópoles contemporâneas.

Debates acadêmicos e jornalísticos efetivam-se com intensidade a esse respeito e, longe da instituição de um consenso, as polêmicas recorrem a experiências vigentes em vários contextos urbanos nos quais entram em jogo possibilidades de garantia de inclusão social, investimentos privados e múltiplas formas de ativação desse espaço considerado representativo da memória cidadina.

Reflexões sobre os sentidos de património histórico em Fortaleza foram recuperadas à luz dos debates e propostas de «requalificação» envolvendo profissionais do urbanismo e gestores públicos. A ideia de que Fortaleza teria património histórico rico, mas desvalorizado, fundamentou-se na existência de locais como prédios, praças, museus e colégios que testemunhavam críticas sobre a «falta de consciência histórica da cidade».

Uma das propostas que vêm sendo discutidas em vários dos projetos concebidos para a «revitalização» do Centro de Fortaleza é a recuperação de moradias para as famílias de classe média. A criação de corredores criando passagens entre pontos importantes visa a valorização de equipamentos públicos, tais como a reforma do «Parque da Cidade» e sua ligação com a praça José de Alencar que abriga o teatro mais emblemático e histórico da cidade.

A ideia de «requalificação» prima pela valorização simbólica de áreas e equipamentos, instituindo narrativas que visam reforçar a função histórica de locais considerados representativos da cidade. Supõe, por outro lado, também novos investimentos imobiliários, tendo em vista atrair a presença da classe média. A cultura e o lazer nesse sentido atuam como suportes fundamentais de mudança e preservação. A valorização de um público indefinido, o que aflui à cidade em momentos episódicos (os turistas), passa também a contar na lógica das tentativas de intervenção, aproximando-se da concepção de um urbanismo destinado a uma população flutuante.

O centro de Fortaleza viveu diferentes momentos de intervenção. A reforma da praça do Ferreira considerada a área mais significativa do

bairro, ocorrida em 1991, baseava-se na tentativa de manter a «história do local» sem abdicar dos novos usos. O projeto arquitetônico levou em consideração a reforma de monumentos e prédios, valorizando espaços alternativos de sociabilidade.

A remodelação do Centro de Fortaleza supunha também a recuperação do Parque da Cidade, a estruturação do Forte Nossa Senhora de Assunção e a transformação do cine São Luís em centro de negócios. A implementação de um metrô, Metrofor, a restauração de fachadas e a remoção da feira da Igreja da Sé constituem formas mais concretas de atuação que vêm sendo objeto de políticas urbanas baseadas na perspectiva de preservação do local com readaptação de novas funções. As intervenções e discussões sobre o Centro fizeram emergir atores e instituições – os «amigos do Centro» e a Secretaria Extraordinária do Centro que sugeriram: embelezamento, transportes, habitação e exploração turística.

As tentativas de valorização histórica do Centro supõem também eventos associados ao lazer que acontecem nos últimos anos. O Pré-Carnaval, animado por bandas que ocupam o bairro, as quadrilhas à época de São João e outros acontecimentos típicos funcionam como espécies de «invenção das tradições», no sentido emprestado por Hobsbawm (1984), contando com incentivos governamentais e a presença episódica mais significativa da classe média.

Outros eventos passam a assumir evidência: os passeios turísticos pelas ruas do Centro, os casamentos, as feijoadas animadas por músicas e tudo o que significa impedir que a cidade «se deteriore e perca sua identidade e visão da história». É notório no entanto observar que os eventos e as festividades têm um envolvimento restrito de frequentadores cotidianos, o que põe em questão a própria noção de sustentabilidade.

Concomitante à busca da denominada *revitalização* do Centro, a intervenção na zona litorânea da Praia de Iracema teve por objetivo representar a pretensão já histórica de ligação entre cidade e mar, associando atividades de cultura, consumo e lazer. É importante enfatizar o facto de que enquanto o centro de Fortaleza aposta em uma revitalização voltada para atração de uso pela classe média, o bairro Praia de Iracema aponta para uma estratégia mais voltada para o turismo.

Praia de Iracema: tensão entre o futuro e os arquivos do passado

Desde a década de 1990, o bairro Praia de Iracema tornou-se palco de intervenções urbanas governamentais que envolviam investimentos as-

sociados ao capital privado e poderes públicos, voltados para o incremento de «tradições históricas e culturais». A antiga zona de lazer e moradia passou a ser um espaço reconstruído, ou um lugar, na versão de Augé (1994), a partir do qual era possível apresentar e narrar Fortaleza, tornando-se um cartão-postal da cidade.

Discursos embaixadores de políticas de turismo apresentavam o bairro Praia de Iracema como um dos lugares propícios à implementação de reformas urbanas, devido à sua localização geográfica¹ e sua história permeada de representações simbólicas. A imagem de um bairro boémio, frequentado outrora por intelectuais e artistas, emprestou ao local uma condição de vanguarda que passou a interferir tanto no imaginário da população como nas políticas urbanas voltadas para aquela área. Parte significativa das representações estiveram portanto ancoradas em usos e apropriações espaciais que classificavam a Praia de Iracema como um lugar de lazer baseado sobretudo em atividades culturais.

A construção do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em 1999, constituiu uma espécie de coroamento dessa forma de percepção do bairro, que reforçou a instituição de um espaço turístico baseado no binómio lazer e cultura (Gondim 2001; Bezerra 2009). Trata-se de uma estratégia mais ampla extensiva à cidade que previa também a recuperação de museus, a reforma de monumentos históricos e edificações, incluindo restaurações que integraram as políticas de património estadual e municipal no último decénio.

O projeto urbano associava remodelações que incluíam espaços de lazer e oferta de serviços, apropriando-se da fachada de antigos armazéns. Metaforizava a ideia de textos deslocados de sua origem e reconfigurados de acordo com os novos usos que materializavam as conexões espaciais e temporais típicas da pós-modernidade.

Seguindo esse modelo de intervenção urbana, as apropriações espaciais de cunho privado na Praia de Iracema foram voltadas ao consumo sob a forma de práticas de lazer, como bares, restaurantes, exposições culturais e discotecas ensejando a convivência entre moradores e visitantes. É possível, nesse sentido, falar de usos sem omitir as «lutas simbólicas» (Bourdieu 1989) dotadas de diferentes conflitos a respeito das apropriações espaciais. Moradores e comerciantes, além de frequentadores ocasionais, exprimiam um conflito entre usos e conceções de espaço.

¹ O bairro Praia de Iracema está situado entre as ruas João Cordeiro, Monsenhor Tabosa, Almirante Jaceguai, Almirante Tamandaré e a avenida Beira-Mar. Localizado junto ao mar, esse bairro é um dos menores da cidade de Fortaleza.

A título de exemplo é importante informar que após as intervenções urbanas por parte do poder público, transformando a Praia de Iracema num lugar atrativo para residentes e turistas, os moradores do bairro foram obrigados a mudar as suas práticas quotidianas, facto que foi alvo de protestos. Além dos movimentos sociais e das denúncias nos meios de comunicação de massa sobre a presença de turismo sexual, os moradores da Praia de Iracema investiram em defesa de seu espaço por meio de processos judiciais contra alguns proprietários de bares e casas de *shows*.

As ocorrências vigentes na Praia de Iracema em Fortaleza apontam para a complexidade dos sentidos de «revitalização» e «requalificação» que integraram o vocabulário de gestores. Intervenções voltadas ao futuro indicam, mais recentemente, tentativas de emprestar ao bairro um turismo de massa baseado em grandes investimentos. A construção em andamento de um grande aquário, que tem por objetivo atrair um público amplo de visitantes, exprime essa forma de associar elementos de uma tradição local com outros modelos retirados de metrópoles contemporâneas.

Alfama – os arquivos do passado de Lisboa

«Foi em Alfama que Lisboa começou», informa-nos o guia José Manuel, que lidera um ritual de apresentação de Lisboa feita no âmbito do programa *Lisbon Walks*, em passeio denominado «Cidade Antiga».

Alfama é tanto um ponto de chegada como um ponto de partida da população [João Constantino, ex-presidente da freguesia de Santo Estevão, entrevista concedida à autora, em 2-3-2008].

Se determinados bairros podem ser percebidos como lugares paradigmáticos funcionando como metonímias imprescindíveis à apresentação de cidades, certamente Alfama figura como um deles. Nessa condição, o bairro é considerado histórico, típico e representativo de uma totalidade urbana, sendo por isso um espaço por meio do qual se torna possível «ler» e compreender as origens de Lisboa.

Alfama é conhecida por demarcar, em suas edificações, momentos diferenciados de construção e resistência da capital portuguesa a invasões que antecederam ao próprio momento de fundação da cidade,² a exemplo da expulsão dos judeus da zona alta, desde o século XII.

² Alfama é considerada a zona mais antiga de Lisboa, sendo no século VII que os árabes se apoderaram do nativo Ponto Romano.

Um processo permanente de «redescoberta» da história do bairro e da cidade de Lisboa pode ser percebido nas escavações lá realizadas, ocasionadas por reformas ou reabilitações recentes nas quais são evidenciadas, em restos de paredes e fundações, as marcas do passado. A praça do chariz, por exemplo, foi recentemente objeto de estudos históricos e geológicos, visando interpretar os vestígios arquitetónicos da antiga cerca que demarcava o espaço de entrada no bairro, identificada por conta de reformas realizadas no local.

Alfama é também, ao lado de outros espaços urbanos lisboenses, uma das expressões mais emblemáticas da «sociedade de bairro», apontando a diversidade cultural de Lisboa, com suas «identidades» variadas, dotadas de dinâmicas sociais específicas (Costa, 1999).³

Nas representações sociais mais correntes, incluindo as imagens difundidas pelos meios de comunicação de massa, o bairro também é mencionado por empreendimentos turísticos que o promovem como reduto de interações comunitárias e criatividade cultural associadas ao fado e às festas dos Santos Populares. A ideia de que Alfama precisa ser preservada, pois guarda em seu âmago relações genuínas de sociabilidade e sentimentos populares típicos de uma Lisboa provinciana, ao mesmo tempo em que conserva emblemas arquitetónicos da cultura moura, ensejou narrativas construídas por diversos interlocutores, muitas das quais já incorporadas pelos próprios moradores.

O livro de Araújo (1992), que integra a coleção «Peregrinações em Lisboa», constitui um exemplo interessante de registro da memória representativo de evocações ao carácter emblemático de localidades.

O livro teve sua estreia em 1940, e foi reeditado em 1993 na série «Conhecer Lisboa», que se propunha recuperar escritos sobre a cidade enfocando o papel de olisopógrafos. O autor realizou reportagens e conferências sobre a necessidade de preservação do património, contribuindo para intervenções urbanísticas e planos de saneamento na área. A obra evoca o tempo das deambulações em oposição ao mundo moderno.

Na perspectiva de valorização de recantos e bairros significativos de Lisboa, um dos volumes da série «Conhecer Lisboa» reporta-se a Alfama, «fora e dentro das suas muralhas antigas» com descrição que na visão do autor aproxima-se mais de uma crónica do que de um roteiro. A apresentação

³ Uma das questões abordadas pelo autor refere-se ao excesso de visibilidade de Alfama. São vários os registros voltados para representações simbólicas do bairro provenientes do universo académico (geógrafos, historiadores, arquitetos, etnógrafos) e de guias urbanos, mapas, roteiros, cartazes e postais. Sobre as representações simbólicas do bairro ver também Cordeiro (2003).

do bairro tem uma sequência que inclui a passagem por todos os recantos mais convencionais, nos quais são observados arcos, igrejas, torres e portas acompanhados de descrições, feitas a um pretense visitante mencionado em várias passagens do livro. A narrativa sobre Alfama prima pelo reforço à história, entendida por meio de factos que despertam curiosidades, elementos pitorescos e detalhes arquitetónicos, em oposição à «convencional beleza das avenidas». A descrição do local aparece como contraponto ou resistência a grandes avenidas que caracterizam a cidade em transformação. O bairro é apresentado também como um modo cotidiano de viver o espaço, conforme as palavras do autor: «Alfama não é apenas o excêntrico que atrai turistas vindos das soberbas metrópoles, ou os naturais, descidos, por desfastio, das alamedas do asfalto. Ela é um livro aberto, de estampas fortes ou delicadas, a um tempo deleitoso e revelador» (Araújo 1992, 8).

O tempo histórico apresentado na narrativa não segue uma sequência linear. Inclui o momento em que «Alfama era dos mouros», em 1147 e séculos posteriores que foram dando ao bairro sua marca da heterogeneidade. O terramoto é um dos elementos demarcadores da temporalidade em Alfama: o tempo da destruição e o da reconstrução. Há, portanto, na descrição de edificações inúmeras referências ao antes e ao depois da tragédia. Percebem-se, na cronologia das apresentações, alusões ao «tempo da conquista» e suas repercussões sobre a arquitetura e o traçado das ruas. A exposição dos equipamentos urbanos revela também os vários proprietários discriminados nominalmente, assim como as funções que as edificações vão adquirindo ao longo do tempo, sendo incluídas as intervenções da Câmara Municipal.

A narrativa de Alfama situa-se no contexto de apresentação de uma «história urbana» especial, circunstanciada na experiência de visitantes que, de algum modo, se insurgem contra a grandiosidade dos espaços imposta pelo traçado planejado das metrópoles. Aproxima-se a narrativa de Norberto Araújo de algumas estratégias de visita turística hoje vigentes em Lisboa, que valorizam o insólito e o pitoresco como elementos que suscitam curiosidade pública. A título de exemplo, pode constatar a presença de uma edição do livro de Norberto Araújo na estante da agência de turismo Lisbon Walker, situada em Alfama.

A narrativa articula também o monumental, o sagrado e o pitoresco existentes em Lisboa. Enfim, a narrativa de Norberto Araújo aponta Alfama como bairro histórico e conjunto patrimonial, havendo reforçado intervenções turísticas.

A investigação efetivada no bairro durante a pesquisa apontou transformações nos usos dos espaços, realçando a construção mais evidente

da imagem turística indutora da opinião, entre os moradores mais antigos, de que «o bairro já não era o mesmo». A afirmação fundamentava-se no barulho, na presença mais evidente de moradores jovens, nas reformas de moradia e em tudo o que fazia emergir elementos de comparação entre passado e presente.

As opiniões de moradores sobre a presença de visitantes comportaram na enquete classificações e diferenciações entre aqueles «que não deixavam nada em troca» e os que «ajudavam a dinamizar o local». De todo o modo, a forte incidência cotidiana de turistas era algo assimilado com relativa naturalidade pelos moradores, muitos dos quais orgulhosos do prestígio que essa presença conferia à localidade.

Não obstante as queixas comuns referentes ao barulho, à frequência mais evidente de jovens e à insegurança existe, segundo informações da enquete, um nível de satisfação com o bairro. Muitos moradores associam a boa imagem do bairro pelo número de visitas a emprestar ao local credibilidade e eventual reforço às demandas de melhoria junto à Câmara Municipal. A amizade com os vizinhos foi também uma das razões alegadas para justificar o nível de satisfação com o local de moradia, contribuindo para redes de ajuda mútua e sociabilidades baseadas no fortalecimento de relações primárias.

A participação dos moradores nas festividades de Santo António, ocorrida durante o mês de junho, revelou-se bastante forte, efetivando-se de várias maneiras entre os interrogados. Na confecção de arranjos, no consumo especial de alimentos típicos à época, associados a pequenos comércios temporários de alimentação e nas atividades noturnas em festas e danças nas barracas. Na realidade, os moradores instituíam uma temporalidade de atividades desempenhadas durante os festejos de Santo António exercidas nas escolas infantis, nos arranjos e nas disposições espaciais do bairro.

A concorrência anual entre bairros pela representação de Lisboa incentivada pela Câmara, juntas de freguesia e sociedades de bairro vem tornando singular o momento das marchas populares, hoje parte do cartão de visita da cidade criando sentidos de unidade e pertença.

Antes da reconstrução física o bairro foi considerado merecedor de um tipo de intervenção urbanística visando a requalificação, sendo constituído um gabinete local que encaminhou a questão. A proposta de intervenção oriunda de movimento que preparou o documento⁴ explicitou

⁴ «Alfama: morte ou recuperação?», Associação dos Arquitectos Portugueses, secção Regional do Sul. *Jornal Arquitectos*, 3 (33-34): 9.

a presença significativa dos meios de comunicação, envolvendo profissionais das áreas humanas e arquitetos interessados no destino do bairro, contando também com apoio da Câmara Municipal.

A reflexão sobre a defesa patrimonial de Alfama é um facto que se produziu por diferentes processos sociais. Desde 1980, havia um movimento de reabilitação do bairro, caracterizado inicialmente pela recuperação de antigas moradias ameaçadas de desmoronamento. A partir de 1990, o bairro conheceu um processo de dinamização cultural permeado de investimentos variados, transformando as marchas populares em um dos elementos importantes de afirmação da identidade, em disputa com outras pela representação da cidade de Lisboa. O bairro hoje apresenta mudanças no perfil dos moradores. As reformas de casas ameaçadas de desabamento, ou criação de casas de banho, a transformação de residências em pontos de comércio e locais para aluguer somam-se a um processo de *gentrificação* cujos efeitos podem ser observados pela presença de jovens estudantes⁵ e novos moradores atraídos pelo estilo típico ou alternativo de morar em Lisboa.

Centro, Praia de Iracema e Alfama: os bairros e seus apelos emblemáticos

Um bairro torna-se ícone da cidade na medida em que nele se concentram símbolos reveladores de uma história urbana. As apresentações feitas para o turismo, os materiais impressos e as representações sobre o local aparecem como elementos indicadores de uma totalidade.

Mostrar a cidade a outros e contar a sua história em passado e presente compõem uma lógica de apresentação que se agrega a múltiplas representações instituídas. É nesse sentido que se destaca uma espécie de «identidade múltipla da cidade». Conflitos entre zonas de pertença ou conflitos em torno da dimensão emblemática de espaços.

A Praia de Iracema e seus espaços adjacentes constituem uma expressão híbrida de mistura de temporalidades, vivências e formas de investimento. A tradição recuperada é inventada na tensão entre a cidade a ser apresentada e aquela a ser vivida: os múltiplos usos, os conflitos e os sentidos atribuídos ao património e à sociabilidade.

⁵ Registra-se também que Alfama até ao século XVI foi também residência de jovens universitários. Ver Costa (1999).

Processos urbanos recentes designados por *requalificação* e *deterioração* expressam a redefinição das políticas de preservação do património em confronto ou consonância com as práticas de múltiplos atores sociais: moradores, comerciantes, políticos e frequentadores. *Deterioração* e *requalificação* são palavras que anunciam a disputa simbólica entre definições e usos do espaço na cidade.

Pensar o centro como património evoca o sentido de passado e conservação. Supõe a urgência de cuidar de algo que precisa ser preservado e está em vias de extinção. Vários exemplos enquadram-se nesse risco: a eventual destruição de imóveis, a presença de atividades e usuários considerados indesejáveis, a transferência de estabelecimentos importantes de comércio para outras localidades, etc. Todas essas ações são percebidas como sintomas de «desvitalização» e ameaça ao património público. Sabe-se, no entanto, que bens materiais, ao longo do tempo, são passíveis de novos usos e é justamente a transformação de funções e as formas de ocupação que instigam o discurso da preservação. Nessa perspectiva é importante lembrar Lefebvre (2000) em sua reflexão sobre a cidade como «produto» transformado em mercadoria em oposição às relações associadas ao consumo e ao direito.

Parte significativa dos argumentos de profissionais do espaço urbano, assim como gestores públicos, baseia-se na existência de um potencial económico, cultural e comercial «pouco aproveitado» no centro de cidades, deixando por isso o espaço suscetível à deterioração e ao esvaziamento. Caminhando nessa direção, políticas de intervenção urbana vigentes na sociedade contemporânea elegem o centro de cidades como *locus* privilegiado de investimentos, sendo ele considerado representativo da memória e dos sentidos de totalidade perdidos por conta de processos de mudança.

De facto, desde o momento em que as cidades tornaram-se policêntricas, com redistribuição de funções comerciais e administrativas, acompanhadas de afastamento das classes mais favorecidas para zonas mais distantes, o antigo centro perdeu credibilidade e passou a abrigar formas de ocupação consideradas problemáticas. Projetos e intervenções voltadas para conter o «esvaziamento» ou regular formas indesejadas de ocupação passam a integrar a agenda de políticos e gestores.

O centro da cidade é também visto como lugar no qual se desenvolvem as funções básicas de negociação e troca entre os moradores. É a construção de outros polos de aglutinação de atividades que contribui para a difusão da ideia de «vazios», fazendo emergir a seguinte questão: São os centros vazios ou ocupados de forma considerada indesejável?

Confundindo-se com um sentido de espaço público, o centro das cidades também torna latente o conflito de classes ou a contradição entre funções e modos de usar o ambiente. Baseado no sentido de esvaziamento do centro, na crítica à «invasão» dessa localidade por vendedores ambulantes e nas outras formas de ocupação desse espaço que as tentativas de intervenção, assim como os debates académicos e jornalísticos passam a se efetivar com intensidade. Camelôs, prostitutas e consumidores de drogas corporificam presenças «indesejáveis» consideradas símbolos da degradação.

O sentido de «requalificação», presente na maioria das intervenções urbanas, prima pela valorização simbólica de espaços, instituindo propostas de recuperação histórica de locais considerados representativos da cidade. Supõe também novos investimentos imobiliários, tendo em vista atrair a presença da classe média, instituindo a cultura e o lazer como suportes fundamentais de mudança e preservação. A valorização de um público indefinido, o que aflui à cidade em momentos episódicos (os turistas) passa também a contar na lógica das tentativas de intervenção, aproximando-se de um urbanismo destinado a uma população flutuante. «Produtos culturais, fabricados, empacotados e distribuídos para serem consumidos», tal como pensou Choay (2001, 211), referindo-se aos caminhos enfrentados pelas políticas de património.

A manutenção e a reativação de centros históricos trazem consigo uma disputa entre diferentes formas de valorização de capital simbólico, posto em sintonia ou em conflito com o capital económico. Assegurar a manutenção de moradores, reforçar a presença de classes mais abastadas, de modo a definir um padrão de consumo, ou investir sobre o incremento do turismo constituem desafios permanentes. A natureza dos investimentos associados a modos diferenciados de consumo também interfere na distribuição, classificação e usos do espaço. Experiências baseadas no reforço ao lazer e à cultura, aí incluindo cenários «históricos» de visitação, empreendimentos diretamente associados à presença de visitantes sazonais, episódicos ou permanentes, tem implicações sobre a sustentabilidade dos empreendimentos.

A unidade de Alfama é também feita de muitas diversidades. Na perspectiva de valorização do património histórico da cidade, o bairro lisboense figura como exemplo significativo de um processo de *requalificação* e reforma de seu espaço interno, sendo considerado um dos lugares privilegiados de empreendimentos culturais, visando preservá-lo e defendê-lo de especulações imobiliárias. Com esse objetivo, operadores de turismo, guias impressos e catálogos investem na construção da imagem

de Alfama como relíquia a ser preservada. Alguns dos locais mais visitados contribuem para a reiteração do bairro como espaço turístico aliando a «oferta do típico com as formas globais de consumo (Canclini 1998). A situação atual do bairro reflete diferentes processos de transformação, aí sendo destacado o papel dos mediadores culturais na difusão da imagem da cidade e na recriação de lugares de consumo para moradores e visitantes.

Sentidos de memória, atribuições de *degradação* e *recuperação* constituem pontos interessantes para se pensar sobre a construção de narrativas de Alfama informadas por discursos múltiplos que associam temáticas provenientes de vários registros históricos.

Percebo também o bairro como campo de pesquisa que oferece amplas possibilidades ao olhar, configurando a necessidade de instituição de uma «sociologia dos bairros» que poderia se constituir em um observatório de investigação e análise. Considero que, não obstante a vigência de processos globais atuando como pano de fundo no âmbito dos registros sociológicos da cidade, torna-se importante retomar o contexto das práticas cotidianas reveladoras de sentidos e processos citadinos. Trata-se de pensar as dinâmicas estruturais mais abrangentes mediante o que poderia ser designado como «sociologia dos bairros», entendendo que, a partir de espaços microssociais, é possível examinar perspectivas globais da cidade.

Em síntese, as transformações atuais pelas quais passa a cidade na sociedade contemporânea provocam discursos alusivos a diferentes temporalidades, realçando a construção de bairros emblemáticos como espaço patrimonial.

Bibliografia

- Araújo, Norberto de. 1992. *Peregrinações em Lisboa*. Lisboa: Fundação Cidade de Lisboa.
- Augé, Marc Augé. 1994. *Não Lugares, Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. Campinas: Papyrus.
- Authier, Jean-Yves. 2003. «A gentrificação do bairro de Saint-Georges em Lyon: a convivência de mobilidades diferenciadas». In *De Volta à Cidade, dos Processos de Gentrificação a Políticas de «Revitalização» dos Centros Urbanos*, org. Catherine Bidou Zachariesen. São Paulo: Anna Blume. 121-133, 2003.
- Bezerra, Roselane. 2009. *O Bairro Praia de Iracema, entre o «Adeus» e a «Boemia», Usos e Abusos num Espaço Urbano*. Fortaleza: Laboratório de Estudos da Oralidade e Laboratório de estudos de Cultura e Política UFC.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- Canclini, Nestor Garcia. 1998. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp.

- Certeau, Michel de. 1994. *A Invenção do Cotidiano, Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes.
- Choay, Françoise. 2001. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo, Editora Unesp.
- Cordeiro, Graça Índias. 2003. «Uma certa idéia de cidade: popular, bairrista, pitoresca». *Revista da Faculdade de Letras: Sociologia*, I (13): 185.
- Costa, Firmino da. 1999. *Sociedade de Bairro*. Celta: Oeiras.
- Dias, Marina Tavares. 1992. *Lisboa Desaparecida*, vol. 3. Lisboa: Quimera Editora.
- Gondim, Linda Maria Pontes. 2001. «Imagem da cidade ou imaginário socioespacial? Reflexões sobre as relações entre espaço, política e cultura, a propósito da Praia de Iracema». *Revista de Ciências Sociais*, 32 (1-2).
- Hobsbawm, Eric, e Terence Ranger. 1984. *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lefebvre, Henri. 2000. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Capítulo 7

Andar pelo meio do mundo e assentar: dinâmicas familiares no Assentamento Arupema (Pernambuco)*

Neste capítulo apresento algumas questões que dizem respeito à tessitura das relações de parentesco das pessoas que vivem em Arupema, um assentamento de reforma agrária situado na Zona da Mata de Pernambuco, no Nordeste do Brasil. Trata-se de uma reflexão etnográfica que desenvolvo num capítulo da minha tese de doutoramento em Antropologia, onde analiso o modo como se constitui um assentamento rural ao longo do tempo, para compreender a forma como a terra tem sido incorporada nos projetos familiares dos antigos moradores de engenho e trabalhadores assalariados da cana-de-açúcar na Zona da Mata de Pernambuco. Tendo sido um antigo engenho de açúcar, o assentamento Arupema,¹ criado em 1998

* Este texto foi inicialmente apresentado no Simpósio Internacional Habitar o Mundo, realizado em maio de 2013 na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em São Paulo (Brasil) e posteriormente, numa versão resumida, no Simpósio ICS Ciências Sociais Cruzadas (Brasil – Portugal). Ele apresenta-se aqui numa versão de trabalho que serviu de base a um dos capítulos da minha tese de doutoramento, orientada pela Professora Doutora Susana de Matos Viegas, no ICS/UL. Além deste enquadramento institucional em Portugal e do CERES/Unicamp no Brasil, esta investigação contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, através da concessão da bolsa de doutoramento (SFRH/BD/46957/2008 e SFRH/BD/61518/2009) e da integração na equipa do projeto «A Trama Territorial: pertença, mobilidade e trabalho no Brasil contemporâneo» (PTDC/CS-ANT7102957/2008), coordenado pelo Professor Doutor João de Pina Cabral.

¹ Como é comum nas monografias etnográficas, os nomes das pessoas e dos lugares que são referidos no texto foram substituídos, procurando ainda assim manter a sua verosimilhança. Na versão apresentada oralmente no Simpósio ICS Ciências Sociais Cruzadas (Brasil – Portugal), o assentamento onde realizei o trabalho de campo é designado de Pirapama. Posteriormente, a designação que se convencionou usar foi alterada para Arupema, tratando-se, contudo, do mesmo local.

no decorrer de uma ocupação de terra levada a cabo pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), foi o local onde realizei o trabalho de campo prolongado com observação participante, entre outubro de 2010 e maio de 2011. Neste trabalho darei especial enfoque às concepções de conjugalidade e género que marcam as trajetórias de vida em casal destas pessoas, assim como as atuais vivências na condição de assentado. É neste sentido que a mobilidade territorial se apresenta aqui em articulação com o que podemos designar por ciclos de conjugalidade. Procurarei também descrever as relações que se estabelecem entre as diversas casas de uma mesma parcela – que é a área de terra delimitada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e atribuída a um casal «titular» – onde vêm a morar os vários membros da família, constituindo uma rede específica de casas que se assemelha ao «sítio» nordestino, tão característico dos meios rurais desta região brasileira.

A um outro nível, esta problematização trata também da forma como as famílias se organizam em torno da terra à qual tiveram acesso, finalmente, por via da reforma agrária. O tema da escassez de terra e da relação entre a propriedade da terra e as relações familiares foi central na tradição antropológica europeia da abordagem aos meios rurais. Do mesmo modo, ele esteve também presente nos trabalhos realizados sobre as relações entre a pequena e a grande propriedade na literatura brasileira. O material etnográfico que aqui apresento permite-nos refletir sobre o momento em que pela primeira vez estas pessoas se encontram na situação de acesso à terra e têm de lidar com a questão da sucessão, que não está, contudo, prevista no processo de reforma agrária.

«Andar pelo meio do mundo»

Começo por apresentar dois estudos de caso que mostram a diferente relação de mobilidade dos trabalhadores de engenho e das suas mulheres nas trajetórias de vida anteriores ao assentamento. Os dois casos são ilustrativos da diferença que existia entre aqueles que eram «moradores com sítio» e os «moradores sem sítio»,² mostrando como estes últimos tinham, de facto, uma condição de «sem-terra» locais.

Quando foram para Arupema, Emília não gostou. Há vinte anos, Arupema era um engenho com poucos moradores cujas casas se encontra-

² A propósito da natureza da relação de trabalho e residência nos engenhos que constituía a própria «morada» e da hierarquia que se estabelecia entre os diferentes trabalhadores do engenho veja-se o trabalho de Palmeira (2009 [1977]).

vam dispersas por entre a cana rarefeita. Na sede do engenho, onde se situava a casa-grande que o proprietário raramente frequentava, encontravam-se apenas a casa do administrador, que Emília e o seu marido viariam a ocupar, a cocheira dos animais e as casas de mais três ou quatro famílias de moradores. O lugar era relativamente distante da cidade sede do município e isolado das estradas principais. As pessoas deslocavam-se a pé, de burro ou cavalo. Emília havia nascido num engenho também, mas vivera em muitos outros lugares onde manteve sempre alguma atividade económica que lhe permitia ter dinheiro suficiente para sentir independência económica em relação ao marido. Quando José Francisco recebeu o convite para ir trabalhar como administrador do Engenho Arupema, Emília partilhou com os irmãos o desagrado em ir para aquele «fim de mundo». Estes sugeriram-lhe que permanecesse a residir na cidade, mas Emília acompanha sempre o marido quando ele vai trabalhar. Segundo ela, já «andou muito». Ao todo, depois de casados, Emília e José Francisco fizeram sete mudanças. Conheceram-se num engenho perto da estrada nacional, onde os pais de ambos eram rendeiros, e casaram-se com cerca de 20 anos. Pouco tempo depois nasceria o primeiro filho do casal.

José Francisco tinha começado por ser apontador e, por influência do marido da sua irmã, rapidamente passou a exercer a função de administrador e a trabalhar para uma das maiores empresas regionais de produção e transformação de cana-de-açúcar. Trabalhando como administrador para a Pitú, José Francisco era obrigado a deslocar-se para um dos vários engenhos que a empresa tinha arrendado e onde plantava cana. Este trabalho permitia-lhe alguns privilégios em relação aos restantes trabalhadores do engenho e um deles era a residência numa das melhores casas disponíveis. A casa do administrador situa-se habitualmente na sede do engenho e destaca-se das casas dos demais trabalhadores, de taipa, pelo seu tamanho e ainda por ser ladeada de alpendres.

O cargo implicava, é claro, uma responsabilidade grande e a difícil situação de intermediário das relações entre patrão e trabalhadores do engenho. Acontecia com frequência estes administradores serem alvo de acusações e ameaças que José Francisco recorda com alguma naturalidade. Os conflitos com trabalhadores eram por vezes tão acentuados que os administradores tinham de ser afastados, obrigando a que se chamasse com urgência um outro para o substituir. Recusar um destes destacamentos implicava ficar no desemprego. Emília e José Francisco viveram este dilema quando ele foi destacado para um engenho que ficava a mais de trinta quilómetros do local onde estavam e da cidade de Vitória onde residiam os seus pais que entretanto se haviam aposentado. Tendo na altura

um filho pequeno e «a mulher bochuda», José Francisco não podia arriscar ficar desempregado e acabou por aceitar, e deslocaram-se para este novo local. Ficaram ali, porém, apenas alguns meses.

À cidade de Vitória haveriam de voltar durante algum tempo também, por alturas em que José Francisco ficou desempregado. Durante cerca de um ano Emília viveu com o seu marido e os dois meninos em casa da sogra, até receberem a indemnização da Pitú, que usaram para comprar uma casa própria. Então, a família ficou a viver na cidade por algum tempo. Durante esse período de dois anos, José Francisco passava o dia no engenho onde começou a trabalhar e voltava para casa à noite. Mas, como disse Emília, «José Francisco gosta de morar onde trabalha» e não repetiu a experiência. Foi então que, em Janeiro de 1991, José Francisco começou a trabalhar para o engenho Arupema, cujos herdeiros diziam querer «botar para moer» novamente. Esta promessa por parte dos proprietários era recorrente nos engenhos que estavam parados e tinha bastante acolhimento junto dos moradores, perspetivando melhores condições de trabalho e, assim, de vida. O casal e os seus três filhos instalaram-se então na casa do administrador, onde tinham também um pedaço de terra para «botar roçado», fazer horta de chuchu e ainda ter uma cocheira. Nessa casa viveram vários anos. Só depois de 1998, altura em que o engenho Arupema se transformou em assentamento Arupema, é que construíram uma nova casa, para onde mudaram, num local muito próximo dentro da parcela definida pelo INCRA, mantendo ainda a localização privilegiada. Na casa que deixaram, ficou o filho mais velho que entretanto havia casado e tido um filho. Algum tempo depois, também o segundo filho do casal veio a construir a sua própria casa no terreiro da família.

Diferentemente da história de família de Emília e José Francisco, Rita seguiu a trajetória dos sem-terra, tendo chegado pela primeira vez a Arupema na altura do acampamento que daria origem ao assentamento, em 1997. Foi-lhe então atribuída uma parcela de terra para a sua família. Também ela nasceu num engenho não muito longe dali, a escassos quilómetros que se percorrem a pé. No entanto, Rita já viveu em muitos outros engenhos desde que se casou até ir morar para Arupema. «Andei muito com o primeiro marido, sabe? Depois separei-me. Vim para casa. Ainda passei três anos em casa de pai, lá em Cachoeira. Depois fui para o Recife, trabalhei dois anos em casa de família. [...] Depois voltei. Aí, arrumei um casamento e casei. Com 14 anos viemos para aqui para *Arupema*. Chegamo aqui, pouco tempo depois ele morreu e eu fiquei. Já faz... doze anos, né Braz?» – pergunta Rita para o homem com quem vivia quando a conheci, também ele «parceleiro» em Arupema.

Em várias conversas que tivemos, Rita, de 54 anos, falou-me do seu périplo pela Zona da Mata, sempre acompanhando os maridos que se deslocavam de engenho em engenho. Mas, o trajeto de Rita não é fácil de delinear. Por um lado, porque se caracteriza por inúmeras mudanças de residência que ocorreram depois de casar, aos 19 anos. Por outro, a forma como Rita me apresenta este seu percurso obedece de modo muito marcante a uma associação entre mudanças e maridos com quem partilhou tal experiência. Uma das diferenças substanciais entre a condição de Rita e a de Emília é que os maridos de Rita eram trabalhadores moradores sem sítio, ou seja, trabalhadores que de facto não tinham acesso à terra. Assim, se Emília salienta as dificuldades da mudança do marido para um engenho apenas a trinta quilómetros da área em que residia, Rita falou-me das suas mudanças de modo completamente diferente.

Rita – O primeiro não se mudava muito, não. Morei com ele cinco anos e seis meses. Só fizemos umas dez mudanças. Na primeira casa morei um ano. Saímos de lá fomos para a fazenda, lá passou três anos. Dentro de um ano e cinco mês... quatro, cinco, seis, sete mudanças. Completou as oito que vimos para Cachoeira. Com a outra, foi nove mudanças. E com o outro [marido] moreno, [em] catorze anos, foram trinta e cinco mudanças. Essa não sei contar não. Tem mudança que parece que foi um sonho, sabe. Andei um bocado, andei um bocado. [...] Também morei em Amaragi, meu marido, este segundo, mudava muito, se mudava muito, parecia um menino. Aí não tinha lugar que a gente não morasse. Até perto de Alagoas. [...] Eu sei que esse mundo é muito. Ele cortando cana, limpando. Ele estava ali dois meses... seis meses, ia-se embora.

Ana – Não se entendia com o patrão?

Rita – Gostava de se mudar mesmo! Tinha vez que eu achava até bom, agora quando ele demorava nos sítios que eu não gostava, naquele lugar deserto... não gostava, se ia-se embora [eu] até saía contente. Mas tinha lugar que eu saía chorando. Agora se a gente tem vizinho, tudinho, em lugar bom, aí eu achava ruim [sair]. Quando ele dizia que ia, aí ia mesmo. [...] A gente se mudava muito. E mudou-se tanto que terminou ao cabo com os sem-terra [risos].

Estas narrativas salientam a condição de mobilidade dos sem-terra e a forma como as biografias e histórias de família destes assentados se inscrevem na própria história da Zona da Mata de Pernambuco. A partir das suas experiências vividas podemos compreender como a mobilidade laboral dos canavieiros e moradores de engenho participa das suas concepções de territorialidade. Do mesmo modo, também as relações fami-

liares e as suas noções de parentesco, conjugalidade e filiação são marcadas por esta vivência particular.

Nascer num engenho e ter vivido em muitos outros corresponde a uma trajetória comum dos moradores de engenho, cujas vidas estão ligadas à «palha da cana» e que constituem o grupo social dos sem-terra locais, como sejam as pessoas envolvidas nos movimentos sociais que reivindicam a reforma agrária na Zona da Mata de Pernambuco. Da mesma forma, a experiência do próprio processo de «luta pela terra» – com a participação em marchas, a sucessão de ocupações e acampamentos e a instalação num assentamento – não destoa nesta lógica de deslocação periódica pelo espaço. Além de enformar a maneira como se veem a si mesmos (no sentido de identidade social), a mobilidade é significativa e até naturalizada na forma como as pessoas concebem a sua experiência.

Rita – Nunca mais voltei para casa dos pais, de morada não, só de visita. Só passemos três semanas no meio, porque ele se mudava muito. Quando voltamos de Alagoas, ele vendeu tudo lá, só trouxemos os menino e os pano, aí chegamos a Ninho das Águias, passamos lá três semanas. [Depois] ele arroumou casa e saímos. Era casa e trabalho.

Mais ainda do que histórias de vida refeitas em trajetórias temporais, a experiência familiar destas pessoas pode descrever-se por meio de mapas de mobilidade onde as relações de parentesco são estabelecidas numa teia de redes que se dispõe por toda a região da Zona da Mata, ligando os engenhos à história particular de cada casal.

Como vemos com os casos de Rita, Emília e José Francisco, esta experiência é ordenada a partir de uma conceção da conjugalidade segundo a qual a mulher acompanha o marido. Mas o inverso – o marido acompanhar a mulher – não acontece. Esta conceção da conjugalidade está relacionada com a configuração das relações de trabalho neste contexto tão marcado pela cana-de-açúcar, onde o vínculo laboral estava também associado à cedência de uma residência (casa e trabalho). Recordar a sua história de família implica uma memória geográfica que se traça por vários lugares, engenhos e outros, fazendo corresponder os momentos importantes da história de vida e familiar, como a relação conjugal ou o nascimento de um filho, à memória da vivência num lugar específico. Assim, entre engenhos, «pontas de rua», Recife e São Paulo, estabelece-se uma trama territorial e de relações de parentesco que configura o espaço social em que as pessoas habitam.

«Dar uma casada»

O início da relação conjugal e a integração das mulheres na vida familiar passam por um processo de formalização que conheci pela expressão «dar uma casada» e que envolve uma fuga ou simulação de fuga da parte das mulheres que passam a viver na casa da família do seu marido. De modo a compreendermos as formas atuais de conjugalidade, proponho que se suspenda a noção de casamento e que se use, em alternativa, a noção de conjugalidade. De facto, em Arupema, a grande maioria das pessoas casadas não o fez formalmente no registo civil e, entre as que o fizeram, muito poucas são as que realizaram uma cerimónia religiosa. Isto acontece independentemente da geração a que as pessoas pertencem, sejam os titulares das parcelas (que têm entre 40 e 60 anos) ou os seus filhos, que estão na casa dos 20 anos.

Dois meses depois de eu ter chegado a Arupema, em dezembro de 2010, soube que Naínha tinha casado, ou melhor, tinha «dado uma casada». A novidade surpreendeu-me, mas a expressão usada intrigou-me mais ainda. Foi durante o fim-de-semana. Naínha, uma moça de 16 anos, saiu de casa com o namorado e não voltou. «Deu uma casada», segundo me explicaram nessa altura em que pela primeira vez ouvia a expressão. O que se sabia era que ela tinha ido morar com o namorado em Águas Brancas, em casa da mãe dele. Assim, sem avisar. «Dar uma casada» é a expressão que fui ouvindo inúmeras vezes para descrever o tipo de união conjugal da maior parte dos meus interlocutores. Havia, portanto, uma insistência em mostrar que não se tratava de um casamento formal, fosse na igreja ou no registo civil e que não resultou de uma preparação da união entre as famílias do noivo e da noiva. No caso de Naínha, ter «dado uma casada» implicou também a simulação de fuga e o estabelecimento na residência da família do marido. Se o facto de as mulheres «fugirem» parece ser visto como se de uma exceção se tratasse, a recorrência das situações demonstra, contudo, uma tendência para a virilocalidade.

A notícia espalhou-se depois de Naínha ter vindo buscar as suas coisas a casa da mãe, onde vivia antes. Uma cunhada de Naínha relatou que a mãe dela, ao ver a filha vir buscar as roupas, «só fez foi chorar». Também a pessoa que me contava estava particularmente preocupada com a situação, alegando que agora as moças fazem mais isso. De facto, nesses dois meses da minha residência continuada em Arupema, conheci o caso de três moças que o tinham feito. A preocupação das mães com a saída de casa das filhas ainda jovens é muitas vezes justificada por interrom-

perem a sua formação escolar. Depois de «casarem», comentou comigo uma destas mães, os maridos não as deixam continuar a frequentar a escola. Neste caso, como Naínha foi viver para a casa da sua sogra, noutra assentamento limítrofe, para além de ter abandonado a escola, deixou também de ir trabalhar «no orgânico» (expressão usada localmente para designar a produção e comercialização de produtos provenientes de agricultura biológica, actividade esta que é uma das principais fontes de rendimento das famílias de Arupema). Também o seu marido já produzia e vendia produtos orgânicos e consta, aliás, que foi nesse circuito social que se conheceram.

Mas, ao «dar uma casada», Naínha foi para casa do marido noutra assentamento e interrompeu repentinamente todas as actividades e laços familiares que tinha em Arupema, lugar onde cresceu. Contudo, tal não implica necessariamente um movimento definitivo de virilocalidade. Significa principalmente a expressão de uma união conjugal que não resultou de uma preparação da união entre as famílias do noivo e da noiva e que, até simbolicamente, passa pelo deslocamento físico da mulher para a área de residência do futuro marido. De tal forma assim é, que no caso específico de Naínha, passadas apenas algumas semanas, ela veio a residir durante pouco mais de um mês em Arupema, na casa de um outro irmão. Este breve retorno foi no entanto uma transformação, já que ela voltou não como mulher filha de assentados, mas como mulher casada. Enquanto casal, Naínha e o seu marido estiveram durante algum tempo à procura de um novo lugar. O caso ilustra e antecipa um pouco as várias possibilidades que são apresentadas a alguém que, como Naínha e o seu marido, não está de maneira óbvia no lugar de sucessão directa no acesso à terra. Logo que chegaram em Arupema, o seu marido «abriu uma horta», mantendo também aquela que já tinha antes em Águas Brancas, onde se deslocava diariamente para trabalhar.

Três meses depois, soube que Naínha e o marido tinham viajado para São Paulo. A princípio ficaram em casa de uma irmã de Naínha, que já vivia havia algum tempo em São Paulo. Soube depois que Naínha arranhou emprego num *shopping*, mudou de casa e, até ao momento em que acompanhei a situação, permaneceu em São Paulo.

Como disse, o caso de Naínha não é raro. No entanto, é assinalável a maneira como o tema surge nas conversas como uma novidade e também a maneira como se dramatiza, através destes atos de «dar uma casada», a precariedade da vida que inevitavelmente contrasta com o que seria um casamento ideal e que implicaria a prévia aceitação de ambas as famílias e até a preparação daquilo que a mulher levaria consigo num

casamento. A surpresa, que faz parte do processo de dar uma casada, surge ao mesmo tempo como uma forma de legitimação do casamento que nos faz lembrar a instituição do rapto da noiva discutido na literatura antropológica.

Se, durante o período de trabalho de campo, não presenciei qualquer casamento além desta modalidade de constituição da conjugalidade, pude, no entanto, registar quotidianamente alguns acontecimentos que participam já neste processo. Dentro das casas, as pessoas vão mudando de quarto, de maneira a acolher o jovem casal, ao passo que os restantes irmãos solteiros são acomodados noutra divisão. Às portas das casas acumulam-se materiais de construção, como a pilha de barro, de telhas ou tijolos, preparando as novas casas que hão de ser construídas no terreiro.

Além de uma casa onde morar, fazem-se outros preparativos prévios ao acontecimento. A «arrumação» é o conjunto de bens que as mulheres levam para a sua casa por ocasião do casamento. Trata-se habitualmente de um conjunto de utensílios domésticos, como «pano de prato», lençóis, loiça, etc. Estes objetos são coletados ao longo do tempo pela rapariga, contanto com o apoio de sua mãe, para ir fazendo a «arrumação», que deve estar preparada por alturas do casamento. É o que vulgarmente se designa na literatura antropológica por «dote», sendo que o verbo «arrumar» neste contexto pode também significar «casar-se» ou «conseguir o casamento». Ainda que em alguns casos não implique a existência de dote, existência da «arrumação» demonstra haver um investimento familiar em determinada relação conjugal.

Por sua vez, é esperado que seja a família do homem a comprar as mobílias e os eletrodomésticos básicos. No entanto, quando uma mulher sai de casa dos seus pais sem avisar e «dá uma casada», ela não leva nenhum destes objetos que constituem a arrumação e que existem apenas no caso de ter havido um noivado prévio. Caso assim não aconteça, ela pode regressar para levar apenas as suas roupas pessoais.

Em 1992, também Margarita Gravíria Mejía fazia referência à existência de uma expressão específica para «dar uma casada» na região canavieira de Pernambuco (Mejía 1992). A expressão sugere haver uma relação concreta, que é empiricamente diferente de outras formas de iniciar conjugalidade. Mas, mais do que avaliar a sua adequação a uma conceção de conjugalidade normativa, o que torna interessante este fenómeno é justamente perceber como ele se processa. Neste sentido, «dar uma casada» constituiu, de facto, uma lógica conjugal particular que implica a realização de uma série de procedimentos diferentes do casamento tanto para homens e mulheres, como para os noivos e os seus pais. No entanto,

ela não parece ter consequências outras que se estendam a uma menor legitimidade ou reconhecimento social daquele casamento. Ainda que «dar uma casada» seja visto como uma situação mais frequente do que anteriormente, não significa que nos casos em que ela se processa atualmente não se estejam a cumprir as regras sociais. Assim, do ponto de vista da legitimidade social, «dar uma casada» é uma prática igualmente reconhecida para constituir conjugalidade (Scott 1990).

Mais do que dinheiro para a roupa e para a festa, condição moral para casar na igreja, a existência de filhos, de «arrumação», ou mesmo a aceitação dos pais, o que os relatos de ambas as gerações sustentam, tanto quanto o material etnográfico que apresento, é que, para casar neste contexto da Zona da Mata, o que é realmente imprescindível é a existência de uma casa para morar.

Começando a ser construída pelo homem durante o namoro, a casa acompanha o ciclo de vida do casal. De certa forma, a casa é a «arrumação» do noivo. Antes de ser habitada, ela é limpa pelas mulheres da família do homem ou pela própria noiva. Seja de taipa ou de tijolo, com o passar do tempo, a casa vai-se construindo, sofrendo alterações e melhoramentos, ao passo que se substituem telhados improvisados por telha, se coloca mosaico no chão ou se rebocam e pintam as paredes. Existem casas de taipa que têm acrescentos de tijolo e casas de tijolo que são acrescidas de pequenas construções acopladas de pau-a-pique. Em momentos assinaláveis do ciclo de vida familiar, que são muitas vezes ritualizados, é frequente realizarem-se importantes transformações na casa, marcando e materializando assim as mudanças ocorridas nas próprias relações familiares. Caso haja condições, além de obras de melhoramento, podem acrescentar-se divisões, como a casa de banho ou um alpendre. Tal foi o caso de Dona Mara quando, passados vários anos a viver com o marido, decidiu fazer a celebração do seu casamento na igreja evangélica local. Anunciando tal formalização da união, Dona Mara e o marido decidiram melhorar a estrutura da casa com peças de madeira novas, colocaram azulejos na cozinha e pintaram as paredes da casa, tudo a tempo da grande festa para a qual chamaram toda a família, parentes e «irmãos» evangélicos.

Tal como a casa, também o casamento se vai construindo. Inclusivamente, o verbo usado para se referir ao estado civil acentua a transitoriedade da ação, sendo mais frequente ouvirmos que fulano «está casado» com sicrano (verbo estar), do que ele «é casado» com ela (verbo ser). No ensaio lançado recentemente acerca das relações de parentesco no Baixo Sul da Bahia, João de Pina Cabral e Vanda Aparecida da Silva (2013) cha-

mam-nos a atenção para a necessidade contínua da manifestação de «consideração» entre os membros do casal, sendo que os cônjuges devem assumir-se mutuamente, sob pena de deixarem de o ser (Pina Cabral e Silva 2013, 74). Segundo os autores, o entendimento do que está em causa nesta relação de parentesco, uma «relação de codependência constitutiva entre pessoas», apenas se torna possível com o abandono dos pressupostos eurocêntricos marcados pela tradição conceptual onde a relação conjugal está baseada num conceito de matrimónio como algo permanente e indissolúvel (Pina Cabral e Silva 2013, 72) e que, antropológicamente, não serve também para dar conta da realidade etnográfica que aqui apresenta. Seguimos agora para a caracterização da nova unidade familiar que toma forma nas parcelas do assentamento, descrevendo a maneira como se relacionam as diversas casas de um mesmo terreiro.

A relação entre as casas

Com um casamento, constrói-se então uma nova casa na parcela. Tal como já foi referido, a construção da casa faz-se tendencialmente na parcela dos pais do marido. Não se tratando de uma regra absoluta, sendo que existem alguns casos em que as mulheres localizaram as respetivas casas nas parcelas dos seus pais, encontramos com recorrência o princípio de residência patri/virilocal. Este conceito designa a residência do jovem casal na proximidade da casa do pai do marido. Em alguns casos, os recém-casados podem residir na casa dos pais do marido por algum tempo, acomodando-se num dos quartos da casa. No entanto, uma vez que o princípio de residência é preferencialmente neolocal («quem casa quer casa»), esta situação é tida por temporária, estendendo-se pouco além do nascimento dos filhos.

Ainda que o conceito seja designado pelo elemento masculino, a descrição das práticas virilocais diz-nos mais acerca da vida quotidiana das mulheres. De facto, apesar de se tratar da terra da família do marido e de frequentemente serem os próprios homens a construir a casa – como também assinalou Mayblin (2010) – são as mulheres quem está mais presente no espaço doméstico da família, a casa e o terreiro. É neste sentido que a maior densidade das relações sociais que se consideram ter a ver com a família é estabelecida entre mulheres, que têm a seu encargo o cuidado das crianças.

Assim, do ponto de vista das mulheres, o casamento implica estreitar relações com a sogra. Morando mais perto dos sogros, a mulher casada acaba por se afastar dos próprios pais. Emília tem as duas noras por perto.

Como moram ambas no seu terreiro, ela considera que substitui o papel de mãe das suas noras, «dando conselho» sobre os filhos, sobre a limpeza da casa, etc. Muitas vezes partilham tarefas diárias relativas à agricultura, como semear, colher e preparar os produtos para levar para a feira, o que se faz geralmente apenas numa das casas da parcela. Frequentemente há também partilha de comida, sendo habitual as suas noras, Gabriela e Amanda, irem buscar a casa da sogra feijão para o almoço. Já antes de casarem as noras começam a frequentar a casa da sua futura sogra, onde ajudam na preparação da comida, varrendo ou «passando o pano no chão». Foi o caso de Gabriela, quando namorava o filho mais velho de Emília, Marcos. Nessa altura, Marcos trabalhava na horta orgânica, juntamente com os pais. Foi com o dinheiro que juntou com a venda dos produtos do seu trabalho na horta que preparou o casamento, comprando os móveis e o paletó que usaria na cerimónia da igreja.

A partir do casamento, é esperado que a mulher receba ajuda por parte da família do marido. Durante o período de «resguardo», depois do parto, quando as mulheres «descansam», são as suas sogras que prestam o apoio necessário em casa. Como ainda não tem filhos, Amanda cuida das crianças da cunhada, que passam uma parte significativa do dia com a tia, a qual mora mesmo na casa ao lado. No entanto, mesmo que morem em casa da sogra, é esperado que seja a esposa a cuidar do marido e dos filhos, particularmente, no que toca à preparação dos alimentos e cuidado com as roupas. É muitas vezes aí que se originam os conflitos entre sogras e noras, o que, caso «arenguem muito», resulta na antecipação da mudança de casa do jovem casal.

Como já foi referido, é comum existir mais do que uma casa em cada parcela. Com a construção das casas dos filhos casados, constitui-se uma espécie de aglomerado de casas em torno de um único terreiro. A existência de várias casas em cada parcela do assentamento Arupema não corresponde, no entanto, à multiplicação de pequenas unidades sociais semelhantes e autónomas. Trata-se, afinal, de um outro tipo de configuração familiar, uma nova unidade social primária (Pina Cabral 1991) onde cada casa está articulada com as outras casas dispostas no terreiro por via das relações de parentesco e que se aproxima da noção de *sítio*, enquanto espaço social da família camponesa, tão característica dos meios rurais nordestinos – vejam-se os trabalhos de Woortmann (1995), Queiroz (1976) e Wanderley (2003).

As relações que estas casas estabelecem entre si não são relações simétricas, entre diversas famílias nucleares análogas, mas hierárquicas e complementares. As várias casas existentes na parcela são diversas tanto nos

materiais, como na anterioridade. Numa dessas casas mora o casal mais velho, habitualmente os titulares da parcela: quer se trate daqueles que estiveram envolvidos no processo de «conquista da terra» despoletado pelo acampamento (que têm casas de tijolo, construídas com recursos públicos) ou dos que tinham anteriormente alguma relação com o engenheiro, enquanto moradores ou trabalhadores do mesmo (neste caso é possível que a casa seja mais antiga e de pedra). Nesta casa, a principal do terreiro, encontram-se os dispositivos necessários para gerir a atividade agrícola da parcela, o forno a lenha ou o telefone.

Além desta casa, encontramos frequentemente a casa de um dos filhos do casal titular, onde mora com a sua respetiva família nuclear, a mulher e os filhos. Quase sempre se trata de um «filho homem». Este filho que constrói a sua casa (muitas vezes de taipa) no terreiro dos pais acaba por se posicionar como privilegiado na sucessão da terra, dado que já se encontra a «tomar de conta».

Também do ponto de vista da actividade produtiva existem diferenças significativas entre os vários filhos que moram na parcela, distinguindo dos demais aquele que, além da residência, encontra na agricultura a possibilidade de trabalhar e, assim, sustentar a sua família. Enquanto crianças, é comum que todos os filhos ajudem no trabalho agrícola, atividade que é coordenada pelo pai (o titular). Esta gestão da atividade produtiva está, portanto, a cargo do «pai de família» que, tanto no que diz respeito à cana ou ao roçado, decide acerca dos modos e tempos de plantação, da gestão da mão de obra e da comercialização final dos produtos. Enquanto o pai planta maniva, a mãe cozinha macaxeira.³

Geralmente, um dos filhos que casam e ficam a residir na parcela permanece a acompanhar o pai neste trabalho diário e, caso se trate também de agricultores orgânicos, pode vir a ter uma horta própria e até um banco de feira independente do dos pais. Esta situação tem consequências do ponto de vista da posse da terra, cuja legitimidade assenta precisamente no trabalho continuado. Tendo em conta a idade dos titulares da parcela – que tinham, à data da criação do assentamento, entre 20 e 50 anos – começamos agora, passados cerca de quinze anos da criação do assentamento, a assistir a esta fase de charneira do ciclo de vida familiar. Deste modo, ao longo do tempo, os espaços de uso coletivo da fa-

³ Maniva é o termo pelo qual se designa localmente o caule da mandioca e, por ser usado no seu plantio, designa o próprio cultivo. Macaxeira é uma das várias palavras usadas no Brasil para especificar a variedade comestível da mandioca e que é, juntamente com o milho, o feijão e o arroz, a base da alimentação da população rural do Nordeste.

mília que eram administrados pelo titular da parcela tendem a ser assumidos por apenas um dos filhos, que irá suceder ao pai.

Justamente, para estas pessoas a reforma agrária representa a oportunidade de ter terra para providenciar aos filhos. Ainda que a parcela de cada família esteja definida e delimitada à partida, ela apresenta-se como um espaço que pode ser apropriado em função desta necessidade familiar de ter terra para que os filhos possam construir as suas casas, ficando assim por perto. Neste sentido, cada pai deverá providenciar aos seus filhos, pelo menos a um deles, o lugar para que possam construir uma casa onde viver com a respetiva família. Porventura, esta situação não acontece com todos os filhos, mas apenas com aqueles que, tendo permanecido e trabalhado na agricultura, não foram para São Paulo, Recife ou mesmo para uma cidade mais próxima.

Virtualmente, caso todos os filhos viessem a herdar de facto um pedaço de terra, com a morte do casal titular, a parcela seria dividida em vários «sítios» para cada um dos filhos. Nesta situação, transformar-se-ia em pedaços de terra tão pequenos que se tornariam insuficientes para a sobrevivência de todas as famílias herdeiras – um processo que sucedeu nos pequenos interstícios da *plantation* pernambucana ocupados por sítiantes e conhecidos como «terra de herdeiro», onde a terra disponível acabou restrita a uma função mais residencial do que produtiva. Este é, aliás, o princípio do INCRA segundo o qual a parcela não deve estar sujeita ao mesmo regime legal da herança do Código Civil, e daqui resulta o prolongamento indefinido do prazo em que as famílias detêm o título de concessão de uso e não de propriedade da terra.

Assim, do ponto de vista dos assentados, na ausência de mais espaço ou de um espaço em aberto, isto é, perante a relativa escassez de terra, assegurar a residência de pelo menos um dos filhos permite a continuidade da família e a manutenção daquele «sítio». Este modo de reprodução familiar assemelha-se, estruturalmente, ao modelo camponês clássico disseminado pelos meios rurais europeus e latino-americanos onde encontramos práticas sucessórias que privilegiam apenas um dos herdeiros – vejam-se nomeadamente os trabalhos de Bourdieu (1962), Moura (1978) e Carneiro (1998).

Com o passar do tempo, encontramos em Arupema a formação de uma nova unidade familiar. Em vez de uma unidade familiar nuclear à qual corresponde uma casa e uma parcela de terra, existem agora, em cada parcela, novas unidades familiares que são caracterizadas por um conjunto, um agregado de várias casas ligadas entre si, como uma «configuração de casas» (Marcelin 1999, 33), onde moram os vários membros

da família, constituindo uma rede específica de casas característica da concepção de «sítio» nordestino. Numa destas casas, além da casa principal dos titulares da parcela e da casa do sucessor, pode ainda residir um outro filho casado que trabalhe sazonalmente na «usina»,⁴ uma filha solteira com os seus filhos ou que entretanto se tenha separado do marido. Ora, a possibilidade de retornar a casa dos pais, seja em visita temporária, como nos relatou Rita, ou por um tempo indeterminado, está, portanto, prevista nesta concepção de espaço doméstico familiar. Por essa razão, as casas dos titulares de parcelas em Arupema são habitadas quotidianamente por crianças. Ao morar junto, os seus pais ajudam a criar as crianças, que ligam as diversas casas e podem, eventualmente, vir a tornar-se seus «filhos de criação». Esta vivência da casa principal, onde os filhos e os netos vão frequentemente, aglutina a família.

A questão da transmissão da terra no assentamento Arupema atravessa a problemática da minha investigação desde o seu início. Por agora, importa frisar tanto a construção de novas casas, como a presença quotidiana destes filhos, jovens casais com as suas crianças, e a importância de integrar esta estreita rede de relações entre casas de um mesmo terreiro. Seja pela partilha de comida ou de trabalho, estas relações diárias de proximidade e de ajuda mútua contribuem para a consolidação do parentesco e, desta forma particular, constituem um projeto familiar. Neste sentido, esta é também uma reflexão acerca da forma como as famílias se organizam em torno à terra à qual tiveram acesso, finalmente, por via da reforma agrária. Como vimos, deste projeto familiar participam necessariamente concepções de territorialidade e temporalidade da qual a transmissão faz parte e que manifestam uma intencionalidade na relação com a terra, que constitui um modo particular de habitar o mundo.

Bibliografia

- Bourdieu, P. 1962. «Celibat et condition paysanne». *Études Rurales*, 5-6: 32-136.
- Carneiro, M. 1998. *Camponeses, Agricultores e Pluriactividade*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Marcelin, L. H. 1999, «A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo baiano». *Mana*, 5 (2): 31-60.
- Mayblin, M. 2010. *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil: Virtuous Husbands, Powerful Wives*. Nova Iorque: Palgrave-Macmillan.
- Mejía, M. R. G. 1992. *A Família numa Comunidade da Área Canavieira de Pernambuco*. Tese de mestrado em Antropologia Social, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁴ Termo local pelo qual é designada a unidade industrial de processamento de cana.

- Moura, M. (1978), *Os Herdeiros da Terra: Parentesco e Herança numa Área Rural*. São Paulo: Hucitec.
- Palmeira, M. 2009 [1977]. «Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional». In *Camponeses Brasileiros Vol I: Leituras e Interpretações Clássicas (História Social do Camponato no Brasil)*, eds. C. A. Welch, E. Malagodi, J. S. B. Cavalcanti, e M. N. B. Wanderley. São Paulo e Brasília: NEAD-MDA e UNESP, 203-215.
- Pina Cabral, J. 1991. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- Pina Cabral, J., e V. A. da Silva. 2013. *Gente Livre: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Queiroz, M. 1976. *O Camponato Brasileiro: Ensaio Sobre Civilização e Grupos Rústicos no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Scott, R. P. 1990. «O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico». *Cad. Pesquisa*, 73: 38-47.
- Scott, R. P. 2009. «Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o 'cativo' e o 'meio do mundo'». In *Diversidade do Camponato: Expressões e Categorias, Vol. 2: Estratégias de Reprodução*, eds. E. Godoi, M. Menezes, e R. Marin. São Paulo: Editora da Unesp/Ministério do Desenvolvimento Agrário, 245-268.
- Wanderley, M. 2003. «'Morar e trabalhar': o ideal camponês dos assentados de Pitanga». In *Travessias: A Vivência da Reforma Agrária nos Assentamentos*, ed. J. Martins. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 203-246.
- Woortmann, E. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec.

Parte III
Trajetos transatlânticos

Capítulo 8

A sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII e a escrita da história*

As abordagens históricas do cristianismo foram modeladas na escrita pelo cosmos da providência divina, na sedimentação de uma metanarrativa da salvação, na variante de uma historiografia revelada por Deus. Combinam-se aceções variadas de história, tratado, crónica, anais, na construção de narrativas edificantes dos «atores do sagrado», na expressão de Michel de Certeau (2006, 266), como são notórias as referências na historiografia dos primeiros séculos da idade moderna em Portugal. O livro de frei Agostinho de Santa Maria, *Historia da Fundação [...]*,¹ publicado em 1699, é mais uma obra que oferece uma narrativa no formato encomiástico de um convento de mulheres, com a novidade de tratar de religiosas enclausuradas em Goa, metrópole do *Estado da Índia* do império português. A modalidade de uma escrituração elogiosa da espiritualidade feminina disseminou-se nos mundos lusos no Seiscentos, interconectando homens e mulheres nas experiências devocionais, como se

* Uma versão de parte deste artigo encontra-se em Gonçalves (no prelo).

¹ O título integral do livro de Santa Maria (1699) é *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia e do Imperio Lusitano do Oriente*, publicado no formato *in-quarto* de 819 páginas. Cabe assinalar que o título emprega o termo «convento», mais usual na denominação das casas religiosas masculinas, no lugar de mosteiro, termo recorrente na nomeação dos espaços religiosos femininos, de reclusão mais severa e apartada da sociedade, como entre as Mónicas em Goa. Neste artigo, usaremos o vocábulo «convento», preferido por frei Agostinho de Santa Maria. Um levantamento dos impressos classificados como de «literatura de espiritualidade» e publicados entre os séculos XVI e XVIII encontra-se em Carvalho (1988), que acrescido da ampla produção no formato manuscrito, como a *Biblioteca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado (1682-1772) demonstra, confirma a expansão do género em Portugal.

o sagrado se revelasse no feminino.² Este artigo tem por objetivo colocar em relevo as aceções diversas de escrita sobre o passado exploradas no livro de Santa Maria voltadas à fixação de um texto laudatório acerca do templo sagrado de mulheres vocacionadas a Deus em Goa.

Frei Agostinho de Santa Maria, nome religioso de Manuel Gomes Freire, nasceu em 28 de agosto de 1642, na região alentejana de Estremoz. Morreu aos 86 anos, em 2 de abril de 1728, no convento da Boa Hora de Lisboa.³ Já na conjuntura da dinastia de Bragança, recebeu o hábito na recém-criada Congregação dos Agostinhos Descalços, na igreja do convento de religiosas de Nossa Senhora da Conceição do Monte Olivete, em 18 de dezembro de 1665. Os agostinhos descalços fixaram-se em uma quinta doada pelo conde da Ponte (1610-1667) à rainha D. Luísa Francisca de Gusmão (1613-1666), patrona da nova congregação (Branco 1888, 286-287; Alonso 2003, 128). Os religiosos ficaram conhecidos pelo nome de «grilos», em decorrência de o primeiro convento se localizar no monte Olivete, no lugar do Grilo, nos arredores de Lisboa, distinguindo-se assim dos «gracianos», termo originário do culto a Nossa Senhora da Graça, orago da maioria dos conventos da ordem dos eremitas agostinhos da província de Portugal. Ao confessor da rainha, frei Manuel da Conceição (1627-1682), do convento da Graça de Lisboa, é atribuída a introdução dos recoletos nos espaços lusos. A rainha viúva, de origem da casa de Espanha dos Medina Sidónia, recolhera-se ao novo claustro do Grilo, perpetuando a tradição de uma religiosidade feminina de intensa influência mística e de isolamento conventual de cariz borgonhês-castelhano (Lourenço 2003, 56). D. Luísa de Gusmão assistiu à ordenação do estremocense Manuel Gomes Freire, em mais um dos casos de demonstração da proximidade entre mulheres de estirpe real e religiosos nos mundos ibéricos.

Santa Maria aliou a permanente posição de cronista oficial ao exercício de atividades na hierarquia eclesiástica dos observantes de Portugal: prior do Convento de Évora, secretário, definidor e vigário-geral da congregação (Machado 1741, 69-71; Inocêncio Silva 1878, 18). A «lição dos livros» organizara a prática escriturária, que se espalhou por diversas publicações de doutrina religiosa, amalgamando as características enaltecidas de

² Destacam-se obras variadas de espiritualidade dedicadas a mulheres, grandes senhoras, casadas ou viúvas, como indicado em Fernandes (1994). Uma análise do sagrado e do feminino é exposta em Clément e Kristeva (2001).

³ As informações sobre frei Agostinho de Santa Maria utilizadas neste artigo constam em: Machado (1741, 69-71; Inocêncio Silva (1878, 18). Quanto à data de falecimento, manteve-se a de 2 de abril, indicada por Barbosa Machado, e não a de 3 do mesmo mês, do verbete de Inocêncio.

homem letrado que Machado Barbosa ressalta, acrescidas de elogios ao hercúleo vigor do longevo religioso, que, em idade provecta, dispensava o uso de óculos. Foi laborioso e fecundo escritor, conforme os adjetivos valorativos incluídos no verbete biográfico de Inocêncio Francisco da Silva (1878, 18).

Na época moderna, atente-se ao enquadramento das acepções de *ars historica* aos dispositivos da retórica grega e latina, encontrados na circulação de Aristóteles, Cícero e Quintiliano. O retorno aos antigos reintroduzira os estudos de filologia, como também a importância da fonte e a autoridade da crítica documental formaram os atributos da pesquisa antiquária. Por sua vez, os eruditos dos séculos XVII e XVIII recorreram a Marcus Terentius Varro (116-27 a. C.) na definição dos métodos de pesquisa sistemática (Momigliano 2004, 91). Considere-se a analogia entre a erudição antiquária e a organização sistemática da história eclesiástica a partir do Seiscentos.

A referência à origem é um dos componentes da estrutura narrativa da história sagrada, baseada nos textos bíblicos, como também da história eclesiástica,⁴ comprometida com a noção de verdade considerada eterna, relacionada à história da salvação. A menção a uma causalidade da precedência manifesta não apenas um efeito de intertextualidade, inerente à escrita religiosa, como destaca a relevância da citação erudita dos textos de fundação da Bíblia e da patrística. Desse modo, acontecimentos locais são alinhavados à perspectiva geral da história do cristianismo. A história eclesiástica inclui a cronologia por mecanismo de organização, operando com a noção de sucessão temporal pela centralidade da dimensão histórica na apreensão do tempo pretérito. Porém, unicamente a cronologia – a relação de um antes e de um depois – não implica em significado histórico, o qual depende, por sua vez, de uma «estruturação».⁵

Embora seja perceptível a relevância da evidência, do arrolamento sistemático de fontes ou do uso do termo «história», deslocando a narrativa dos modelos medievais da hagiografia e das crônicas religiosas, permanece, porém, a subordinação do relato à teologia de acentuado cariz moralista. Em Portugal, o século XVII correspondeu à «época de ouro» da historiografia eclesiástica. Proliferaram obras que destacam a origem de

⁴ Segundo Vallin (2013, 185-186) «[...] encontra-se no Ocidente a noção de uma *história sacra* – herança de Santo Agostinho. [...] A 'história sagrada' é a história constituída pela *Scriptura Sacra*, o Antigo e o Novo Testamentos, como Escrituras. A essa *historia sacra* sucede, segundo a teologia agostiniana, a *historia ecclesiastica*, que relata as obras dos santos, mas sem que a interpretação desses, *Acta Sancta*, seja garantida por uma inspiração profética».

⁵ Sobre a formação de uma cronologia histórica, veja-se: Koselleck (2006, 34, 135).

ordens religiosas, das dioceses, de figuras significativas da história religiosa em Portugal. No entanto, predominaram também os conhecidos falsos *crônicas* (Rosa 2000, 327; 2013), que sucumbem à legenda ou ao mito do relato ficcional presentes em lendas episcopais, como no exemplo de São Pedro de Rates por primeiro bispo de Braga, erro repetido por Dom Rodrigo da Cunha (1577-1643) na *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga* [...] (1634-1635). O recurso à fraude e o uso de documentos falsos foram constantes no campo da história eclesiástica como perceptível entre os pais do género, no exemplo de Eusébio de Cesareia (c. 265-c. 339). Entretanto, com a fundação da Academia Real da História Portuguesa, em 1720, o recurso aos *crônicas* como fonte seria proibido, sinalizando a adequação aos parâmetros da crítica documental dos eruditos.

Plenamente doutrinária e teológica é de facto a definição de história de Santa Maria em *HF* devido, sobretudo, à filiação à perspetiva finalista e escatológica do tempo de Santo Agostinho. A chave metodológica da obra é preceituada no prólogo. Se, de início, tivera por «desvelo» escrever «hã inteira história», escolheu, por fim, relatar ao mundo a santidade, as virtudes e *exempla* da casa de Deus. Santa Maria enuncia a expectativa a respeito da propagação da obra: fazer circular na Europa um livro acerca de um universo de pureza e virtude que «se julgou por muito impossível em a Asia» (*HF*, s. n.).⁶ O autor faz uso do termo «história» no título, embora opte pela construção discursiva do tratado com teor de doutrina cristã e da hagiografia nos relatos de vidas de religiosas, subordinando a tessitura da escrita à dimensão moral do fluxo narrativo. Os cuidados que adota na explicação do género de escrita em *HF*, expõe que Santa Maria controlava os dispositivos de verdade dos factos que crescentemente subordinavam o relato hagiográfico à crítica documental dos eruditos na apreensão do falso.⁷

Santa Maria, ao incluir o vocábulo «história» ao título do livro, inscreve o objetivo de garantir o estatuto de autenticidade à narrativa, afastando-a das acusações de erro e fraude. Em ocasiões diversas da escrita, Santa Maria, na posição do eu referencial, aguça a distinção entre fábula e história: «desejava caminhar nesta historia com toda aquella bem ave-

⁶ As referências de citações do livro *Historia da Fundação* [...] serão indicadas no corpo do artigo pelas iniciais *HF* e o número de página.

⁷ Segundo Certeau (2006, 266-267), a hagiografia conforma o *corpus* de uma diferença com relação ao seu oposto, o discurso historiográfico, com quem possui entretanto uma vizinhança. À época moderna, a hagiografia esteve subordinada à crítica histórica dos eruditos, que ao clamar um retorno às fontes, tendeu a reduzir a narrativa hagiográfica ao lugar do falso, do erro e do arcaico. Para o historiador, submeteu-se o género às regras de um outro, a historiografia, o método histórico.

riguada; porque o mais não he historia, he fabula & patranha» (HF, 74). A distinção entre fábula e história realça a intenção do autor de reforçar o fundamento de verdade da obra, afastado-a da invenção, do fabuloso. O curioso na obra de Santa Maria é a tensão entre parâmetros de verdade, providos pela interpretação teológica e secular do mundo. Como se o esgaçamento da história divina fosse um indicador da sua crescente subordinação à historicização da experiência do tempo já secular.

A escrita do estremo-cense forja a oportunidade para a reflexão de sua obra como de combinação entre dois sistemas de escrita religiosa sobre o passado. Articula procedimentos da tradição das crónicas, dos tratados doutrinários do cristianismo, das relações de vidas no padrão hagiográfico do medievo aos dispositivos documentais de escrituração sobre a história da Igreja na crescente importância atribuída ao documento, ao testemunho. A aceção de história é aqui o das histórias particulares que forjam uma história universal do cristianismo.

De facto, a história sacra, a história eclesiástica e as narrativas hagiográficas enveredam por uma ideia de investigação do passado pautada pela dimensão moral da doutrina e da teologia cristã, avigoradas no medievo, com ampla reflexão em obras produzidas dentro e fora das universidades. Esses legados foram retomados no complexo ambiente do Renascimento e das reformas dissolventes do *telos* cristão medieval. Os efeitos da rutura protestante nas consciências europeias e a reação do humanismo à escolástica, nas primeiras décadas do século XVI, obtiveram resposta nos desdobramentos dos efeitos disciplinadores do Concílio de Trento. Nos mundos ibéricos, do ponto de vista da teologia política, a segunda escolástica de Salamanca serviu de âncora às noções de governo cristão. Por sua vez, figurou-se uma espiritualidade com tópicos de influência da mística renana medieval e da *devotio moderna*. A disseminação dos modelos de imitação de Cristo de uma religiosidade claustral irradiara entusiasmo às práticas religiosas fora dos muros conventuais.

HF desvela a oportunidade de celebrar o lugar dos agostinhos na edificação da cristandade. Santa Maria afirma que respeita a separação entre áreas de uma escrita eclesiástica, segundo as denominações das ordens regulares. Esse aspeto conforma um traço da produção de obras religiosas que realça uma memória edificante e propagandística das instituições religiosas em Portugal.⁸ A função de cronista da ordem modela a escrita

⁸ Recorro por empréstimo à expressão de Benedict Anderson (2008) acerca da representação das identidades nacionais, deslocando-a ao sentido de pertencimento a um *modus operandi* edificador da ordem religiosa.

de Santa Maria no caminho da fabricação de uma «comunidade imaginada» dos agostinhos de Portugal. Desta forma, adquire sentido a persistência do pertencimento religioso na demarcação de uma cartografia escriturária entre as ordens religiosas. Evitava-se meter a «foice nas searas alheias», seguindo o argumento de Santa Maria (Mota 2003, 145). Circunscreve-se, portanto, o trabalho de escrita à divulgação da empresa religiosa da ordem. Porém, como os diversos títulos da diversificada miríade de publicações de Santa Maria demonstram, a sua produção não se limitou a questões dos agostinhos de Portugal. Pelo contrário, é relevante uma produção de cunho doutrinário e teológico de feição da mística. Um padrão de escrita que marcaria o conjunto da obra de Agostinho de Santa Maria, conforme em *Adeodato Contemplativo, e Universidade da Oração* [...],⁹ uma publicação no formato dos «livros devotos e espirituais», segundo expressão do autor, para divulgação dos modelos de exercícios espirituais, combinando oração mental e mística para uma ampla audiência. Faz uso de artifícios da parábola na composição de um personagem, Adeodato, nome do filho do bispo de Hipona, nas vezes de um estudante postulante ao hábito agostinho, e do *alter ego* do próprio escritor, na posição de anjo da guarda.¹⁰ Embora a redação de *Adeodato contemplativo* [...] fosse contemporânea à *HF*, as dispensas receberam a marca do «pode correr» três lustros após a segunda vir a lume, em 1714.¹¹

Nas advertências de *HF*, reproduz-se a filiação ao formato da crónica que combina a narrativa edificante na construção de uma memória religiosa de fundação sagrada do convento de freiras na linha do tempo do cristianismo. Uma modalidade de escrita que destaca a subordinação à cronologia e aos retratos de vidas santificadas de mulheres e homens «ilustres em virtude», género de extensa disseminação na alta idade moderna em Portugal, uma sociedade fortemente movida pelo imaginário teológico po-

⁹ A obra (Santa Maria 1713) teve, como de hábito, um longo título: *Adeodato Contemplativo, e Universidade da Oraçam, Dividida em Três Classes Pelas Tres Vias Purgativa, Illuminativa, & Unitiva, em Estylo de Parabola, Fácil, Claro, e Intelligivel, para Todos os Estados de Pessoas, que Desejão Servir, & Amar a Deos: com Exemplos dos Santos, que na Oração Foraõ mais Eminentés, Não Só dos Antigos Padres, mas dos Modernos Santos, & Santas: Com Doutrinas Muyto Uteis aos Directores das Almas.*

¹⁰ «Finjo apparecer a este estudante o seu Anjo da Guarda, que com desejos de que seja santo se lhe offereceo por guia nesta jornada, mostrando-lhe as vias por donde a alma chega a se unir com Deos, fim, & complemento della» (Santa Maria 1713, s. n.).

¹¹ A demora da publicação de *Adeodato Contemplativo* [...] merece uma consideração acerca da relevância dos mecanismos de controle de obras com conteúdos de ascese e da mística, na projeção de sua extensão à massa de fiéis fora dos muros monacais. Os riscos heréticos do quietismo colocavam de sobreaviso os foros inquisitoriais.

lítico do catolicismo pós-tridentino, de ascese e intensa devoção pietista. *HF* entrecruza uma variedade de subgêneros historiográficos: crônica, memória, tratado de doutrina moral e relações de vida. A narrativa deslinda o cuidado com a fixação de memória e a história; o livro constitui um espaço retórico de transmissão de valores morais de orientação pedagógica. Resulta um formato historiográfico autorreferente e celebrante.

O termo «história» aplicado por Santa Maria ao título do livro assenta a configuração de uma escrita de gabinete, em que o autor não exerceu a posição de testemunha ocular dos episódios narrados. *HF* foi a primeira publicação associada ao nome de frei Agostinho de Santa Maria, em uma vasta reunião de títulos impressos no período de três décadas de vida, entre 1699 e 1728. A tessitura da escrita religiosa acerca do convento de freiras agostinhas remete a um conjunto de documentos e escritos agostinhos de referência. Santa Maria valeu-se de fontes manuscritas, entre as quais os *corpora* que compuseram os escritos no formato apologético do graciano frei Diogo de Santa Anna (1571-1644), confessor geral e administrador do convento de monjas em Goa por mais de quatro décadas.¹²

A edição de *HF* exalta a difusão da imagem de uma cristandade de mulheres no Oriente, no exemplo do convento de freiras de Goa, num cenário de final do Seiscentos, quando do fortalecimento da restauração bragantina em Portugal. O claustro goês descrito por Santa Maria emerge por lugar santo que reunia as «esposas de Cristo» na fabricação de uma cristandade lusófona universal.

HF expõe uma «história da santidade feminina» do *Estado da Índia*, no bojo de uma obra em que os acontecimentos de conflito do convento nas décadas que sucederam à sua fundação se integram na metanarrativa cristã de satanizar o oponente. Integra os gêneros de história eclesiástica do Seiscentos numa modalidade de escrita que articula a hagiografia e as aceções do tempo nos modelos da Sagrada Escritura aos estilos de memórias e histórias da Igreja e das ordens religiosas. É procedente assinalar que, mais adiante, com a criação da Academia Real da História Portuguesa, a segmentação da história eclesiástica, apartada da história secular de Portugal, municiera-se das práticas de escrita religiosa acumuladas nas

¹² O conjunto de manuscritos de Santa Anna constitui uma peça de defesa do convento frente ao conflito deflagrado por denúncias impetradas pelo Senado da Câmara de Goa por meio da «queixa da cidade» de 10 de fevereiro de 1632, endereçada ao então vice-rei do *Estado da Índia*, Dom Miguel de Noronha (1585-1647), conde de Linhares. No arquivo da Torre do Tombo, localizam-se três versões do relato de Diogo de Santa Anna sobre a contenda entre o convento e a jurisdição camarária de Goa – veja-se Gonçalves (2012, 2013).

livrarias de ordens religiosas no projeto inconcluso de fabricação da *Lusitana Sacra*.

Todavia, a obra de maior notoriedade do estremocense permanece o sempre citado *Santuário Mariano, e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora* [...], editado em 10 tomos, entre 1707 e 1723, em que já trabalhava quando da escrita de *HF*, segundo afirma no prólogo. *Santuário Mariano* [...] destacara-se à época de Agostinho de Santa Maria por obra relevante, como realçado na Academia Real da História Portuguesa após sua morte, em 1737. Salienta-se a contribuição à história do reino, o que sublinha o reconhecimento, entre os historiadores régios, da força do culto mariano no império português:¹³

Muito se illustrava hum Reyno dedicado a Nossa Senhora com a Historia, e Descrição das suas Cathedraes, que todas são consagradas à sua gloriosa Assupção, e de todos os seus Templos, e Imagens. O padre fr. Agostinho de Santa Maria, Religioso Agostinho, muito exemplar, teria para o seu *Santuário Mariano* hum grande soccorro nesta Obra... [Telles 1736, 192-193].

Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens Ilustres em Virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas, de Jorge Cardoso (1606-1669), cujo primeiro tomo foi editado em 1652, embora se insira no legado da história religiosa do medievo, introduz mudanças que reinscrevem as noções de prova e verdade no maior controle do relato hagiográfico.¹⁴ Trata-se de uma narrativa de varões ilustres, com protocolos da escrita hagiográfica subordinada aos discursos civis de genealogias. Atente-se ao deslocamento da escrita religiosa que busca limitar os excessos de proliferação de milagres e de vidas santificadas dos martirólogos da tradição medieval da *Legenda Aurea*.¹⁵ As edições do dominicano Diogo do Rosário (m. 1580), *História*

¹³ Para um estudo do *Santuário Mariano* [...] e o culto mariano no âmbito do império e com foco predominante na América portuguesa, consulte-se: Souza (2008).

¹⁴ *O Agiológico* [...] é composto de mais dois volumes com edições de 1657 e 1666. O quarto volume veio a lume em 1744, agora na letra de D. António Caetano de Sousa (1674-1759). Sobre a obra consulte-se Fernandes (2002).

¹⁵ A obra constitui uma edição hagiográfica de vidas de santos, organizada segundo o calendário litúrgico, e acrescida de capítulos dedicados às festividades de Cristo e da Virgem. Foi finalizada por volta de 1262 e é atribuída ao dominicano ligúrio Giacomo de Varazze. Recebeu abundante divulgação no medievo e foi traduzida a partir do século XIV em grande parte das línguas vernáculas (Vauchez 2013, 249). Em Portugal, algumas partes de uma tradução quatrocentista da *Legenda Aurea* foram publicadas por Arthur Viegas. Uma compilação hagiográfica no formato de *Legenda Aurea* veio a público em 1513, *Flos Sanctorum*, dispondo de um conjunto de vidas de santos do reino, reunidas por meio de levantamentos feitos das tradições locais, nas dioceses e ordens religiosas. Sobre a questão consultem-se: Rosa (2000, 336) e Sobral (2007, 3).

das Vidas e Feitos Heroicos e Vidas insignes dos Santos, em 1567, e do jesuíta toledano Pedro Ribadeneira (1526-1611), *Flos Sanctorum*, na primeira versão dos dois volumes de 1599 e 1601, já indicavam uma tendência de freio à veneração das imagens ou ao culto das relíquias e à propensão ao enquadramento das conceções de santidade correntes após o Concílio de Trento (Fernandes 1996, 34).

No passo de Jorge Cardoso, Santa Maria desvela uma escrita esmerada pela inclusão de uma temporalidade secular através da ênfase na cronologia, compondo uma narrativa pontuada pelo encadeamento de factos que se sucedem. Para tanto, firma-se a noção de «testemunho» por intermédio de sucessivas indicações à *Asia Portuguesa* de Manuel de Faria e Sousa (1590-1649). Livro de prolífera escrita nos formatos abreviados de resumos das décadas de João de Barros e Diogo do Couto, com complementos até ao ano de 1640, a *Asia Portuguesa* demonstra a inclinação à «epitomização» do relato histórico, subordinado ao horizonte escatológico do providencialismo católico. A sustentação de «testemunho» histórico no texto de Santa Maria é firmado através da edição espanhola de *Asia* dada à estampa o primeiro tomo na edição de Henrique Valente de Oliveira, e os dois seguintes na oficina do impressor real António Craesbeeck de Melo, entre 1666 e 1675 na cidade de Lisboa.¹⁶

O campo textual de Santa Maria acerca do convento goês certifica-se ainda pela repetição dos antigos. Através de Isócrates (436-338 a. C.), com a indicação em *Areopagítico*, discorre acerca dos fundamentos da República, afirmando que não se reduzem somente a «decretos prudentes do Senado, nem nas leys dos povos». Mas, primordialmente, prossegue o texto, agora na citação a Pitágoras (c. 570-495 a. C.), pela ênfase na função pedagógica: «na boa educação dos filhos, nas acções heroicas & nas obras de virtude em que elles se exercitam» (*HF*, 217-218). Santa Maria retém a orientação essencialmente moral e pedagógica na condução dos assuntos da República, em distância dos objetivos unicamente pragmáticos de governo da cidade terrena. As indicações a próceres do pensamento grego forjam artificios de referência a lugares de autoridade da escrita, em mais um recurso retórico de sustentação do efeito de persuasão.

De facto, a história eclesiástica recorre a datas e factos de uma temporalidade do século, subordinando-os à infalibilidade da verdade divina.

¹⁶ Manoel de Faria é citado firmando a veracidade da narrativa, por meio das aceções de «testemunho», como em distintas partes de *HF*. Variações da expressão «tudo testemunha Faria na sua Asia» espalham-se na obra (pp. 3, 33, 64, 89, 133, 204, 423, 442).

Santa Maria vincula a noção de história ao estilo. Na aceção que explora, o sentido do termo «história» articula-se à procura da inspiração no «engenho» dos historiadores laureados com a «felicidade do estilo», controlando a tessitura da palavra na redação. O domínio da matéria «história» em Santa Maria remete ao exercício da eloquência no intento do convencimento do leitor/público. Aqui, história equivale à produção de uma escrita que tem por objetivo facilitar a divulgação pedagógica da doutrina por meio do deleite das palavras, procedimento que permite a citação à *Ars Poetica* de Horácio: *lectorem delectando pariter que monendo*. Instruir e transformar o comportamento do leitor conformam as preceitas da narrativa historiográfica. Circunscreve a aceção de história a um componente elocutório na construção da narrativa. E na sequência, através da tópica de humildade, lugar-comum retórico da *captatio benevolentiae*, aponta para os limites da capacidade e do cabedal do autor, já que, adverte, não está obrigado a dar mais do que tem. A aceção de verdade como específica do discurso histórico em Santa Maria articula-se ao sentido da verosimilhança, à terceira parte da retórica, *elocutio*, em que se projetam as figuras de estilo e o *engenho* do autor. E, desse modo, segue as preceitas do humanismo, em que a história integra o sistema retórico, na perspetiva de Cícero.

O agostinho descalço segue a orientação romana tridentina, acrescida das determinações posteriores dos decretos Urbano VIII de 1625, que proibiram as manifestações públicas de santificação, fora dos processos de beatificação e canonização sancionados por Roma, como ainda, regulamentaram as expressões escriturárias e visuais de manifestações associadas ao sobrenatural. Para tanto, explica que o livro, embora trate de relatos de santos e milagres, não tem a intenção de ir contra os decretos apostólicos, que proíbem e mandam chamar santos apenas àqueles reconhecidos pela Igreja. Em *HF*, Santa Maria dispõe dos dispositivos de história da Igreja disseminados no Seiscentos, que, no exemplo da obra acerca do convento de Goa, reúne elementos de uma história local e específica dos agostinhos, como parte da história eclesiástica mais ampla de Portugal. É esse o enquadramento de uma escrita vinculada à *ecclesia* que será proposto posteriormente pela Academia Real da História Portuguesa. Inicialmente, a designação «História Eclesiástica» ornava seu título, por reconhecimento àquela que sempre teve o primeiro lugar entre as modalidades históricas em Portugal, de acordo com um dos próceres da sua fundação, que ocupara o lugar de secretário, Manoel Telles da Sylva (1682-1736), marquês de Alegrete (Sylva 1727, s. n., prólogo). E, não casualmente, escolheu-se por marco fundador da academia de letrados, exaltadores da

monarquia, o dia 8 de dezembro, data da Virgem Maria da Imaculada Conceição, eleita padroeira de Portugal com a restauração brigantina (Tatiana Silva 2009, 206).

Uma matriz de narrativa de sacralização cristã do reino e de suas conquistas expande um padrão da historiografia religiosa de oriente a ocidente. As referências a fontes, ao texto bíblico, a autores canônicos da patrística e de teologia moral formam lugares de autoridade que pontuam o livro de Santa Maria. As notas localizadas nas laterais do livro, juntamente com a numeração dos parágrafos, a inserção de fontes documentais escritas, remetem a um padrão de escrita eclesiástica, o qual remonta, por sua vez, aos fundadores do modelo.

Na construção do discurso de Santa Maria, não apenas as citações, mas também as conexões de intertextualidade, reportam-se predominantemente ao texto bíblico, às partes dos livros de maior lirismo do Antigo Testamento: Salmos e Cântico dos Cânticos. A tratadística patrística conforma mais um dos lugares de autoridade ao texto agostinho. Além de algumas indicações aos antigos, como Horácio, conforme já indicado acima, predominam registros a publicações da época moderna de culto aos santos, a martirologios e às crônicas de congregações religiosas agostinhas. Conceções do misticismo na conformação do campo da teologia agostiniana demarcam a percepção escatológica da história, que funde a dimensão humana na divina. As concepções do neoplatonismo, que modelam a relação do crente com o divino, fornecem as cores de um mundo de santos e mártires, sedentos do sagrado (Gonçalves 2005).

A estrutura da narrativa de *HF* modula a construção de uma memória sobre o convento no primeiro século da sua fundação. O discurso organiza-se por meio de um eixo corrente da prosa religiosa em que a escrita legitima novos espaços de experiências na história do cristianismo. Dispositivos metodológicos conduzem a fabricação do texto no campo de uma episteme teológica: os depoimentos da oralidade de uma memória coletiva, o uso da imagética e as fontes de autoridade (texto bíblico, pais fundadores etc.).

Os episódios ocorridos no convento das Mônicas de Goa, mais do que um acontecimento circunscrito à Índia portuguesa, concorrem para uma história do cristianismo do império português. Conformam-se os traços de santidade exemplar de personagens que deram vida ao convento, fortalecendo, portanto, o lugar dos agostinhos na edificação de um santuário de mulheres no coração dos «gentios» e «infiéis» no Oriente. A construção de uma história sobre o convento parte dessa fi-

delidade aos princípios e à origem do cristianismo, integrando-a ao *corpus mysticum* da *Ecclesia universalis*. O convento de freiras de Goa repercute os modelos passados de virtuosidade do cristianismo. Santa Maria dedica o livro às religiosas «exemplares» de Santa Mónica. Na sucessão de louvores, característica do género epidíctico, emprega o estilo alto de metáforas minerais à maneira de tropos correntes da poesia do Seiscentos: «ouro de ardente caridade», «pedras preciosas de excelentes virtudes». Santa Maria gera um efeito polissémico entre os termos «tratado» e «história», reforçando o intercâmbio entre os dois ao longo de *HF*. O livro obedece à conformação da narrativa subordinada à doutrina cristã e aos elementos do ascetismo místico da vida conventual de freiras dedicadas ao amor divino. No jogo da relação com a divindade, o modelo de escrita é o *Cântico dos Cânticos*, com o amplo arsenal de fragrâncias e perfumes dos jardins das filhas de Jerusalém. A casa conventual goesa exala o «cheyro das fragrantas flores de virtude».

O uso das metáforas de jardins de flores na forma dos cantos de amor do Antigo Testamento foi recurso disseminado na escrita encomiástica a mulheres «santificadas» em terras de conquista, como analisa Jorge Cañizares-Esguerra. Segundo o historiador, na tradição do cristianismo propaga-se uma representação de Deus e Jesus por jardineiros, e a alma e a Igreja, por jardins. Do ponto de vista do sujeito no caminho da união com Deus, os odores das fragrâncias florais se adensam. O templo santo goês é descrito por Santa Maria através da simbologia do jardim de Deus: «verdadeiramente este é o jardim em que Deus na Índia se recrea» (*HF*, 394). De novo, na intertextualidade com o cântico 6, Santa Maria reutiliza a metáfora da pomba. Ao final da obra, no último capítulo do Livro IV, introduz as informações recentes que recebera de duas religiosas do convento em Goa. E atenta à dimensão de santidade de Francisca do Espírito Santo, uma «muito grande serva de Deus» que, no momento da morte, projetara de sua boca uma «pomba alvíssima que batendo as asas fora voando para o céu», *una est columa mea, perfecta me* (*HF*, 806).¹⁷ Os relatos acerca das monjas de véu preto do convento goês combinam uma dimensão secular (nome dos pais, datas de profissão e morte) à narrativa devocional. Um mesmo vocabulário reproduz lugares-comuns na tradição ocidental da escrita religiosa. Assim, na Goa portuguesa, na Nova Inglaterra e ao Sul na América hispânica produziram-se narrativas das sociedades periféricas através de tópicos repetitivas sobre a «horticultura

¹⁷ A tradução em português equivale a: «uma só é minha pomba sem defeito». A tradução do latim foi retirada da *Bíblia de Jerusalém* (2010, 1096).

espiritual» e a «épica satânica». ¹⁸ Porém, o jogo tropológico remete à integração da cristandade oriental ao universo lusófono. As narrativas de vidas santificadas de mulheres no *Estado da Índia* compõem a fabricação do jardim divino de perfis femininos da lusofonia, presentes em obras anteriores, como *Jardim de Portugal em que se Da Notícia de Alguas Sanctas, e Outras Mulheres Illustres em Virtude, as Quais Nasceram, ou Viveram, ou Estão Sepultadas Neste Reino, e Suas Conquistas* (1626), do graciano Luís dos Anjos (c.1575-1625; Rosa 2000, 424). No modo de escrita de *Jardim de Portugal* [...] permanece o género hagiográfico de relato de vidas edificantes de mulheres com acento no maravilhoso, na perspetiva das *legendae* do medievo (Fernandes 1999).

Das práticas humanistas, sobressai o recurso à filologia, na etimologia do vocabulário que serve à cartografia de Portugal, dos «prados espirituais» ocupados por mulheres «ilustres em virtude». Nessa chave, a construção de um mito de fundação do templo de mulheres consagradas no Oriente projeta figuras femininas no universo das qualidades associadas ao espectro de virtudes, no sentido lato do ideal de santidade inscrito na moral cristã.

Uma razão sobrenatural organiza uma gramática da alma em que a ideia de virtude cristã projeta pares antitéticos (bom/mau, positivo/negativo) que estruturam a escrita e organizam as práticas cristãs. Na narrativa das Mónicas, sobressai a conformação católica de ordem religiosa compreendida através de noções de *virtus*, como uma interpretação intransigente da ética do Evangelho, aprovada pela Igreja, exclusiva ao claustro, mas não necessária à massa de fiéis (Silber 1995).

Ademais, *HF* conduz a tessitura da narrativa através das práticas do antiquarismo, na referência à cosmografia, na descrição de paisagens, por meio do conhecimento de geografia e do uso de medidas métricas, discursivos de sustentação de veracidade e autenticidade. A ba-

¹⁸ Veja-se, em especial, o capítulo 5, «La colonización como horticultura espiritual». In Cañizares-Esguerra (2008). O uso metafórico da floricultura assenta em tropo de ampla disseminação. Consulte-se Lígia Bellini, «Penas, e glorias, pezar, e prazer»: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime». Também na América portuguesa, o mesmo vocabulário das flores remete os relatos de vidas santificadas de mulheres ao território de sacralidade, conforme indica o estudo de Evergton Sales Souza do livro sobre a vida de Vitória da Encarnação, uma freira do Convento de Santa Clara do Desterro em Salvador, escrito pelo arcebispo da Bahia D. Sebastião da Vide (1643-1722), insigne pela publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispoado da Bahia*. Veja-se Evergton Sales Souza, «O lume da rosa e de seus espinhos. Acerca da santidade feminina». Os dois artigos constam da mesma coletânea (Bellini *et al.* 2006). Remeto também ao estudo de Martins (2011).

liza do vocábulo história legitima formas de narrativas do sagrado, em que se destaca a influência das vertentes míticas ibéricas do «maravilhoso» e do «extraordinário», presentes na sacralização do feminino.

Verdadeiramente a vida, os exemplos, as virtudes, & a santidade das Religiosas do Convento de Santa Monica de Goa, são de sorte, que (como se verá em toda esta historia) temos muito de que nos admirar, & não pouco de que nos confundir os que vivemos na Europa, vendo facil aquillo, que se julgou por muito impossivel em a Asia [HF s. n.].

Santa Maria designa a categoria de história segundo a polissemia do termo no Seiscentos. O vocábulo «história» equivale ao estilo, à parte da elocução da retórica, como também pressupõe a multiplicidade de histórias, na dimensão de uma substância eternizada, na subordinação à aceção de temporalidade, cujo agente é atribuído à providência divina, na definição de uma ideia de verdade dogmática. Nesse diapasão, posteriormente, o dicionário editado pelo teatino e futuro membro da Academia Real de História Portuguesa, Raphael Bluteau (1638-1734), alinha a expressão história aos protocolos da escrita do catolicismo europeu: indica, entre «todas as histórias», a superioridade e a verdade da história da Bíblia para o estabelecimento de uma cronologia da origem do mundo (os «primeiros mil anos do mundo»). Por sua vez, a expansão do método crítico dos antiquários, na tradição da história eclesiástica, projeta a relevância da prova documental na narração do passado. São parâmetros de escrita incluídos por Santa Maria em HF, na adoção de uma variedade de géneros que transitam através do tratado moral, das relações de vidas, crónicas e histórias, com objetivos de pedagogia católica, na submissão da história profana à sagrada.

Referências bibliográficas

- Alonso, C. 2003. *Os Agostinhos em Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura.
- Anderson, B. 2008. *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bellini, L., E. S. Souza, e G. R. Sampaio. 2006. *Formas de Crer. Ensaios de História Religiosa do Mundo Luso-Afro-Brasileiro, Séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA/ Corrupio.
- Bíblia de Jerusalém*. 2010. São Paulo: Pallus.
- Branco, M. B. 1888. *Historia das Ordens Monásticas em Portugal*. Vol. III. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão.

- Cañizares-Esguerra, J. 2008. *Católicos y Puritanos en la Colonización de America*. Madrid: Fundación Jorge Juan Marcial Pons Historia.
- Carvalho, J. A. F. (dir.). 1988. *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.
- Certeau, M. 2006. «Uma variante: a edificação hagiográfica». In *A Escrita da História*, 2.^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Clément, C., e J. Kristeva. 2001. *O Feminino e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Fernandes, M. L. C. 1994. «Recordar os ‘santos vivos’: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português». *Via spiritus*, vol. 1, pp. 133-155.
- Fernandes, M. L. C. 1996. «História, santidade e identidade. O Agiológico Lusitano de Jorge Cardoso». *Via Spiritus*, 3: 25-68 .
- Fernandes, M. L. C. 1999. «Introdução». In *Jardim de Portugal*, Frei Luís dos Anjos, O. E. S. A. Porto: Campo de Letras.
- Fernandes, M. L. C. 2002. «O Agiológico Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa». In *Agiológico Lusitano*, t. v, ed. Jorge Cardoso. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Gonçalves, M. A. 2005. *O Império da Fé. Andarilhas da Alma na Época Barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Gonçalves, M. A. 2012. «Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna». In *Corpo: Sujeito e Objeto*, coords. Marta Mega, Lisa Sedrez, e William S. Martins. Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 115-138.
- Gonçalves, M. A. 2013. «‘Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica’: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630». *História* (São Paulo), 32 (1): 280.
- Gonçalves, M. A. No prelo. «Entre ‘heroicas virtudes’ e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII». In *Religião e Linguagem nos Mundos Ibéricos: Fluxos Identitários, Vínculos Sociais e Instituições*, orgs. Luciana Gandelman, Margareth de Almeida Gonçalves, e Patricia Souza de Faria. Rio de Janeiro: Edur.
- Koselleck, R. 2006. *Futuro Passado*, Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio.
- Lourenço, M. P. M. 2003. «Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros da construção da ‘sociedade de corte’ (1640-1754)». *Penélope*, 29: 49-82.
- Machado, D. B. 1741. *Biblioteca Lusitana. Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se Comprehende a Noticia dos Autores Portugueses*, vol. 1. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca.
- Martins, W. S. 2011. «Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe serafico brasileiro, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão». *Topoi*, 12 (22): 44-62.
- Momigliano, A. 2004. «O surgimento da pesquisa antiquaria». In *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Santa Catarina: EDUSC.
- Mota, I. F. 2003. *A Academia Real da História*. Coimbra: Edições Minerva.
- Rego, A. S. 1996. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia*, vol. XI, 1569-1572. Lisboa: Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- Rosa, M. L. 2000. «Hagiografia e santidade». In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I, coord. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 326-335.
- Rosa, M. L. 2013. «Historiografia da santidade no século XXI: percursos prévios, problemáticas actuais. Balanço e reflexão». *Lusitania Sacra*, 28: 215-237.

- Santa Anna, D. 1640. *Relaçam Verdadeira do Milagroso Portento, e Portentoso Milagre, q[ue] Acontece na India no Santo Crucifixo, q[ue] Està no Coro do Observantissimo Mosteiro das Freiras de S. Monica da Cidade de Goa, em Oito de Fevereiro de 1636*. Lisboa, Manoel da Sylva.
- Santa Maria, A. 1699. *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India e do Imperio Lusitano do Oriente*, Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram.
- Santa Maria, A. 1713. *Adeodato Contemplativo, e Universidade da Oraçam, Dividida em Três Classes pelas Tres Vias Purgativa, Illuminativa, e Unitiva, em Estylo de Parabola, Fácil, Claro, e Intelligivel, para Todos os Estados de Pessoas, que Desejão Servir, e Amar a Deos: Com Exemplos dos Santos, que na Oraçãõ Forão mais Eminentes, Não só dos Antigos Padres, mas dos Modernos Santos, e Santas: Com Doutrinas Muyto Uteis aos Directores das Almas*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram.
- Silber, I. F. 1995. *Virtuosity, Charisma and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, I. F. 1878. *Diccionario Bibliographico Portuguez*, t. I. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Silva, T. T. Q. 2009. «Poder e episteme na erudição histórica do Portugal setecentista: uma abordagem do programa historiográfico da Academia Real da História Portuguesa (1720-1721)». *História da Historiografia. Ouro Preto*, 3: 204-215.
- Sobral, C. 2007. «Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas». *Revista Medievalista on-line*, 3 (3), disponível em <www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>, (consultado em 8-3-2013).
- Souza, J. B. 2008. «Virgem Imperial: Nossa Senhora e império marítimo português». *Luso-Brazilian Review*, 45(1): 30-52.
- Souza, L. M. 1993. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sylva, M. T. 1727. *Historia da Academia Real da Historia Portugueza*, t. I. Lisboa: Oficina de Joseph Antonio da Sylva.
- Telles, N. S. 1736. *Collecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza que neste anno de 1735 se Compuzeraõ, e se Imprimirão por Ordem dos seus Censores...* Lisboa: Oficina de Joseph Antonio da Sylva.
- Vallin, P. 2013. «História Sagrada». In *Cristianismo. Dicionário dos Tempos, dos Lugares e das Figuras*, A. Vauchez. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 185-186.
- Vauchez, A. 2013. «Legenda [Lenda] Dourada [Áurea] (A)». In *Cristianismo. Dicionário dos Tempos, dos Lugares e das Figuras*, A. Vauchez. Rio de Janeiro: Ed. Forense.

Capítulo 9

A cultura do samba brasileiro em Paris

O samba é, talvez, uma das manifestações mais conhecidas da cultura brasileira. Existem numerosas formas de expressão do samba conforme as diferentes regiões do Brasil. O samba tem uma matriz africana profunda responsável por suas características atuais, que permitem reconhecer esse gênero musical em qualquer parte do mundo. O ritmo, as formas de dançar, os instrumentos, os temas musicais, a maneiras de cantar e sobretudo a «síncopa» – a pausa entre duas notas musicais – são os elementos que definem as principais características do samba

Gênero musical nascido no Brasil a partir de uma forte influência da cultura africana, o samba exprime a diversidade cultural característica do povo brasileiro. O desenvolvimento de múltiplas formas rítmicas, melódicas e estéticas do samba, seus personagens, suas histórias – fruto da miscigenação entre referências africanas, indígenas e europeias que caracterizam seu hibridismo – refletem um pouco do processo de formação sociocultural do povo brasileiro.

A história do samba na França é bastante antiga. Desde o início do século XX, muitos grupos, compositores, cantoras e cantores brasileiros vêm a França para difundir suas composições musicais. A «onda do maxixe» e, alguns anos mais tarde, a «onda do samba», foram movimentos culturais muito significativos nas primeiras décadas da chamada *Belle Époque*, sobretudo em Paris (Fléchet 2013)

Durante todo o século XX, a música brasileira exerceu uma influência significativa na cena cultural francesa e o samba é um dos gêneros musicais mais executados. O público parisiense sempre demonstrou, historicamente durante quase um século, um apreço e uma admiração muito grande pelo samba brasileiro.

Atualmente, existe um novo movimento muito interessante do samba em França, onde podemos observar uma grande quantidade de grupos

de samba formados por músicos franceses que desejam aprender a tocar e a cantar o samba. Essas pessoas aprendem a falar português e frequentemente viajam ao Brasil para melhor compreender os códigos desse gênero musical, fazendo estágios, *workshops*, convivendo com músicos brasileiros, vivenciando a atmosfera que envolve o samba.

O público dos concertos de grupos de samba franceses é formado por brasileiros que vivem em Paris, como também por franceses atraídos pela descoberta do universo do samba, em que as relações humanas são mais próximas e afetivas e onde as pessoas experimentam o sentimento de pertencer a uma comunidade, que são em última análise, as características das formas como esse gênero musical se organiza no Brasil.

Este capítulo, que é resultado de meus estudos de pós-doutorado na Université Paris Ouest Nanterre La Défense, visa analisar esse processo para melhor compreender as relações e as trocas culturais que têm lugar entre brasileiros e franceses pelo viés do samba.

As origens e o desenvolvimento do samba no Brasil

Podemos afirmar que a forma «samba» adquire suas principais características entre o fim do século XIX e o início do século XX no Brasil (Tinhoro 1997). Nessa época diversos gêneros musicais já existentes na época, a exemplo do lundu, do maxixe, da polca, do chorinho, do tango, entre outros, acabam influenciando a gestação desse novo gênero musical, num contexto de «hibridismo cultural» (Canclini 2008). O palco dessa nova configuração é a cidade do Rio de Janeiro, mais precisamente na casa de imigrantes do estado da Bahia, conhecidas como casas das «tias baianas», onde se encontravam músicos, poetas, compositores e artistas em geral em festas intermináveis que ficaram célebres nesse época.

O local onde se situavam as casas das «tias baianas», na região central da cidade, era conhecida pelo nome de «Pequena África», e segundo Roberto Moura (1995), era o centro nevrálgico do movimento de organização da cultura negra no Rio de Janeiro. Os principais líderes desse movimento eram negros vindos de Salvador e da região do Recôncavo Baiano que migravam para o Rio de Janeiro em busca de trabalho, e que traziam na bagagem uma cultura rítmica e melódica extremamente rica, características da região, e com forte influência da cultura africana. Entre as «tias baianas», a mais conhecida era Tia Ciata, cuja casa era frequentada

por grandes nomes da música brasileira que ficariam eternizados na história, a exemplo de Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Sinhô, Heitor dos Prazeres, entre outros.

A primeira gravação de um samba é datada de 1917, no Rio de Janeiro, com o título de «Pelo Telephone», cuja paternidade é atribuída a Donga e Mauro de Almeida. Esse e muitos outros sambas bem conhecidos na época foram provavelmente compostos na casa de Tia Ciata. As composições coletivas eram muito comuns nessas festas organizadas nesses espaços, sobretudo porque os versos eram feitos de forma improvisada durante as «rodas de samba», característica que se tornou comum de um estilo de samba que até aos dias de hoje é bastante popular: o «samba de partido-alto».

Um pouco mais tarde, já no final dos anos 1920, se organiza no bairro do Estácio de Sá, no Rio de Janeiro, um outro movimento cultural do samba. Os desfiles de rua durante o Carnaval implicavam a necessidade de acelerar a cadência rítmica dos sambas, dando origem então a uma outra forma de tocar o samba (Sandroni, 2001). Com o desenvolvimento do Carnaval no Rio de Janeiro, em particular os desfiles de rua, conhecidos como «cordões carnavalescos», um ritmo mais rápido se impõe, por ser mais apropriado a essa situação. Diante disso, alguns músicos e organizadores dos blocos carnavalescos decidiram acrescentar novos instrumentos de percussão como o surdo, o tamborim, o repique, etc., com a finalidade de dar mais dinamismo a esses desfiles. Dessa forma foi criada a primeira Escola de Samba : «Deixa Falar», no bairro do Estácio de Sá, por Ismael Silva, Bide, Marçal e outros sambistas (Vianna 1995).

No entanto, o samba constitui um movimento fortemente perseguido pelo poder da República no Brasil durante o período entre o fim do século XIX e o início do século XX. A República propunha, nessa época, uma modernização da sociedade brasileira que consistia no processo chamado de «embranquecimento», o que quer dizer, o processo de eliminação dos símbolos que faziam referência às culturas dominadas – os negros e os índios – e a sua substituição pelas normas culturais europeias. Essa política tinha como consequência também um encorajamento da imigração de trabalhadores europeus como forma de modernizar o trabalho, dando assim um novo fôlego ao processo de industrialização que começa a emergir no Brasil, no alvorecer do século XX (Abib 2014).

Assim como aconteceu com toda manifestação de origem africana – dos quais destacamos os cultos religiosos e a capoeira –, o samba também sofreu uma perseguição violenta pelo Estado republicano, buscando a todo custo apagar as marcas de uma ancestralidade africana que não

podia se fazer presente nesse novo cenário social, que se estruturava (ou pelo menos tentava se estruturar) nos moldes culturais europeus.

Há relatos de antigos sambistas afirmando que bastava estarem com um pandeiro na mão ou um violão às costas para ser motivo suficiente para que a polícia os tratasse com extrema violência, onde não raro sofreram agressões com cassetetes, apreensão ou até mesmo destruição dos instrumentos que portavam e muitas vezes chegando a serem detidos, sob a acusação de vadiagem, crime previsto no Código Penal. A forma preconceituosa e discriminatória de se referir e tratar os sujeitos envolvidos com essas práticas era somente mais um traço dessa política de «embranquecimento», que prevalecia na sociedade brasileira nesse momento histórico.

Por essa razão o samba pode ser também considerado como uma «cultura de resistência» no contexto da perseguição que sofria por parte do poder instituído no Brasil à época. A cultura como estratégia de sobrevivência, como diz Hommi Bhabha (1998), é «transnacional», no sentido de que mais e mais culturas nacionais são produzidas a partir das minorias marginalizadas, ou «traduzidas», segundo o autor, a partir do ponto de vista da experiência e das competências organizacionais dessas minorias. O samba sempre foi uma importante tradução das formas de resistência do povo marginalizado no Brasil, sobretudo no que tange aos descendentes dos africanos.

A partir de 1930, várias outras variações de samba são criadas, como: o samba de quadra, o samba de partido alto, o samba de breque, o samba enredo, o samba canção, o samba choro, entre outros, e grandes nomes da música brasileira começam a emergir nesse momento como intérpretes ou compositores de samba, como: Francisco Alves, Noel Rosa, Araci de Almeida, Almirante, Nelson Gonçalves, Carmen Miranda, João de Barro, Herivelto Martins, entre tantos outros importantes nomes.

A aceitação social do samba ganha novos contornos com o advento do Estado Novo de Getúlio Vargas na década de 1930, responsável pela expansão do nacionalismo e do culto aos «valores nacionais». O samba, assim como outras expressões populares como a capoeira, começam a partir de então a adquirir o *status* de «símbolos nacionais». Um fator determinante para essa expansão do samba para outras camadas da sociedade e a sua consequente aceitação como símbolo nacional é, sem dúvida nenhuma, a difusão das rádios como principal veículo de comunicação no país. O fenômeno das rádios com seus programas ao vivo, concursos de calouros, auditórios, etc., foi determinante para que o estilo de samba que se fazia no Rio de Janeiro começasse a ganhar espaço e a ser difundido país a fora.

Pouco a pouco o samba foi ganhando espaço, reconhecimento, até ir se configurando como símbolo da cultura brasileira, num processo que foi se dando paulatinamente, mas de forma muito consolidada. Outros tantos sambistas foram surgindo nesse processo, dando mais visibilidade a esse gênero por meio de uma consistente produção musical. Nomes como: Cartola, Nelson Cavaquinho, Paulinho da Viola, Martinho da Vila, Elton Medeiros, Monarco, Jair do Cavaquinho, Nelson Sargento, Dona Ivone Lara, João Nogueira, Nei Lopes, Clementina de Jesus, Candeia, Beth Carvalho, Silas de Oliveira, só para citar alguns do Rio de Janeiro, assim como os baianos Dorival Caymmi, Batatinha, Walmir Lima, Ederaldo Gentil, Riachão, Nelson Rufino, Edil Pacheco, Roque Ferreira, os paulistas Adoniram Barbosa, Geraldo Filme, Germano Mathias, Paulo Vanzolini, Osvaldinho da Cuíca, Eduardo Gudim, os mineiros Geraldo Pereira ou Ataulpho Alves, o gaúcho Lupcínio Rodrigues, ou ainda o pernambucano Bezerra da Silva, são apenas uma pequena parcela de um grande número de sambistas que deixaram registrados na memória musical desse país um rico repertório de sambas cantados até hoje pelos nossos botequins.

Atualmente o samba é uma das expressões que melhor simbolizam a cultura brasileira e está presente na maior parte dos países do mundo, notadamente em França, onde existem numerosos grupos musicais formados não somente por músicos brasileiros, mas sobretudo por franceses, que a cada dia descobrem e se apaixonam por esse ritmo brasileiro.

E a música brasileira chega a Paris

A revelação de um novo mundo sonoro para a sociedade francesa começa nos primeiros anos do século XX, com uma grande novidade que chega aos salões de baile de Paris: o maxixe. A «onda do maxixe» foi um movimento musical importante datado no princípio do novo século, através do qual os franceses experimentavam novas sensações estéticas e eróticas, por permitirem que seus corpos se movimentassem livremente, levados pelo ritmo sensual que fazia vibrar os salões de baile ao som das orquestras que executavam esse gênero musical vindo de outro continente.

Em França, segundo a historiadora Anaïs Fléchet, o maxixe recebia várias denominações, sempre feminilizado e escrito de maneira bem diversa (matthiche, matthitche, matthich, machiche ou maxix). O gênero foi frequentemente associado a precisões geográficas (maxixe brasileiro), ou

ligado a um outro estilo latino-americano (tango-maxixe, maxixe-habaneira), quando não estava designado por expressões um tanto vagas (polka brasileira, polka tango, tango brasileiro, tango crioulo, tango bahiano) complicando seriamente a compreensão das apropriações musicais (Fléchet 2013, 38).

Em 1922 tem lugar a primeira visita de um grupo de música brasileira a França. O grupo «Os 8 Batutas» ou «*Les Batutas*», como era chamado em Paris, tinha ido para realizar alguns espetáculos na capital francesa e acabou ficando por um período de seis meses. A presença do grupo brasileiro suscitou um grande interesse por esse novo ritmo: o samba. O grupo contava entre seus integrantes, nada mais nada menos do que o compositor e flautista Pixinguinha, já famoso na época e que ficou eternizado como um dos grandes «monstros sagrados» da música brasileira, além de Donga, autor do primeiro samba gravado no Brasil.

Cinco anos após ser lançado no Brasil «Pelo Telephone», em 1917, considerado o primeiro samba gravado, «Os 8 Batutas» apresentam uma nova «dança brasileira» ao público da *Ville Lumière*. Os espetáculos constituíram a primeira forma de difusão do samba para o público francês. Anunciados com grande publicidade, os espetáculos do grupo brasileiro foram objeto de comentários elogiosos por parte da imprensa francesa (Fléchet 2013).

Esse sucesso deu início a uma grande repercussão e expansão desse gênero em França. Logo após a passagem dos «8 Batutas», os primeiros discos de samba são comercializados e as primeiras partituras são publicadas por parte das editoras especializadas. As grandes orquestras francesas incluem esse novo gênero em seu repertório, e os primeiros sambas compostos por autores franceses começam a fazer sucesso no país. Assim começa a emergência de um novo estilo musical: a «onda do samba», durante os chamados *Années Folles*, em França, na década de 1920.

Entretanto, apesar do sucesso desse novo ritmo no seio da sociedade francesa, o samba era considerado como uma novidade que fazia referência a um exotismo e a um certo primitivismo musical: os ritmos brasileiros eram descritos de forma lírica, sem nenhuma análise musical, e reforçados por imagens exóticas. Esses ritmos eram vistos como uma forma de transportar o público para uma terra desconhecida e selvagem, habitada por negros e índios (Fléchet 2013, 92).

Segundo Fléchet, o samba era considerado na época como um gênero musical que combinava «ritmos estranhos e instrumentos bizarros, que exprimem a alma do Brasil, definida como um coquetel de natureza tropical e de diversidade étnica [...] a poesia primitiva e bárbara de temas indígenas» (Fléchet 2013, 93).

Ao final da Segunda Guerra Mundial, a paisagem sonora francesa sofre profundas mutações e ocorre uma nova fase de intercâmbios musicais entre Brasil e França. As inovações técnicas sobre o domínio do disco e do rádio constituía, segundo Fléchet, um vetor essencial da massificação do fazer musical em França (2013, 121). O samba se apresentava como uma verdadeira moda naquele país a partir dos anos 1940. Segundo dados oficiais, 411 partituras e 1231 discos de samba foram produzidos em França entre 1945 e 1960 (Fléchet 2013, 131).

Muitos artistas se destacaram na cena musical francesa tocando e cantando sambas, como: Ray Ventura, Félix Paquet, Dario Moreno, Tino Rossi, Yvette Giraud, e a orquestra de Michel Legrand entre outros. Nesse contexto, podemos distinguir duas grandes modalidades de apropriação do samba: de uma parte o samba se desenvolveu como um estilo de música para dançar, como no início do século XX; de outra parte, ele começa a integrar o repertório da canção francesa, sendo composto e interpretado por franceses, caracterizando-se como uma nova fase de trocas culturais entre Brasil e França.

Entretanto, para o público francês, existia muito pouca diferença entre os múltiplos ritmos latino-americanos que faziam parte da cena musical na época, e existia uma grande confusão na identificação dos elementos característicos do samba brasileiro. O samba era constantemente confundido com o tango argentino, a salsa, a habanera cubana, a música mexicana, entre outros.

Dessa forma, as traduções das letras de sambas brasileiros eram muito distantes do seu sentido original. O exemplo mais evidente é o samba que se tornou célebre na voz de Dario Moreno, o clássico «Si tu vas à Rio», uma tradução muito diferente do sentimento de tristeza que traz a versão original «Madureira Chorou», dos compositores Carvalhinho e Júlio Monteiro, como podemos verificar na figura 9.1.

Essa forma exótica e folclórica de compreender o samba revela uma visão estereotipada dessa música que foi largamente difundida em França nesse período e que perdurou durante boa parte do século XX. Entretanto,

Figura 9.1 – Quadro comparativo entre versões de letra de samba

Letra original	Tradução literal	Versão francesa
Madureira chorou	Madureira pleura	Si tu vas à Rio
Madureira chorou de dor	Madureira pleura de douleur	N'oublie pas de monter là-haut
Quando a voz do destino	Quand la voix du destin	Dans un petit village
Obedecendo ao divino	Obéissant au divin	Caché sous les fleurs sauvages
A sua estrela chamou...	A rappelé son étoile...	Sur le versant d'un coteau...

no final dos anos 1950, um novo movimento musical vem marcar uma rutura e altera profundamente o olhar dos franceses sobre a música produzida no Brasil.

Um novo olhar para a música brasileira

A bossa nova, estilo musical criado no Brasil no final dos anos 1950, rapidamente passa a ser conhecida no estrangeiro, notadamente nos Estados Unidos, em função de suas similaridades com o *jazz* (Mello 2008). Os músicos João Gilberto e Tom Jobim foram nomes importantes no reconhecimento desse novo género musical fora do Brasil. Para uma grande parte do público francês ainda era difícil diferenciar esse novo ritmo do samba e de outros ritmos latinos, no entanto a chegada da bossa nova em França, pela via do *jazz* americano, modificou sensivelmente a visão dos franceses sobre a música brasileira, pois suas inovações rítmicas, melódicas e harmónicas eram um diferencial importante para tudo o que se conhecia sobre música até então.

Nesse mesmo período é lançado o filme *Orfeu Negro* (1959) de Marcel Camus, uma produção franco-brasileira baseada na peça de teatro *Orfeu da Conceição* do poeta e compositor brasileiro Vinicius de Moraes. Esse filme foi o vencedor da «Palma de Ouro» no Festival de Cannes, tendo a trilha sonora original sido composta por Tom Jobim, Vinicius de Moraes e Luiz Bonfá, três dos principais representantes da bossa nova nessa época. O público francês então descobre e se encanta com alguns dos ícones desse novo estilo musical nascido no Brasil.

O filme *Orfeu Negro* representa uma mudança importante da opinião pública francesa sobre a música brasileira. Aliando reconhecimento da crítica e sucesso junto ao público, esse filme constituiu-se como um excelente vetor de difusão para a música popular brasileira, e em particular para o samba.

Certos nomes desempenharam um papel decisivo na difusão da uma nova percepção sobre a música brasileira em França, principalmente em razão da preocupação com uma maior fidelidade ao sentido original das letras das canções. O poeta, ator e músico Pierre Barouh representou o elo entre a nova geração da música brasileira que chegava a Paris – notadamente Tom Jobim, Vinicius, João Gilberto e Baden Powell – e o público francês, que começou a descobrir a profundidade da poesia contida na música brasileira.

Pierre Barouh seduziu-se pelo charme da música brasileira quando começou a conhecer e a nutrir amizades com alguns dos mais importantes

compositores brasileiros dos anos 1960. Barouh é o autor de traduções para o idioma francês de algumas canções desses compositores, se preocupando sempre em não alterar o sentido poético dessas canções, muito diferente de outros compositores franceses num período anterior, muito menos sensíveis a essa riqueza poética da música brasileira. Dentre os maiores sucessos das traduções de Barouh para o francês, está a canção *Samba Saravah*, a versão francesa de «Samba da Benção», escrita por Vinicius de Moraes e Baden Powell, que se tornou célebre após a sua utilização no filme *Un homme et une femme* (1966), de Claude Lelouch, laureado com a Palma de Ouro no Festival de Cannes e também com o Óscar de Melhor Filme Estrangeiro.

Durante o período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), certos compositores, intérpretes e músicos brasileiros se exilam em França para escapar das perseguições impostas pelo regime militar, e durante os anos seguintes diversos outros artistas frequentemente visitavam a França durante a realização de suas *tournées*. O público francês pode então conhecer de mais perto a música brasileira, e aprende a respeitar e admirar o trabalho de artistas como Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Jorge Ben, Elis Regina e Martinho da Vila entre outros nomes não menos importantes. E o samba sempre fez parte do repertório desses artistas.

Segundo Anaïs Fléchet (2013), o processo de trocas culturais entre o Brasil e a França não foi jamais um processo linear. Houve sempre uma alternância entre períodos de grande sucesso, como as «ondas» do maxixe, do samba e da bossa nova, e períodos de invisibilidade desses ritmos na cena cultural francesa. No mais, a difusão da música brasileira em França, contesta a ideia de dominação cultural da Europa sobre a América Latina, como sempre foi veiculado através da história das relações entre colonizadores e colonizados (Hall 2009), pois podemos observar, pelo menos no âmbito da música, uma reciprocidade dessas trocas culturais entre os dois lados do Atlântico, quando falamos de Brasil e de França.

A nova onda do samba em Paris?

Atualmente assistimos a um interessante movimento musical acontecendo na cidade de Paris, no qual o samba ocupa um lugar importante, principalmente pela grande quantidade de grupos musicais atuando na cena cultural da cidade que são formados por músicos brasileiros, mas sobretudo, por músicos franceses.

Essa novidade na cena cultural francesa, que acontece com mais ênfase em Paris, possui características que nos permitem afirmar que existe um

interessante movimento musical no qual o samba desempenha um papel fundamental, a ponto de podermos dizer que atualmente está acontecendo uma «nova onda do samba» em Paris, nos moldes do que acontecia nas primeiras décadas do século XX.

Sem dúvida, esse movimento começa alguns anos antes, durante a década de 1990, com o fenômeno conhecido em França pelo nome de «batacadas». Esse fenômeno se constitui a partir de grupos e associações formadas em grande parte por franceses e brasileiros que se juntam para tocar tambores e outros instrumentos de percussão, tendo como referência as escolas de samba e os grupos de percussão tradicional do Brasil – como o maracatu, por exemplo – e que se apresentam principalmente em lugares públicos como ruas, praças e parques. Esse fenômeno tem se difundido com muito vigor por diversos outros países da Europa também.

O fenômeno das batacadas se popularizou por toda a França e é atualmente um movimento muito conhecido e admirado pelo público francês, atraindo um grande número de pessoas a cada apresentação. Essas performances acontecem principalmente durante o verão, em datas comemorativas, festivais de música, desfiles, paradas, ou simplesmente em apresentações públicas feitas aleatoriamente. Uma grande parte dos músicos franceses que atuam nos grupos de samba no país tiveram a sua primeira aproximação com a cultura e a música brasileira através das batacadas.

Em França existem hoje numerosos grupos e artistas que buscam uma identificação com a forma tradicional de tocar o samba, seja pela escolha dos instrumentos utilizados (violão de 6 e 7 cordas, cavaquinho, surdo, pandeiro, tamborim, repique, agogô, ganzá, etc.), seja pelo repertório das canções que são cantadas no idioma português, seja pela proximidade com o público em razão de boa parte dos concertos de samba serem organizados em círculo, onde o público se posiciona em volta dos músicos, que geralmente tocam sentados em volta de uma mesa. Esse formato remete à forma tradicional de tocar o samba no Brasil, conhecida como «roda de samba».

Na cidade de Paris, onde a pesquisa que deu origem a esse artigo foi realizada, existem numerosos grupos de samba, formados por músicos brasileiros e franceses, e outros grupos ainda, formados exclusivamente por músicos franceses. Podemos nomear alguns desses grupos que estão frequentemente presentes na programação musical na cidade: Roda do Cavaco, Zabumba, Mistura Fina, Le Club Democráticos, Les Meninas, Esquina do Samba, Les Bécots de Lapa, Samba de Rosa, Dudu d'Aquarela, Pedrão & Os Metropolitanos. Entre artistas franceses que têm inte-

grado o samba aos seus repertórios, podemos citar: Aurélie et Verioca, Lanna, Valérie Marienval, Chloé Deyne, Nicolas Son, Seu Teteu, entre outros.

Durante a pesquisa, tive oportunidade de me aproximar de diversos grupos musicais e artistas franceses que têm no samba o seu principal meio de pesquisa e expressão artística. Na qualidade de músico, pertencente ao universo do samba, pude vivenciar interessantes trocas culturais e musicais com esses sujeitos. Fui a diversos concertos, ensaios, participei em eventos, dividindo o palco e experiências musicais com boa parte desses artistas. Além disso, realizei também um vídeo-documentário intitulado *Samba Lumière*, que dialoga com essa temática a partir de registros de concertos e ensaios desses grupos e de depoimentos de pessoas ligadas a esse universo musical.

Nos depoimentos colhidos entre esses sujeitos, constatei que muitos dos músicos franceses que tocam e cantam o samba vão frequentemente ao Brasil para fazerem estágios nos grupos e escolas de samba, para aprender um pouco melhor a língua portuguesa, para se aproximar um pouco mais da cultura brasileira e aprender seus códigos, fator essencial para compreender melhor as sutilezas do samba.

Pude constatar também, nessa pesquisa, que os concertos de samba em Paris recebem um público diverso, formado por brasileiros, franceses, sul-americanos, africanos, europeus, árabes, asiáticos, que representam a diversidade étnica e cultural existente na cidade. O samba tem a capacidade de reunir uma «tribo», como diria Michel Maffesoli (1988), uma diversidade de pessoas e culturas que interagem num momento de celebração coletiva, no qual a proximidade e o afeto entre as pessoas, a possibilidade de dançar e cantar juntos, de compartilhar um momento de felicidade e liberdade, produz um sentimento de pertencer a uma verdadeira «comunidade», no seu sentido mais profundo (Bauman, 2001).

A motivação principal do público, segundo depoimentos colhidos entre os frequentadores dos concertos de samba, é justamente o seguinte: fazer parte da comunidade de pessoas que se reúnem em torno das «rodas de samba», onde as relações humanas são mais próximas. O samba, de uma forma geral, permite às pessoas a possibilidade de descobrirem uma nova forma de interação social através da música, da dança, da festa. O samba permite uma maior abertura, proximidade e espontaneidade no seio das relações humanas, características frequentemente atribuídas ao povo brasileiro. «É o sol em Paris», alguns dizem.

Os músicos franceses que se apaixonam pelo samba e buscam aprender os códigos do samba e o público que participa desses concertos for-

mam uma comunidade em torno da música e da cultura brasileira e afirmam, através das entrevistas realizadas em função dessa pesquisa, que o samba é responsável por importantes mudanças em suas vidas. Afirmam que o samba permite novas descobertas sobre eles mesmos e suas relações com os outros, experimentando novas formas de se relacionar, mais próximas e solidárias. «É como viver no Brasil», dizem outros.

Talvez seja essa uma das causas que expliquem a admiração e a fascinação que o povo francês cultiva pelo Brasil. Talvez seja essa, também, a razão pela qual o samba brasileiro ocupa, atualmente, esse lugar na cena cultural parisiense, como fora em outros momentos ao longo do século XX. A nova «onda do samba em Paris» parece possuir características ainda difíceis de compreender do ponto de vista sociológico, mas sem sombra de dúvida expressa um sentimento muito claro do público francês em relação à cultura brasileira

O samba representa esse elo de ligação entre essas duas culturas, mais do que qualquer outra manifestação cultural que possamos destacar. Porém, o facto é que a relação entre Brasil e França possui características que revelam uma profundidade e uma intensidade que precisam ainda ser melhor compreendidas no âmbito das trocas culturais entre os dois lados do Atlântico.

Referências bibliográficas

- Abib, Pedro R. J. 2005. *Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda*. Campinas/Salvador: Centro Memória da Unicamp/EDUFBA.
- Abib, Pedro R. J. 2014. *Cultura Popular e Contemporaneidade*, mimeo.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Comunidade: A Busca de Segurança no Mundo Atual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bhabha, Homi K. 1998. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Canclini, Nestor Garcia 2008. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp.
- Fléchet, Anaïs. 2013. *Si tu vas à Rio: la musique populaire brésilienne en France au XX^e siècle*. Paris: Armand Collin.
- Hall, Stuart. 2009. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Humanitas.
- Maffesolli, Michel. 1988. *Le temps des tribos*. Paris: Le Livre de Poche.
- Mello, Zuzi Homem de. 2008. *Eis aqui os Bossa Nova*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Moura, Roberto. 1995. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.
- Sandroni, Carlos. 2001. *Feitiço Decente*. Rio de Janeiro: Zahar/UFRRJ.
- Tinhorão, José Ramos. 1997. *Música Popular: Um Tema em Debate*. São Paulo: Editora 34.
- Vianna, Hermano. 1995. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Capítulo 10

«Plínio Salazar»? O corporativismo português e a democracia cristã como elementos de inspiração

A principal composição política do movimento integralista esteve presente no pensamento do líder, Plínio Salgado. Pertencente a uma família conservadora e tradicional do interior paulista, nasceu em 1895, na cidade de São Bento do Sapucaí. Ainda jovem foi para São Paulo onde se destacou nos anos de 1920 no modernismo; para formar, na década seguinte, o primeiro movimento de massa do Brasil: a Ação Integralista Brasileira (AIB). Com matrizes múltiplas, Salgado tinha como propósito a construção de uma doutrina política original, no entanto a circularidade de ideias do período fez com que o Chefe sofresse influências consideráveis para a formação de seu pensamento. Buscou em Portugal o exemplo doutrinário, o Integralismo Lusitano (IL): um movimento de cunho nacionalista da direita radical com visível formação embasada na precursora do conservadorismo, a *Action Française*; que, assim como todos os grupos políticos do princípio do século XX, estabeleceram uma resposta prática para a teoria proferida pelo papa Leão XIII, em 1891, através da *Rerum Novarum*. Após a influência lusitana na formação do pensamento pliniano e a idealização do integralismo, novamente Portugal foi um destaque na organização doutrinária de Plínio Salgado, quando passou os anos de 1939 a 1946 no exílio, durante o período do Estado Novo getulista, momento que utilizou para reordenar o seu pensamento, ações e articulações políticas, tendo a vertente do espiritualismo católico como força central. Com o fim do período ditatorial varguista, retornou para o Brasil com a afirmação de ser um luso-brasileiro, passando a ser um defensor supremo da política de António de Oliveira Salazar, imagem que seguiu até ao fim da vida.¹

¹ As relações transnacionais e comparativas com o pensamento e prática conservadora portuguesa foram analisadas na tese de doutoramento. Cf. Gonçalves (2012).

Com a aproximação do fim do Estado Novo getulista, Plínio Salgado teve, como consequência natural, o regresso ao Brasil, e o ano de 1945 foi de duplo sentido para o autor. Havia a necessidade de manter a base organizacional do cristianismo e o estabelecimento de uma versão «Plínio pós-guerra». Dessa forma, caminhou em três ações: a manutenção das ações para o fortalecimento como intelectual católico, imagem consolidada no exílio; o estabelecimento de uma nova composição metodológica através da Democracia Cristã; e as articulações políticas que precisavam ser construídas para um bom regresso para o seu estabelecimento no Brasil, além da consolidação do Partido de Representação Popular (PRP). Para o sucesso do projeto, havia um modelo exemplar a ser seguido: António de Oliveira Salazar.

Detentor de uma política autoritária² com fortes dogmas católicos, inclusive com apoio da Igreja Católica, e ao mesmo tempo, sem entrar no contexto de fascitização, sobrevivendo no pós-Segunda Guerra, Salazar promoveu uma espécie de sedução a Plínio, que tentou transportar para a nova versão política brasileira, projetos e ideias semelhantes aos de Portugal do Estado Novo, em uma tentativa clara de restituir o integralismo, mas sem a concepção fascista da década de 1930.

O término do ano de 1944 foi um momento revelador para a compreensão do pensamento político de Plínio Salgado. A defesa de uma política baseada nos componentes políticos presentes na Democracia Cristã portuguesa passou a ser a ideia central do discurso do líder integralista, que precisava de um tom democrático em uma nova sociedade que estava por vir após a Segunda Guerra Mundial. Pela primeira vez no exílio, publicamente abordava o assunto política.³ Em um processo de

² Sobre o pensamento autoritário no período do Estado Novo, cf. Martinho (2007).

³ Em Portugal, participou de diversas conferências, contou com extensa publicação que tinha como foco uma ação política travestida de religiosa e com uma atuação na imprensa em todo o país, transformando suas ações em ferramenta para uma nova concepção política após o exílio, que coincide com o fim da Segunda Guerra Mundial e a consequente destruição dos regimes fascistas. Em Portugal, buscou uma nova forma de desenvolver o discurso integralista, era o tempo da «renovação» política. No contexto da Segunda Guerra Mundial, era necessária uma forma de sobrevivência na sociedade política portuguesa e brasileira. Passava a ser caracterizado como um teólogo, responsável por promover reflexões de ordem cristã. Vê-se que o contexto político de Portugal foi um elemento no âmbito de um novo discurso para a sua sobrevivência. Importância significativa tiveram as conferências e publicações divulgadas no exílio, com o objetivo claro de expressar a imagem religiosa e propagadora da paz, quando, no entanto, o teor político estava ainda mais vivo. Os simpatizantes do integralismo, antigos ou novos militantes, ao mencionarem o período do exílio, utilizam com frequência termos como apóstolo, profeta e evangelista, para o caracterizarem. A sua associação com elementos da religiosidade

controle e articulação operacional, analisou questões políticas, mas com base em um pensamento centralmente religioso. A Democracia Cristã passava a ser temática presente no seu pensamento e a intensidade política foi notada pela intelectualidade lusitana, que apontava o autor como o detentor de uma palavra sábia que tem condições claras de constituir um futuro digno e cristão, como assim afirmou o integralista lusitano Alberto de Monsaraz:

Em *Conceito Cristão de Democracia* já não é nomeadamente o Apóstolo que ergue a voz; mas, sim, o Doutor da Igreja e o Doutor em Ciências Políticas que toma a palavra. O seu grande trabalho, duma lógica indestrutível na análise, duma incomparável clareza e elegância na forma, constituindo, sem dúvida, um dos melhores ensaios políticos nestas últimas décadas publicados em língua portuguesa. [...] Muito estimarei, creia, pelo que o estimo, considero e admiro e porque angustiosamente me interessa o futuro da nossa Juventude, que o meu caro Plínio Salgado continue, durante todo o tempo que ainda lhe reste passar em Portugal, a atacar assim, pela raiz, a erva daninha duma propaganda adversa, com absurda inconsciência consentida e que vemos, por forma assustadora, arraigar-se e frutificar, dia a dia, na alma da gente moça.⁴

Uma organização política foi consolidada com a Democracia Cristã, sendo que o pensamento de Plínio Salgado tinha como base o mimetismo que tanto criticava teoricamente, tornando-se em prática sua rota intelectual. Em 27 de março de 1945, em entrevista ao jornal *República* que ao lado do *Diário de Lisboa* dirigia uma oposição possível ao regime, na seção «Da Literatura» afirmou: «procuramos na obra alheia tudo o que apraz a nossa própria personalidade, ou tudo o que podemos traduzir da personalidade alheia para a nossa».⁵

Como o próprio Plínio disse na entrevista, há a busca de inspirações, reflexões e influências em outros autores e teorias. Uma afirmação que jamais seria identificada na década de 1930, no auge da AIB. O momento

passou a ser mais evidente em 1942 com o lançamento do livro *Vida de Jesus*, momento que coincidiu com a «crise» ocorrida em torno do planejamento secreto com os nazistas, dessa forma; essa imagem religiosa veio a calhar no momento, principalmente por ter em Portugal um terreno fértil para a prática conservadora e religiosa. Cf. Gonçalves (2012).

⁴ Correspondência de Alberto Monsaraz com Plínio Salgado, 15 de junho de 1945 (APHRC/FPS-PL 15-6-1945).

⁵ Plínio Salgado, «A crítica e os escritores: a resposta de Plínio Salgado: entrevista», *República*, Lisboa, 27 de março de 1945.

da década de 1940 fornecia-lhe a necessidade de criar uma imagem pública que diferenciasse da década anterior, mas sem radicalizar a sua concepção política. A resposta mais uma vez ocorreu com base na sociedade portuguesa. Para a formação da AIB, na década de 1930, houve a relação teórica com o IL, enquanto para esse novo momento, o Centro Académico da Democracia Cristã (CADC)⁶ ocupou um papel de destaque na organização do seu pensamento. Doutrina pautada na Democracia Cristã, mas em torno da concepção idealizada em Portugal e defendida nos preceitos da democracia orgânica do regime Salazar. Um conglomerado de fatores proporcionou a criação de uma «nova» concepção política para Plínio Salgado, sendo o CADC, a política salazarista e o direcionamento do Vaticano através da Radio-mensagem do sumo pontífice Pio XII, no Natal de 1944, elementos centrais para o seu discurso com o fim da Segunda Guerra Mundial. Foi neste contexto que Plínio Salgado realizou uma conferência política/religiosa, em 8 de dezembro de 1944, em Coimbra, discurso publicado posteriormente e transformado em modelo organizativo central da nova proposta pliniana.⁷ Havia um desejo de transposição do intelectual católico Salazar para o intelectual Salgado, sendo que, no exílio, consolidou sua imagem como líder cristão e defensor do catolicismo.

Após o exílio, vê-se o tempo do último suspiro em busca do poder, mostrando ser, além de um seguidor do modelo salazarista, um líder intelectual sem a mesma força de antes, mas que alcançava certa projeção no cenário nacional na égide do PRP e, após 1964, quando passou a ser um dos sustentáculos discursivos de apoio ao golpe civil-militar, passando a figurar de forma tímida, em 1965, na Aliança Renovadora Nacional (ARENA), seu espaço político até 1974, ano de sua aposentadoria.

A proposta, portanto, é focar as novas relações de influência em torno das matrizes discursivas que tem como base Portugal; compreendendo, em um primeiro momento, como ocorreu o retorno de Plínio Salgado ao Brasil e a continuidade do pensamento luso-brasileiro,⁸ mesmo após

⁶ O Centro Académico da Democracia Cristã de Coimbra possuía a formação de jovens que resolveram enfrentar questões religiosas e sociais através do fortalecimento das orientações papais, notadamente a de Leão XIII e a sua Doutrina Social da Igreja, uma vez que através do papa da *Rerum Novarum*, passou a existir de facto uma maior aproximação da relação religiosa com o social. Cf. Rodrigues (1993, 9-10).

⁷ Sobre a conferência, cf. Gonçalves (2012).

⁸ A força lusitana no pensamento de Plínio Salgado e as ações políticas a favor do Eixo durante a Segunda Guerra Mundial, fizeram com que as ações do autor no exílio fossem rotuladas de antibrasileiras. Seitenfus (1995). A aproximação com o Eixo foi abordada em: *Solidariedade Nazista* na tese de Gonçalves (2012).

o exílio. O autor passou, então, a ser um dos principais defensores dos interesses portugueses na política brasileira, com discursos inflamados a favor do Estado Novo, notadamente de seu líder Oliveira Salazar, imagem seguida até à morte do português, em 1970. Além do mais, a defesa de Portugal continuou sob a égide de Marcello Caetano, sucessor na liderança do país até 25 de Abril de 1974,⁹ momento em que ocorreu a destituição do Estado Novo com a Revolução dos Cravos. Consolidou-se assim a democracia no país, após quatro décadas, período que coincidiu com a aposentadoria de Plínio Salgado da vida política. Há um paralelo entre Plínio Salgado e Portugal que pode ser notado após o exílio. Os sete anos vividos na Europa foram cruciais para a compreensão da nova fase do autor no Brasil que, aliada à formação originária em São Bento do Sapucaí e a toda sua experiência política, cultural e intelectual, formou uma nova concepção de organização no contexto democrático brasileiro. Verifica-se, ainda, como necessária, a compreensão de determinadas funcionalidades do Estado Novo português, para a melhor visualização dos novos projetos plinianos.

Durante todas as fases da vida, Plínio Salgado sempre se manteve fiel ao catolicismo. Em alguns momentos, usou a religião como justificativa política, mas a relação com os dogmas da Igreja Católica sempre estiveram presentes no pensamento discursivo do autor tornando-se uma poderosa matriz cultural. Após o exílio, era necessário criar uma nova concepção política e os anos vividos em Portugal mostraram ao integralista a possibilidade de um novo projeto, através de uma organização doutrinária semelhante ao Estado Novo de Oliveira Salazar. O presidente do Conselho de Ministros deteve o poder em suas mãos de forma ininterrupta durante anos, sobrevivendo, inclusive, à queda dos regimes totalitários europeus após 1945. O salazarismo passou a ser uma espécie de desejo oculto de Plínio Salgado, que, aliado ao sentimento luso-brasileiro, propunha uma política semelhante à organização existente em Portugal.

No Fundo Plínio Salgado do Arquivo Público e Histórico de Rio Claro (APHRC/FPS), há uma série de livros, panfletos e materiais diversos que o autor trouxe no momento do exílio e que recebeu posteriormente de amigos lusitanos. O material consiste em documentos que têm o único objetivo de exaltar a imagem de Salazar e conseqüentemente do Estado Novo, mostrando assim que dedicava-se a leituras¹⁰ relativas à política

⁹ Sobre Marcello Caetano, cf. Martinho (2008).

¹⁰ Após a morte de Carmela Patti Salgado em 1989 a biblioteca particular de Plínio Salgado foi vendida pelos herdeiros a vários livreiros de São Paulo; com isso é impossível ter uma visão exata das leituras que cercavam o integralista.

portuguesa. No Brasil, o integralista manifestava constantemente posições de apoio ou exaltação à política salazarista, notadamente quando interesses de Portugal estavam envolvidos na política nacional. Em 5 de junho de 1956, em comemoração ao 30.^o aniversário da «Revolução Nacional» de 28 de maio, que estabeleceu o fim da Primeira República, marco de inauguração do regime ditatorial português, Plínio esteve no salão nobre da Casa do Porto do Rio de Janeiro e proferiu eloquentes elogios a Salazar. Com repercussão na imprensa de Portugal, o *Diário da Manhã* noticiou que o integralista acentuou que:

[...] sob a égide de Salazar se operou em Portugal, em todos os aspectos, a renovação dos grandes valores. Aplaudido frequentemente pela assistência que enchia por completo a sala, o orador fez um esboço histórico das últimas três décadas da Vida Nacional portuguesa, afirmando que Salazar antes de se dedicar à restauração financeira pensou na restauração espiritual, sem a qual é impossível resolver qualquer situação, seja ela qual for.¹¹

A política salazarista era convergente e determinante para um novo projeto pliniano e a situação dos dois países representava uma possibilidade de ligação, tendo Plínio Salgado como o elemento central da nova proposta política-espiritual. «Salazar encontrou o país, segundo ele mesmo, numa ‘desordem estabelecida’: desordem política, desordem financeira, desordem económica, e, finalmente, desordem social» (Paschkes 1985, 14). A crise que o líder português encontrou no fim da década de 1920 era comparada por Plínio Salgado com a crise do Brasil nas décadas de 1950 e 1960. Na sua visão, havia um momento favorável para a proposta salazarista brasileira sob a égide da nova organização política, o PRP, sendo que reflexos existiram inclusive no período ditatorial a partir de 1964.

No entanto compreender a política salazarista não é uma tarefa simples. Assim como na historiografia brasileira em relação ao integralismo não há consenso em relação à natureza do regime, aos termos, conceitos, definições e caracterizações da política vigente em Portugal, durante grande parte do século XX.¹² Para que a análise do regime salazarista seja

¹¹ Caloroso elogio de Salazar e do Estado Novo num discurso de Plínio Salgado. *Diário da Manhã*. Lisboa, 5 de junho de 1956.

¹² A natureza do regime salazarista é alvo de constantes discussões na historiografia. As formulações teóricas sobre o regime foram inauguradas em Portugal principalmente após o 25 de Abril de 1974, encontrando-se entre os seus pioneiros Hermínio Martins, Manuel de Lucena e Villaverde Cabral. Martins (1969); Lucena (1976); Cabral (1976). No entanto, foi, sobretudo, a partir da década de 1980 que o debate em torno da carac-

realizada, é necessário conhecer minimamente o chefe e ignorá-lo, para a compreensão do Estado Novo português, seria um erro (Pinto 2004, 36). António de Oliveira Salazar nasceu em uma zona rural e foi educado em um meio católico e tradicionalista. Foi seminarista em Viseu, mas sua vida académica ocorreu no curso de Direito da Universidade de Coimbra, a partir de 1910 (Alexandre 2006, 20). A formação religiosa foi

terização e classificação do Estado Novo como regime político passou a constituir uma linha central do debate historiográfico. Um marco importante neste domínio foi a realização, em março de 1980, do colóquio «O Fascismo em Portugal». Realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o evento reuniu pela primeira vez investigadores dos principais centros de pesquisa do país e dele resultou de Pinto *et al.* (1982). A resposta à questão «O que foi o Estado Novo?» tem, desde então, dado origem a uma abundante bibliografia. O debate sobre a natureza do salazarismo, a ela subjacente, polarizou-se. Segundo Fernando Rosas, Luís Reis Torgal ou Manuel Loff, o Estado Novo foi um fascismo. Posição diversa é a defendida por António Costa Pinto, Manuel Braga da Cruz ou Philippe Schmitter que, advogando não ter existido em Portugal um regime fascista, procuraram criar novos modelos. Segundo Fernando Rosas o salazarismo filia-se, inequivocamente, na família dos regimes fascistas. Rosas (1986); Rosas (1989a); Rosas (1989b). Esta visão é seguida por Manuel Loff que advoga a favor do conceito *eurofascista*. Loff (2008). Para Loff «salazarismo e franquismo revelaram e assumiram práticas *fascistas*» Loff (2010, 452). Integrando-se, também, nesta corrente interpretativa, Luís Reis Torgal contesta abertamente os que se opõem à classificação do Estado Novo como regime fascista. Segundo este académico, «muitas das vezes os argumentos utilizados por historiadores para afastar o Estado Novo do fascismo foram produzidos pelo próprio Salazar ou por salazaristas que, como quaisquer outros construtores de regimes nacionalistas, desejavam apelar para a *originalidade do seu sistema*» (Torgal 2009, 55). Entende-se que esta tese carece de sustentação científica, deixando patente a irredutibilidade/intransigência do seu autor. Pensando o salazarismo como «uma forma *identificada* de sistema político» (Torgal 2009, 65), Torgal rejeita qualquer interpretação contrária, acusando os autores que advogam o carácter não fascista do regime de reproduzirem os argumentos utilizados pelo próprio salazarismo. As principais vertentes que dialogam com uma organização não-fascista estão nos estudos de Manuel Braga da Cruz, Philippe Schmitter e António Costa Pinto. Braga da Cruz afirmou que «não houve em Portugal movimento fascista apenas porque não houve condições históricas para isso» e, por isso, caracteriza o Estado Novo como um regime monopartidário e conservador. Cruz (1988); Cruz (1989). Philippe Schmitter faz uma caracterização do regime como um modelo corporativista e atenta ao facto de que ser defensor desse modelo não cria necessariamente concepções fascistas (Schmitter 1999). Costa Pinto levanta uma questão de relevância na discussão que foi a presença da Igreja Católica no interior do regime; em seu entender, a Igreja Católica portuguesa funcionou como um importante fator de limitação do fascismo, conceituando-o como uma ditadura de direita conservadora e não fascista. Pinto (1992). O debate sobre a natureza fascista, ou não-fascista, do regime português não se circunscreve às fronteiras nacionais. O levantamento efetuado por António Costa Pinto na publicação *O Salazarismo e o Fascismo Europeu: Problemas de Interpretação nas Ciências Sociais* dá-nos conta da diversidade de posições a este respeito. Com este estudo pretende-se seguir a mesma linha de raciocínio académico, quando se afirma que o objetivo está na discussão das linhas interpretativas mais importantes «na perspectiva das relações entre o regime de Salazar e o fascismo europeu» (Pinto 1992, 111).

fundamental para a inserção do jovem acadêmico no CADC, onde passou a ter uma forte amizade com aquele que viria a ser, tempos depois, cardeal-patriarca de Lisboa, Gonçalves Cerejeira. «O pensamento de Salazar tem duas fontes essenciais: o tomismo, nos campos teológico e filosófico; e a democracia-cristã, nos campos social e político» (Alexandre 2006, 15). O líder português sempre afirmou ser um soldado obediente da encíclica *Rerum Novarum* que gerou os primeiros conceitos da Democracia Cristã (Alexandre 2006, 18).

Após o golpe de Estado em 1926, seu nome, associado a um católico e especialista em finanças, foi levado ao cargo de ministro das Finanças e nesse cargo entrou na Ditadura Militar portuguesa em 1928, sendo elevado a presidente do Conselho de Ministros, em 1932, cargo que ocupou até 1968 (Pinto 2004, 36-37). O principal traço de Salazar na política portuguesa, principalmente pelas relações religiosas estabelecidas, foi a associação com a Igreja Católica como forma de manutenção do poder. «Ninguém melhor do que ele asseguraria a defesa dos interesses da Igreja» (Barreto 2002, 168) e nenhuma instituição melhor que a Igreja para assegurar a manutenção do regime. O papa Pio XII apontou a nação portuguesa como detentora de um chefe exemplar enviado por Deus (Pinto 2007a, 36). A existência de uma aproximação entre o Estado Novo era algo extremamente vantajoso para a Igreja Católica (Rezola 2007a, 266).

Salazar teve uma forte habilidade no sentido de se aproximar da Igreja enquanto líder político, «se beneficiando amplamente da sua qualidade de católico» (Rezola 2007, 266). As origens religiosas do chefe¹³ refletiram no regime, criando um distanciamento das práticas fascistas que estiveram em voga na Europa até os anos de 1940 (Pinto 1992, 91-92). Construiu-se uma imagem de forte religioso: «a estampa da paz».¹⁴ Percebe-se claramente uma convergência com a história e os valores de Plínio Salgado, sendo que essas posições criaram uma sedução do líder integralista brasileiro em relação ao regime português. A existência de um governo

¹³ De forma extremamente equivocada, Maria Luisa de Almeida Paschkes afirmou que: «Salazar, ao se instalar no poder, renegou seu passado de militante católico» (Paschkes 1985, 85). Pelo contrário, o passado e a força católica eram a base do regime e de sua organização pessoal que assentava num discurso de ultraconservadorismo católico sempre de acordo com matrizes católicas construídas desde a infância, posição notada até à sua morte, afirmação que pode ser identificada na imagem que possuía e retratada nas orações fúnebres realizadas no Mosteiro dos Jerónimos em 30 de julho de 1970 (Moreira das Neves, Queiró, e Rodrigues 1971).

¹⁴ Correspondência de Juliano Domingos dos Santos a António de Oliveira Salazar. *Queixas Várias*. (ANTT/AOS/CO/PC-31)

forte, ditatorial, católico e principalmente não-fascista fez com que buscase inspirações no período pós-guerra.

A relação fascismo/salazarismo ainda é uma polémica historiográfica, debates foram realizados não só na academia, e discussões e acusações eram realizadas na intenção de rotular o regime como um Estado fascista (Paschkes 1985, 8). No entanto vê-se como necessário afirmar que ditadura¹⁵ não é sinónimo de ação fascista, sendo o fascismo italiano e o nacional-socialismo modelos de ditadura do século XX, dentre várias opções ditatoriais possíveis (Pinto 2009a, 215). O salazarismo não possuía as características que demarcavam o fascismo das clássicas ditaduras, faltava-lhe liderança carismática, um partido único mobilizador das massas, uma proposta expansionista de guerra, o totalitarismo, enfim, havia lacunas políticas na ditadura para a organização fascista (Pinto 1992, 20). Não se tem por objetivo negar qualquer relação fascista com o salazarismo, pois é sabido que algumas estruturas do regime foram visivelmente inspiradas no fascismo europeu, como a Legião Portuguesa e a Mocidade Portuguesa.

O salazarismo, como a maior parte dos regimes autoritários da Europa do Sul e do Leste, sofreu influências decisivas do fascismo italiano (Pinto 2007a, 40), muitas do modelo organizativo de Estado, destacando como uma das principais características do regime a existência do corporativismo. No entanto «o facto de estar historicamente, mas em parte acidentalmente, associado ao fascismo¹⁶ transformou-o num epíteto útil para aplicar a todos os sistemas de grupos de interesses considerados reprováveis» (Schmitter 1999, 107). A inspiração fascista fez com que constantemente fosse acusado de ser representante ou de ter ligações com esta organização política em Portugal. No contexto da Segunda Guerra Mundial, um alemão residente no Porto, chamado Max Argelebe, em correspondência direcionada a Berlim, afirmou que: «O Dr. Salazar é amigo dos alemães»,¹⁷ deixando subtendida a relação com o regime hitlerista.

¹⁵ Os atuais partidários da doutrina salazarista não aceitam o rótulo de ditador. Para eles, Salazar foi um teorizador. Segundo Ruy Miguel em publicação do Núcleo de Estudos Oliveira Salazar, «Salazar não foi um ditador – na vulgar aceção do termo – mas um teorizador. O seu pensamento, que nos é dado avaliar e apreender, através das suas palavras e dos seus atos, é disso revelador» (Miguel 2004, 7).

¹⁶ O autor especifica a relação automática que se realiza entre corporativismo e fascismo, destacando o erro que pode causar na análise histórica, como no caso do salazarismo. Em reflexão ressalta que existem «corporativistas *da direita* e corporativistas *da esquerda*, corporativistas *nacionalistas* e *internacionalistas*, *tradicionalistas*, *modernistas*, etc.» (Schmitter 1999, 109).

¹⁷ Correspondência de Max Argelebe a Franz Eher Nachf, 10 de março de 1940 (ANTT/AOS/IN-8B).

Essa insatisfação política é atestada pelo jornal clandestino *Lanterna: Órgão Antifascista* que, após a guerra, lamentava o fato de imperar o nazismo em Portugal.¹⁸

Através de discursos e interpretações, o regime foi enxergado de várias formas, no entanto a proposta está na análise de determinadas características do governo, particularmente do chefe, que foram os elementos de sustentação para Plínio, no pós-guerra, na visão cristã. «Salazar conservou sempre alguns traços ideológicos centrais que derivaram do magma cultural de onde proveio: o integrismo católico, de matriz tradicionalista e antiliberal [...] foi um ultraconservador no sentido mais literal do termo» (Pinto 1992, 123). Com esse pensamento político-religioso criou, na estrutura do Estado Novo, alguns meios e ideias que promoveram o engrandecimento do poder e, por isso, foi acusado de fascista devido à generalização do autoritarismo.

Em 1930, foi criada a União Nacional (UN), um antipartido¹⁹ destinado a agregar forças para o novo regime. Inspirada na doutrina social de Leão XIII, que teve como enquadramento a Democracia Cristã, através do corporativismo, oficializou-se a Constituição de 1933 (Castilho 2007, 82). Com forte presença religiosa, mas sem recurso à criação de um Estado confessional, como o franquismo (Pinto 2007a, 34). Portugal passou a ser uma república unitária e corporativista em que a UN possuía todos os assentos na Assembleia Nacional, no entanto, sem autonomia, pois era subordinada ao executivo (Pinto 2007a, 24-25). Assim, verifica-se a impossibilidade de afirmar a UN como uma organização fascista, principalmente pela desmobilização das massas «o que, aliás, é facilmente visível pelo quase desaparecimento do partido ao longo dos anos trinta» (Pinto 1992, 106). Ao comparar a UN com o fascismo e o nacional-socialismo, verifica-se que, na Itália e na Alemanha, os partidos dominavam o Estado integrando absolutamente a estrutura; já em Portugal a UN dependia do governo.

Para a consolidação de uma prática ditatorial, Salazar defendia um Estado forte (Paschkes 1985, 19), através de métodos para construir uma imagem inabalável e poderosa nas posições autoritárias, visando encon-

¹⁸ «A Inglaterra e o Nazismo». *Lanterna: Órgão Anti-Fascista*, Lisboa, outubro de 1945. *Propaganda Antifascista* (ANTT/AOS/CO/PC-3I).

¹⁹ O Estado Novo proibiu os partidos e as associações políticas contrárias ao regime, definindo a existência de um partido único, União Nacional. Fernando Rosas afirma: «Fundada em 1930, seria a plataforma de organização desse consenso das direitas na direita portuguesa sob a autoridade tutelar de *chefe*. Não sendo um partido de assalto ao poder, funcionando até como uma espécie de repartição do Ministério Interior, afirmando-se no discurso oficial como um não-partido e mesmo como um antipartido, ela será a especial modalidade de partido único do regime português» (Rosas 2004, 65).

trar um modelo que legitimasse a sua ditadura (Pinto 2007b, 65). O poder foi o símbolo de Salazar durante o Estado Novo, imagem utilizada para caracterizar a vida do líder português no momento do anúncio da morte, em 1970. «O poder absorve todo meu tempo»²⁰ estampou a manchete do jornal *O Estado de São Paulo*, com frase dita pelo ditador anos antes de sua morte. A prática forte e ditatorial de Salazar era baseada na proposta nacionalista, sendo esse sentimento usado como elemento de mobilização social, mas deve-se ressaltar que «ao contrário do nacionalismo fascista, foi um nacionalismo tradicionalista, conservador e integracionista» (Pinto 1992, 95), que teve como eixo central o corporativismo (Pinto 2007a, 27).

Ao contrário de outros líderes autoritários, Salazar não foi considerado líder carismático na cena política (Pinto 2009b, 232), elemento que contribuiu com a não-fascitização do sistema. Essa relação fez com que Plínio caminhasse por um novo percurso do poder político. O integralista mostrou ser hábil politicamente no decorrer da vida. As adaptações de acordo com o meio no qual estava inserido foram sua principal característica, que utilizou no período pós-guerra, como a prática religiosa – que sempre esteve presente em sua doutrina – como representação do novo projeto político, tendo como proposta a eliminação total dos focos fascistas através do salazarismo.

O nacionalismo, que era um dos vários elementos de convergência entre Salazar e Salgado, divulgava constantemente propagandas,²¹ realizadas no sentido de auxiliar e fortalecer o regime contra os inimigos do Estado Novo, quer fossem os monarquistas,²² os integralistas,²³ os nacionais-sindicalistas,²⁴ quer os comunistas, considerados os principais focos de oposição. Exatamente pela conjuntura internacional e pelo catolicismo de Salazar, e não por coincidência, essa era a principal aversão de Plínio Salgado no período pós-guerra.

Após o exílio, intensificou as ações anticomunistas, proposta que possuía espaço para fertilidade devido à conjuntura internacional. Em apenas um ano no Brasil, lançou o livro *Mensagem às Pedras do Deserto*,²⁵ obra

²⁰ «O poder absorve todo meu tempo». *O Estado de São Paulo*, 28 de julho de 1970.

²¹ *Propaganda nacionalista (1946-1949)* (ANTT/AOS/CO/PC-3I).

²² *Monárquicos. Causa Monárquica (1932-1939)*. (ANTT/AOS/CO/PC-3F); *Monárquicos. Causa Monárquica (1950)*. (ANTT/AOS/CO/PC-3J);

²³ *Monárquicos. Integralistas (1931-1934)* (ANTT/AOS/CO/PC-3F).

²⁴ *Nacionais-Sindicalistas (1933-1940)* (ANTT/AOS/CO/PC-3F).

²⁵ O livro foi constituído a partir da reunião de artigos publicados em jornais como *Idade Nova* (Calil 2011, 337).

que tinha como propósito conclamar a sociedade contra o mal que assombrava o mundo. Promovendo um «aviso às pessoas sensatas», divulgou a mensagem do cristianismo como a única saída para conter o demoníaco comunismo (Salgado 1950). Visão semelhante apresentou em *Espírito da Burguesia*, quando fez um apelo para a formação de uma civilização cristã no combate ao materialismo (Salgado 1951).

A visão anticomunista do integralismo era temática contínua nos seus discursos. Associada ao cosmopolitismo, liberalismo e fascismo teriam, como consequência imediata, o fim do mundo, discussão estabelecida no romance *O Dono do Mundo* (Salgado 1999). O integralista adotou nesse romance um tom profético, afirmando que o apocalipse chegaria com o avanço tecnológico e o advento das máquinas, expressões da força urbanística, apresentando-se como a salvação.²⁶

Nos anos de 1950, o integralista intensificou o combate anticomunista, causando reflexos em Portugal, quando publicou, em 19 de agosto de 1951, na seção «Letras e Artes» do jornal *Novidades*, o artigo «Satã, príncipe das trevas».²⁷ No entanto não há dúvidas de que a principal forma de expressão anticomunista foi apresentada em 1956 em *Doutrina e Tática Comunista: Noções Elementares* (Salgado 1956), quando propôs uma análise do comunismo para a compreensão da doutrina visando assim ao combate e à destruição através da força do espírito.

A sua proposta anticomunista estava em consonância com o anticomunismo de Oliveira Salazar; pois, no caso português, havia um apoio necessário e evidente para a manutenção no poder do líder lusitano: a Igreja Católica, e suas ações espirituais, que conferia uma ampla credibilidade ao regime, principalmente por ter em comum um conjunto de valores e princípios de que o anticomunismo²⁸ ou o nacionalismo, tão em voga na época, eram apenas exemplo (Rezola 2007, 253). As ações práticas do regime português no combate ao comunismo (Barreto 1994) eram claras e contavam com o apoio de vários grupos que idealizavam várias propagandas²⁹ contrárias ao sistema marxista. No interior do re-

²⁶ O livro inacabado é composto de 15 capítulos, sendo que a proposta de Plínio era escrever uma obra com 27 capítulos. Plínio Salgado, *O Dono do Mundo* (APHRC/FPS-089.010.001).

²⁷ *Novidades*, Lisboa, 19 de agosto de 1951.

²⁸ Em contrapartida o Partido Comunista Português (PCP) tentava arregimentar religiosos para as suas fileiras de combate ao regime de Salazar, conforme publicação do secretariado do PCP em 1947. *O Partido Comunista Português e os Católicos, (1947)* (ANTT/AOS/CO/PC-51A).

²⁹ Diversas propagandas circulavam pelo país no sentido de críticas o comunismo. Em 1946 foi divulgado o jornal nacionalista *Clarão*: «Cada comunista, não russo, é um ini-

gime, havia uma força católica que servia de pilar para a manutenção do poder e a defesa do Estado Novo.³⁰

Com esse caminho, tentou construir uma política nacional cristã próxima à de Salazar. O líder português discursava a favor de uma proposta espiritual para combater o artificialismo do regime soviético³¹ com o apoio eclesial, para o fortalecimento da sua doutrina. Em 1948 o brasileiro foi convidado para prefaciar uma nova edição da obra de Jacques Melchior Villefranche, *Pio IX: Sua Vida, Sua História e Seu Século*, e nela solidificou suas propostas de política cristã e consonância com o pensamento estabelecido pelo Vaticano, numa clara tentativa de ligação, assim como a existente em Portugal.

A política defendida por ele teve, como uma de suas ações centrais, a base do nacionalismo português, o corporativismo (Lewis 2006, 135). A proposta para a criação de um órgão corporativo foi levada ao plenário da Câmara Federal para discussão em duas ocasiões, quando deputado federal, em 1959 e 1966. A Câmara Corporativa era um dos principais elementos de composição do Estado Novo salazarista (Ferreira 2007), mas, como o contexto era de autoritarismo, os órgãos políticos não tinham função alguma, sendo reduzidos a meros conselhos consultivos (Pinto 1992, 124). Salazar detinha amplos poderes e, sob a égide do Presidente da República, certo equilíbrio estatal era estabelecido no país (Pinto 2007a, 26). O corporativismo português ficou incompleto, mas se tornou o modelo cultural do Estado Novo (Pinto 2007a, 31). Portugal pode ser caracterizado com um dos maiores exemplos corporativistas do século XX, país que se orgulhava de ser um Estado corporativo:

migo da sua Pátria. [...] O comunismo é o pai da mentira». *Clarão*: jornal nacionalista independente, Lisboa, maio de 1946, n.º 18. *Propaganda Anticomunista* (ANTT/AOS/CO/PC-3I). Visão semelhante pode ser notada no jornal *Contra Avante!* uma «paródia» ao jornal comunista *Avante!* que trazia os *slogans*: «Salazar nunca mentiu. Salazar foi sempre leal. Salazar é um trabalhador honesto, que só pensa no Bem de todos» *Contra Avante!*, Lisboa, setembro de 1942, n.º 5. *Propaganda Anticomunista* (ANTT/AOS/CO/PC-3G).

³⁰ O governo de Salazar era associado à prosperidade cristã, enquanto o comunismo seria o fim do crescimento de Portugal, conforme panfleto anticomunista destinado aos intelectuais portugueses: «O Senhor é casado, tem filhos e filhas? Creio bem que sim. Pois o Senhor já pensou a sério, já chamou a si a sua lúcida inteligência, para se interrogar e responsabilizar pelo esforço que faz para assegurar aos seus filhos uma época de tranquilidade como a que está usufruindo, graças ao Governo de Salazar? Não lhe falta clareza de espírito para raciocinar, nem lhe faltam exemplos por esse mundo fora, para o elucidarem». *Propaganda Anticomunista* (ANTT/AOS/CO/PC-3G).

³¹ António de Oliveira Salazar. «A visão de Salazar sobre o actual momento [entrevista]». *Diário da Manhã*, 11 de agosto de 1950.

Dada a sua experiência prolongada deste sistema de representação de interesses e controle político, a complexidade das estruturas institucionais criadas sob a sua égide e a fraqueza das declarações ideológicas com que exaltava as suas virtudes, Portugal oferecia uma oportunidade excelente e praticamente inigualável para explorar a natureza e consequências do corporativismo moderno, ou neocorporativismo [Schmitter 1999, 104].

Por esse orgulho e controle político, Plínio buscou aprovações e direcionamentos em relação a esse sistema que tinha como peça-chave do sucesso organizativo a Igreja Católica. A inspiração fascista italiana do Estado Novo foi moderada pela existência da doutrina do catolicismo social (Pinto 1992, 125) sendo que o corporativismo representou uma evidente convergência entre o Estado Novo e a Igreja Católica (Duarte 2007-2008). Desde a juventude, quando frequentava o CADC, advogava a favor de uma política inspirada na *Rerum Novarum* (Schmitter 1999, 116); no entanto, após a Segunda Guerra Mundial, com a necessidade de se proteger da imagem de fascista, passou a definir-se como um democrata orgânico, tendo o mesmo Estado corporativo como legitimação da ditadura (Pinto 2007a, 39).

Muitas semelhanças na trajetória e origem são notadas em um esforço comparativo entre o líder português e o chefe do integralismo brasileiro; pois, assim como Salgado, Salazar também possuía matrizes de formação na *Action Française* e no IL, além da citada Doutrina Social da Igreja. «Sob o ponto de vista das origens culturais e da ideologia, expressas no discurso oficial, as Ditaduras mais próximas do salazarismo foram obviamente aquelas em que maurrazianismo e catolicismo dominaram» (Pinto 2004, 44). O projeto da direita radical, notadamente o integralismo, fez parte da organização salazarista (Pinto 2007a, 31). A existência dessas matrizes não fez de Salazar um admirador do integralismo, mas a influência para a formação do pensamento político do Estado Novo é inegável:

O salazarismo pretendeu colher do integralismo alguns elementos doutrinários, nomeadamente o seu nacionalismo antidemocrático e o seu corporativismo social. [...] O salazarismo usou e adaptou o integralismo – nomeadamente a sua doutrina –, cobrindo com ele um regime que, pela sua composição amalgamada e híbrida, dele se distinguia e diferenciava acentuadamente. Esse eclectismo estado-novista é por certo devedor do integralismo, mas não se lhe assemelha. Mais ainda: as influências maiores que se descortinam no pragmatismo salazarista não são sequer as do doutrinário integral dos homens do Pelicano. São sim as da tradição democrata-cristã. Sacrificando a pureza doutrinária, o regime optou pela concertação política e ideológica, em nome da procura de uma base social que lhe era indispensável, ou seja, em nome daquilo que tomava por bem comum, o integra-

lismo está por certo nas origens do Estado Novo, como um dos principais movimentos doutrinários que Portugal conheceu no primeiro quartel deste século [Cruz 1982, 177-182].

Observa-se a existência de uma gama de componentes doutrinários que foi a base da formação de Salazar, assim como a de Salgado, que tinha uma heterogeneidade na sua formação. No entanto, a base central e convergente entre a política salazarista e a pliniana, principalmente no período pós-guerra, está sem dúvida na influência originária da Democracia Cristã que proporcionou a fusão de interesses políticos e religiosos, levando para o lado do regime a Igreja Católica, proporcionando assim, maior estabilidade política para o líder Oliveira Salazar.

A Democracia Cristã do CADC que representou um componente de formação salazarista e de consolidação do regime, «nada teria a ver com o conceito político de democracia, mas sim com um conceito social (orgânico, corporativista) da mesma, enquanto outros afirmavam ser a Democracia Cristã um estado de espírito» (Barreto 2002, 131). A dita democracia era mais propriamente antidemocrática, pois o conceito empregado no resto da Europa não existiu em Portugal, que usou o nome apenas como uma forma de combate político.

Ao contrário da França, da Itália, da Bélgica, da Holanda, da Alemanha e de outros países europeus, a *Democracia Cristã* em Portugal – sem um movimento de renovação religiosa subjacente, sem doutrinadores atentos às realidades operárias dos meios urbanos, sem autênticos sindicatos cristãos, sem um partido – foi apenas uma fórmula, uma fina camada de modernidade usada como chamariz no combate ao republicanismo e ao socialismo em certos meios sociais. O CADC [...] serviu de laboratório ideológico e viveiro da futura elite política e quadros dirigentes do país [Barreto 2002, 130-131].

O laboratório serviu também para a formação de Plínio Salgado, sendo que a chave-mestra para a compreensão da Democracia Cristã, existente no discurso do Estado Novo de Portugal e suas implicações no pensamento pliniano, está no mês de dezembro de 1944; pois, a partir de 1945, passou a existir um modelo de defesa democrática sob a tutela do Vaticano, após a referência do papa Pio XII à democracia na mensagem natalina,³² em uma clara menção de combate ao nazi-fascismo e principal-

³² Em um primeiro momento a divulgação da mensagem papal foi restrita ao jornal *Novidades* em 6 e 9 de janeiro de 1945. «Este texto deve ser cotejado com o discurso de Pio XII proferido no mesmo dia perante o Sacro Colégio, durante a vigília de Natal» (Barreto 2002, 163).

mente ao avanço comunista (Barreto 2002, 163). Naquele momento, a relação de Salazar com o papa era a melhor possível³³ e o salazarismo transformou-se numa democracia-cristã, cunhada na antidemocracia autoritária (Cruz 1982, 182).

O discurso radiofónico do papa Pio XII apresentou uma significação fundamental para o estabelecimento da política da segunda metade do século XX. Influenciado pelo pensamento de Jacques Maritain,³⁴ especialmente no livro *Princípios duma Política Humanista* (Maritain 1960), o papa estabeleceu uma nova ordem, gerando inúmeros debates políticos em todo o mundo, em torno do maritanismo propondo uma Democracia Cristã contra a liberal (Compagnon 2003, 250-251). Em Portugal³⁵ ocorreu uma concretização durante o Estado Novo (Duarte, 195), mas, em relação ao Brasil, a situação era oposta; pois, no momento da divulgação doutrinário-religiosa, o país estava saindo de uma ditadura e caminhando para uma desconhecida democracia e a proposta cristã fez parte de duas ações políticas centrais: Plínio Salgado e Alceu Amoroso Lima, que, de antigo aliado integralista, ficou em oposição ao antigo chefe.

Alceu Amoroso Lima utilizou o pensamento de Jacques Maritain para fundar, no Brasil, o Partido Democrata Cristão (PDC) como alternativa ao PRP de Plínio Salgado (Compagnon 2003, 252). Os dois, que eram fiéis às doutrinas de Pio XII, estavam separados, pois o integralista não concordava com o maritanismo na política brasileira³⁶ – sendo que esta é a gênese da mensagem papal – e Salgado acusava o filósofo francês de

³³ Em 1946 o papa Pio XII enviou um telegrama ao Presidente Carmona de cordialidade ao povo português. *Agradecimento do Papa Pio XII ao General Carmona pela Mensagem deste (1943)*. (ANTT/AOS/NE-2G). Em 1947 Salazar enviou a correspondência ao papa, solicitando autorização para celebrar três missas no Natal na residência do presidente do Conselho de Ministros na Calçada da Estrela. *Licença do Papa para celebrar três missas no Natal na Residência do Prof. Doutor A. de Oliveira Salazar (1947-1948)* (ANTT/AOS/PC-8F). Salazar possuía em seus arquivos várias mensagens papais, o que mostrava o conhecimento dos direcionamentos do Vaticano. *Rádio-Mensagens do Papa Pio XII nas Vigílias de Natal (1941-1945)* (ANTT/AOS/NE-2G).

³⁴ Filósofo francês de orientação tomista, teve relevante participação na *Action Française*, mas após divergências com Charles Maurras e com o pensamento doutrinário, iniciou novas organizações teóricas em torno da Democracia Cristã e principalmente em defesa dos direitos humanos.

³⁵ Diversos jornais portugueses, especialmente *Novidades*, levavam à sociedade palavras e pensamentos do papa Pio XII, no sentido claro de contribuir com a proposta democrática cristã após a mensagem de dezembro de 1944.

³⁶ Jacques Maritain torna-se o grande alvo do PRP e de Salgado, atacando-o a partir de 1945. A ideia de Democracia Cristã do filósofo é evidentemente contrária à de Salgado, pois no pensamento de Maritain há uma rutura efetiva com a perspectiva fascista. Nos discursos de Salgado, maritanismo era sinónimo de comunismo e de traição à Igreja.

ser responsável por um esquerdismo³⁷ doentio (Calil 2005, 723). Com base na euforia católica vinda do Vaticano, Plínio Salgado intensificou sua projeção de liderança cristã apoiando-se em Pio XII, na intenção de alcançar um espaço político próximo ao que ocorria com Salazar.

Foram diversas as publicações e ações políticas com essa temática, desde manifestos, literatura infantil, artigos em jornais (no Brasil e em Portugal) e obras doutrinadoras, sempre com o mesmo propósito: afirmar-se na sociedade católica com a tentativa de levar para o seu lado a oficialidade da Igreja.³⁸ As expressões máximas em relação à composição religiosa ocorreram em 1950, quando lançou uma obra literária de cunho religioso, *São Judas Tadeu e São Simão Cananita*, em que conta a história de «São Judas Tadeu, também chamado Lebeu, e a de São Simão Cananita, seu irmão, conhecido por Zelote» (Salgado 1982, 3). Era uma expressão clara de aproximação com a Igreja Católica no Brasil, no entanto foi em 1962 que um grande projeto editorial levou Plínio Salgado novamente à cena religiosa em Portugal com expectativas de reflexos no Brasil.

Foi convidado pela Editora Verbo de Portugal para revisar, atualizar e prefaciá-la a clássica obra *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis (1962). O imenso livro é considerado uma das principais referências da literatura devocional e é definido como um dos maiores tratados de moral cristã. O livro foi composto em 1441 e, após várias publicações, em 1962, sob a tutela de Plínio Salgado foi lançado em uma edição de luxo. No prefácio, Plínio manteve o mesmo discurso conhecido baseado no anticomunismo e no antiliberalismo em defesa de uma civilização cristã (Salgado 1962). O integralista buscava espaços políticos pela religião e a organização democrática foi a proposta, por isso, sempre que era possível, estabelecia diversos elogios ao papa Pio XII e à sua mensagem, no sentido de tentar levar para o seu lado membros do clero, assim como fez Salazar em Portugal.

Após as palavras do papa, muitos «militantes e figuras católicas apareceram em 1945 a dar a cara pela Democracia Cristã» (Barreto 2002, 163). Não há dúvidas de que Plínio Salgado encaixa-se nessa definição; pois, com habilidade, verificou um novo nicho político-religioso, sendo no

³⁷ Apesar de influenciar diretamente o PDC, parte dos maritanistas estava na Esquerda Democrática, e alguns ingressaram no Partido Socialista Brasileiro (PSB).

³⁸ Na década de 1950, passou a fazer parte da União de Propagandistas Católicos cuja proposta era difundir leituras e ações culturais, como teatro, cinema, rádio e televisão em um projeto de apostolado religioso. *União de Propagandistas Católicos* (APHRC/FPS-067.002.006).

entanto o contexto português e o brasileiro bem diferentes e tendo o Estado Novo um grande trunfo, a sociedade:

Em 1940 realiza-se o 2.º Recenseamento Geral da População, segundo o qual 93% dos portugueses professam a religião católica. É verdade que, nas décadas seguintes, essa porcentagem se eleva, atingindo os 97% em 1950 e os 98% dez anos depois. No entanto, no início dos anos 1940, a Igreja afirma-se já como instituição e força social, conhecendo uma rápida e significativa expansão em todos os domínios, quer em termos quantitativos, quer qualitativos [Rezola 2007, 261-262].

Com uma maioria social condizente com as doutrinas católicas, tendo um líder político que recebeu a tutela do papa e tinha ao seu lado constantemente o amigo cardeal-patriarca, a força do regime era evidente.

Os católicos depositaram enormes esperanças na nova ordem. O chefe do Governo iniciara a sua carreira no partido da Igreja, era um católico assumido e amigo pessoal do cardeal patriarca Gonçalves Cerejeira. Para muitos, Salazar é uma escolha da Providência, oferecendo aos católicos e à Igreja amplas garantias não de respeito como de proteção e liberdade de ação. Para já, significava o fim das perseguições, das espoliações e a possibilidade de recuperação do antigo prestígio e influência. Unidos por uma forte amizade pessoal, Salazar e Cerejeira partilham interesses, ideias e concepções. Uma sintonia de posições bem expressa no lema do regime *Deus, Pátria, Autoridade, Família* e que cedo dá os seus frutos com amplos proventos para ambas as instituições [Rezola 2007, 250-251].

A aproximação que Salgado passou a buscar não esteve limitada à semelhança com o lema integralista: *Deus, Pátria e Família* com o lema salazarista: *Deus, Pátria, Autoridade e Família*. A ligação que pode ser observada está principalmente na confiança que a Igreja depositou em Salazar. Percebe-se que, sem sucesso, Salgado buscou o mesmo, no regresso ao Brasil. Em 1940 um novo quadro das relações Igreja-Estado no salazarismo foi montado através da consagração da Concordata³⁹ de 1940 (Rezola 2007, 251-252). O ato coroou o compromisso entre Igreja e regime, regulamentando um conjunto de privilégios e benefícios para a Igreja Católica, o que, na prática, já ocorria (Pinto 2007a, 36). O Estado Novo propunha-se instaurar uma ordem católica e, nesse contexto, a colaboração da Igreja era indispensável no processo de consolidação do salaza-

³⁹ Cf. Carvalho, 2010.

rismo (Pinto e Rezola 2007). A relação entre a Igreja Católica e o Estado Novo foi praticamente perfeita; apenas em algumas ocasiões, divergências ocasionaram alguns pequenos problemas, mostrando que a «Santa Aliança» não foi isenta de tensões:

Durante o Estado Novo, embora a relação entre as autoridades públicas e religiosas tenha beneficiado de uma atitude de colaboração recíproca, houve momentos de conflituosidade em que esteve em causa, no campo católico, a aceitação ou rutura dos princípios do salazarismo e do marcelismo [Santos 2011, 11].

O que prevaleceu foi a reciprocidade, pois havia outros interesses além de uma questão religiosa, sendo criado um núcleo de ideias e de organização política em torno da defesa do corporativismo, do anticomunismo, do antiliberalismo e demais interesses convergentes entre Igreja e regime (Pinto 1992, 127).

A Igreja Católica não contribuiu apenas como matriz política do regime; toda a simbologia do Estado Novo, a imagem do chefe e demais aparatos estruturais do país tinham um sólido programa de cristianização (Pinto 1992, 126). Dessa forma conclui-se que o salazarismo era inconcebível sem o apoio da Igreja, pois ela

[...] contribuiu não só para promover a ascensão de Salazar e do Estado Novo como também para a sua consolidação e evolução, ao tornar-se um importante suporte institucional do regime, sobretudo nos primórdios, ao possibilitar ideologicamente a incorporação de massas no regime e ao constituir-se como o seu principal centro de extração de *élites* [Cruz 1992, 201].

A busca dessa contribuição foi almejada por Plínio Salgado com o retorno ao Brasil, em 1946. Após as experiências vividas em oito anos em um modelo corporativista com o aparato católico, o líder integralista não teve dúvidas de que era esse o seu objetivo para a política brasileira. «Não é por isso de estranhar que o exemplo do salazarismo fosse o *passe-partout* das afinidades quer de ditadores, quer de movimentos de direita radical do período, muitas vezes, sinceramente; outras vezes, desejosos de evitar a identificação com o fascismo» (Pinto 2007a, 41). A retirada fascista foi um dos propósitos de Plínio no exílio, e os preparativos para um novo projeto político para o Brasil começaram a ser construídos bem antes do regresso ainda em Portugal quando a imagem democrata-cristã e extremamente católica foi consolidada.

Fontes e bibliografia

Arquivos

Arquivo Público e Histórico de Rio Claro (Fundo Plínio Salgado).
Arquivo Nacional da Torre do Tombo.
Arquivo Oliveira Salazar.

Publicações periódicas

Diário da Manhã, Lisboa.
Diário de Notícias, Porto Alegre.
Novidades, Lisboa.
O Estado de São Paulo, São Paulo.
República, Lisboa.

Bibliografia

- Alexandre, V. 2006. *O Roubo das Almas: Salazar, a Igreja e os Totalitarismos (1930-1939)*. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Barreto, J. 1994. «Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar». *Análise Social*, 125-126: 287-317.
- Barreto, J. 2002. «Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo». In *Religião e Sociedade: Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Cabral, M.V. 1976. «Sobre o fascismo e o seu advento em Portugal: ensaio de interpretação a pretexto de alguns livros recentes». *Análise Social*, 48: 873-915.
- Calil, G. G. 2011. «A imprensa integralista no pós-guerra: os jornais *Reação Brasileira*, *Idade Nova* e *A Marcha*». In *Entre Tipos e Recortes: Histórias da Imprensa Integralista*, orgs. Leandro Pereira Gonçalves e Renata Duarte Simões. Guaíba: Sob Medida.
- Calil, G. G. 2005. *O Integralismo no Processo Político Brasileiro – A Trajetória do Partido de Representação Popular (1945-1965) – Cães de Guarda da Ordem Burguesa*. Tese de doutoramento em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Carvalho, R. A. 2010. *Concordata de Salazar. Portugal – Santa Sé 1940*. Tese de doutoramento em História Contemporânea Institucional e Política de Portugal, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.
- Castilho, J. M. T. 2007. *A Assembleia Nacional: 1934-1974*. Tese de doutoramento em História Moderna e Contemporânea, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa.
- Compagnon, O. 2003. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Cruz, M. B. 1992. «As relações entre o Estado e a Igreja». In *Nova História de Portugal*, vol. 12, *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, dirs. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, coord. Fernando Rosas. Lisboa: Presença.
- Cruz, M. B. 1982. «O integralismo lusitano nas origens do salazarismo». *Análise Social*, 70: 137-182.
- Cruz, M. B. 1988. *O Partido e o Estado no Salazarismo*. Lisboa: Presença.

- Cruz, M. B. 1989. «Salazar e política». In *Salazar e o Salazarismo*, orgs. Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Duarte, S. 2007-2008. «A Liga Operária Católica: em defesa da concepção corporativa da Doutrina Social da Igreja (1949-1974)». *Lusitania Sacra*, Lisboa, 19-20: 195-216.
- Ferreira, N. E. 2007. «O corporativismo e as instituições do salazarismo: a Câmara Corporativa (1935-1945)». In *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, orgs. Francisco Carlos Palomanes Martinho e António Costa Pinto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gonçalves, L. P. 2012. *Entre Brasil e Portugal: Trajetória e Pensamento de Plínio Salgado e a Influência do Conservadorismo Português*. Tese de doutoramento em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Lewis, P. H. 2006. *Authoritarian Regimes in Latin America: Dictators, Despots, and Tyrants*. Lanham: Roman & Littlefield Publishers.
- Loff, M. 2008. «O Nosso Século É Fascista!» – *O Mundo Visto por Salazar e Franco (1936-1945)*. Porto: Campo das Letras.
- Loff, M. 2010. «Salazarismo e franquismo: projecto, adaptação e história». *Revista de História das Ideias*, 31: 449-498.
- Lucena, M. 1976. *A Evolução do Sistema Corporativo Português: O Salazarismo*. Lisboa: Perspectivas & Realidades.
- Maritain, J. 1960. *Princípios duma Política Humanista*. Lisboa: Livraria Morais.
- Martinho, F. C. P. 2008. «Marcello Caetano e a modernidade possível no Estado Novo português». In *Modernidades Alternativas*, orgs. Daniel Aarão Reis Filho e Denis Rolland. Rio de Janeiro: FGV.
- Martinho, F. C. P. 2007. «O pensamento autoritário no Estado Novo português: algumas interpretações». *Locus: Revista de História*, 13: 9-30.
- Martins, H. 1969. «Portugal». In *European Fascism*, ed. Woolf Stuart. Londres: Vintage.
- Miguel, R. 2004. *Salazar: O Pensamento Intemporal*. Lisboa: Nova Arrancada – Núcleo de Estudos Oliveira Salazar.
- Moreira das Neves, monsenhor, A. Queiró, e A. Rodrigues. 1971. *Para um Retrato de Salazar: Breve in Memoriam*. Lisboa: Festa de Natal de Cristo.
- Paschkes, M. L. A. 1985. *A Ditadura Salazarista*. São Paulo: Brasiliense.
- Pinto, A. C. 1992. *O Salazarismo e o Fascismo Europeu: Problemas de Interpretação nas Ciências Sociais*. Lisboa: Estampa.
- Pinto, A. C. 2004. «Portugal contemporâneo: uma introdução». In *Portugal Contemporâneo*, ed. A. C. Pinto. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Pinto, A. C. 2007a. «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX». In *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, orgs. Francisco Carlos Palomanes Martinho e António Costa Pinto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pinto, A. C. 2007b. «‘Chaos’ and ‘Order’: Preto, Salazar and charismatic appeal in inter-war Portugal». In *Charisma and Fascism in Interwar Europe*, eds. A. C. Pinto, Roger Eatwell e Stein U. Larsen. Londres: Routledge.
- Pinto, A. C. 2009a. «Single party, cabinet and political decision-making in fascist era dictatorships: comparative perspectives». In *Ruling Elites and Decision-Making in Fascist-Era Dictatorships*, ed. A. C. Pinto. Nova Iorque: Social Science Monographs.
- Pinto, A. C. 2009b. «Fascism: a ‘revolutionary right’ in inter-war Europe. In *Themes in Modern European History, 1890-1945*, eds. Nicholas Atkin, e Michel Biddiss. Nova Iorque: Routledge.

- Pinto, A. C. et al. 1982. *O Fascismo em Portugal: Actas do Colóquio Realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- Pinto, A. C., e M. I. Rezola. 2007. «Political catholicism, crisis of democracy and Salazar's New State in Portugal». *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8 (2): 353-368.
- Rezola, M. I. 2007. «A Igreja Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo». In *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, orgs. Francisco Carlos Palomanes Martinho e António Costa Pinto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rodrigues, M. A. 1993. «Prefácio». In *O CADC de Coimbra, a Democracia Cristã e os Inícios do Estado Novo (1905-1934): Uma Abordagem a Partir dos Estudos Sociaes (1905-1911), Imparcial (1912-1919) e Estudos (1922-1934)*, orgs. Jorge Seabra, António Rafael Amaro e João Paulo Avelãs Nunes. Coimbra: Faculdade de Letras.
- Rosas, F. 1986. *O Estado Novo nos Anos Trinta*. Lisboa: Estampa.
- Rosas, F. 1989a. «Cinco pontos em torno do estudo comparado do fascismo». *Vértice*, 13: 21-29.
- Rosas, F. 1989b. «Salazar e o salazarismo: um caso de longevidade política». In *Salazar e o Salazarismo*, orgs. Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Rosas, F. 2004. *Pensamento e Acção Política: Portugal Século XX (1890-1976): Ensaio Histórico*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.
- Salgado, P. 1950. *Mensagem às Pedras do Deserto*. Rio de Janeiro: Clássica brasileira.
- Salgado, P. 1951. *Espírito da Burguesia*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira.
- Salgado, P. 1956. *Doutrina e Tática Comunistas: Noções Elementares*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira.
- Salgado, P. 1962. «Revisão, actualização e prefácio». In *Imitação de Cristo*, Tomás de Kempis, trad. Frei António de Pádua e Bellas, 1468. Revista, atualizada e prefaciada por Plínio Salgado, 1961. Lisboa: Verbo.
- Salgado, P. 1982. *São Judas Tadeu e São Simão Cananita*. 3.^a ed. São Paulo: Voz do Oeste.
- Salgado, P. 1999. *O Domo do Mundo*. São Paulo: GRD.
- Santos, P. B. 2011. *A Questão Religiosa no Parlamento: 1935-1974*. Lisboa: Assembleia da República.
- Schmitter, P. C. 1999. *Portugal: do Autoritarismo à Democracia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Seitenfus, R. 1995. «Salgado, amargo engano». *Folha de São Paulo*, 10 maio de 1995.
- Torgal, L. R. 2009. *Estados Novos Estado Novo: Ensaios de História Política e Cultural*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Maria Manuel Vieira
Carlos Benedito Martins

Capítulo 11

Cruzar saberes sobre o ensino superior – aproximações decorrentes de um projeto-convênio Capes/FCT

Mais do que um exercício de aprofundamento teórico ou uma apresentação extensiva de dados de pesquisa, este capítulo pretende dar a conhecer um projeto sobre ensino superior desenvolvido por investigadores portugueses e brasileiros realizado no âmbito do concurso convênio entre as agências Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e Fundação para a Ciência e a Tecnologia – concurso Capes/FCT 2010.¹ Para além de tecer algumas considerações acerca das condições sociais de produção científica que o originaram e de explicitar as suas questões de pesquisa, processos e desenvolvimentos, avança-se, de forma sucinta, com alguns pontos de convergência – mas, igualmente, de divergência – que identificam as trajetórias e os contornos apresentados pelos sistemas de ensino superior nos dois países.

O projeto e os seus bastidores

As condições sociais que propiciaram a criação do projeto «Transformações do ensino superior Portugal-Brasil (1985-2009). Uma pesquisa comparativa» e a produção de conhecimento científico dele resultante constituem (mais) um exemplo das formas laborais da contemporaneidade. Como destacam Boltanski e Chiapello (1999), os princípios que outrora sustentavam o modelo burocrático de funcionamento das instituições – a impessoalidade, a prescrição centralizadora e a standardiza-

¹ O projeto de que aqui se dá conta será apresentado na sua versão final em livro a publicar pela EDU – Editora Universidade de Brasília (no prelo).

ção de procedimentos – têm vindo a perder terreno a favor de um modelo de funcionamento institucional que faz da flexibilidade, da proatividade criativa e do envolvimento/comprometimento dos atores os seus princípios de eleição. Tal modelo assenta em uma lógica de ação «por projeto» (Boltanski 2001), fórmula tida como mais ajustada ao carácter crescentemente reticular que o mundo social apresenta, feito da «multiplicação de encontros e de conexões temporárias, mas reativáveis, entre grupos diversos» (Boltanski e Chiapello 1999, 157). O investimento ativo do indivíduo na constituição e na mobilização de redes e parcerias interligadas com vista à realização de um objetivo comum (um dado projeto), revela-se doravante central para o funcionamento das instituições, e nele reside, justamente, um dos principais pilares do desempenho individual. Neste particular, como se sabe, tais princípios estão longe de ser estranhos ao mundo científico. De certo modo, eles são constitutivos da própria ciência e da ideia de universidade (Durkheim 1969) que a acompanha, uma vez que a autonomia criativa, a responsabilização autoral, o cosmopolitismo académico e a constante troca de saberes são elementos vitais à sua existência. Por sua vez, o trabalho científico, para se legitimar, precisa de ser comunicado a essa vasta rede de interlocutores que são os pares. Assim sendo, a criação científica apoia-se num trabalho de interlocução em rede protagonizado por uma comunidade (académica).

Não obstante, nas últimas décadas, a notável expansão das novas tecnologias de informação e comunicação, a centralidade conferida à ciência e o considerável aumento dos recursos que lhe são alocados – o que propiciou o crescimento exponencial da comunidade académica, a sua mobilidade acrescida à escala global e o número de publicações científicas disponíveis – potenciaram o carácter reticular do processo de produção científica e estimularam o desenvolvimento de projetos assentes em equipas internacionais.

O projeto de que aqui se dá conta resulta justamente da oportunidade criada por uma cooperação académica entre duas agências nacionais de financiamento à ciência – a brasileira CAPES e a portuguesa FCT – consubstanciada num concurso público de financiamento de pesquisas conjuntas – Convénio Capes/FCT2010.

A sua realização partiu de uma iniciativa de pesquisadores do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa e do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). Uma feliz coincidência de itinerâncias (a estadia no ICS de um investigador visitante da UnB) e afinidades temáticas de pesquisa (o ensino superior), permitiu a dois in-

vestigadores – um brasileiro e um português, futuros coordenadores do projeto – mapear interesses comuns de pesquisa, delinear possibilidades de investigação e tornar exequível a construção de um projeto conjunto. A eles se foram agregando colegas dos dois lados do Atlântico com interesses homólogos, suscetíveis de contribuir, nas suas respetivas áreas de especialidade, para o enriquecimento de um empreendimento que se afigurava promissor. A elaboração da candidatura e a sua submissão ao concurso Convénio Capes /FCT2010 foi já ultimada à distância, apoiada em intensa comunicação trocada por meios informáticos.

Tomando como arco temporal o período de 1985 até à atualidade, o projeto «Transformações do Ensino Superior em Portugal e Brasil (1985-2009): uma pesquisa comparativa» teve como objetivo central consolidar um dispositivo de comparações e análises sistemáticas de traços estruturais e de tendências de mudanças que vêm ocorrendo nas últimas décadas nos sistemas de ensino superior português e brasileiro. A sua elaboração partiu do pressuposto de que os sistemas de ensino superior português e brasileiro, apesar das suas diferenças de formação histórica, apresentam certas tendências estruturais – verificadas através de algumas dimensões quantitativas e qualitativas – que permitem determinadas comparações tanto a nível macro quanto numa escala micro. Nas discussões iniciais da preparação do projeto chamou-nos a atenção o facto de que em ambos países ocorreu um acelerado processo de explosão escolar no ensino de terceiro grau a partir do final de 1960 que adquiriu uma particular aceleração nas últimas duas décadas. Estávamos interessados em compreender o que havia de comum e de específico no processo de expansão do sistema de ensino superior nos dois países. A integração de um conjunto mais alargado de pesquisadores no projeto permitiu conceber abordagens ao tema que se movimentaram, ora numa perspectiva macro ora num plano meso e micro, procurando evidenciar certas tendências presentes nas transformações ocorridas nos dois sistemas de ensino superior nas últimas três décadas.

Em bom rigor, não se pode falar da utilização sistemática do método comparativo neste projeto. Mais do que um exercício estrito de comparação assente em bases de dados equivalentes, focado nas mesmas categorias de análise, entendemos ser mais interessante enveredar por uma abordagem que, não deixando de visar o apuramento de dinâmicas no ensino superior de ambos os países, fosse desenvolvida de forma mais compósita e desdobrada em diferentes planos de análise. Esta opção acabou por determinar uma maior pluralidade de ângulos de abordagem e uma diversidade metodológica mais ampla – quantitativa (inquérito por

questionário), qualitativa (estudo de caso, análise textual, etnografia) e mista.

A equipa portuguesa, coordenada por Maria Manuel Vieira (ICS), contou com a participação de quatro pesquisadores, sendo que três deles pertencem ao Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa e uma pesquisadora do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (UL). Participaram na equipa brasileira inicial sete pesquisadores, aos quais se associaram posteriormente mais cinco, oriundos de diferentes proveniências institucionais da Universidade de Brasília (Unb): Departamento de Sociologia, Departamento de Antropologia, Departamento de Estatística e Faculdade de Educação. Integrou também a equipa uma professora pertencente ao Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).²

Ao longo de três anos que vigorou o projeto – no período de 2010 a 2012 – as duas equipas mantiveram um frutífero intercâmbio académico.³

Por sua vez, o trabalho pioneiro de inquérito e monitorização sistemática da trajetória académica e da inserção na vida profissional dos estudantes da Universidade de Lisboa conduzido pelo então designado Observatório dos Percursos dos Estudantes da Universidade de Lisboa (OPEST) – ex-Universidade Clássica de Lisboa – e liderado por alguns dos membros da equipa portuguesa do projeto, revelou-se igualmente uma peça-chave na construção desta rede científica. Com efeito, desde o início do projeto que os pesquisadores brasileiros manifestaram interesse em conhecer a dinâmica de trabalho realizada pelo OPEST. O contacto com essa experiência desenvolvida na Universidade de Lisboa despertou na equipa brasileira a disposição de criar na Universidade de Brasília um espaço académico para, de forma homóloga, produzir dados

² A coordenação da equipa brasileira ficou a cargo de Carlos Benedito Martins, professor do Departamento de Sociologia da Unb.

³ Este materializou-se em mobilidade de investigadores e períodos de formação avançada de jovens doutorandos brasileiros no ICS. Os membros da equipa portuguesa realizaram missões de estudo no Brasil como investigadores visitantes, sendo que durante a sua permanência participaram em seminários, proferiram palestras no Departamento de Sociologia da Unb e participaram em reuniões de trabalho com os membros da equipa brasileira. A mesma sistemática de intercâmbio académico ocorreu com a equipa brasileira, uma vez que cinco dos seus membros efetuaram missões de estudo no ICS, apresentando trabalhos pertinentes ao tema do projeto e realizando palestras. Simultaneamente, quatro doutorandos brasileiros desenvolveram atividades académicas no ICS através de «bolsas-sanduiche» concedidas pela CAPES. Entretanto, muitos dos produtos provisórios da pesquisa foram apresentados e debatidos em forma de *papers* em seminários, *workshops*, congressos e outros eventos científicos nacionais e internacionais.

sistemáticos sobre os seus estudantes. As discussões entre as duas equipas propiciaram a criação do Observatório sobre a Vida Estudantil da Unb. Lançado formalmente em Novembro de 2010, este Observatório possui o propósito de reunir e analisar dados sobre determinados aspetos dos estudantes da Unb, tais como as suas trajetórias escolares, práticas culturais, estilos de vida, projetos de futuro, sistemas de valores e inserção profissional.

O produto final desta pesquisa desemboca numa publicação (Martins e Vieira 2015) que condensa os contributos da equipa. Inspirada na estrutura analítica e metodológica adotada neste projeto, esta obra organiza-se em diferentes escalas de observação. Num primeiro sobrevoo, correspondente à primeira parte da obra, intenta-se a um plano macro enquadrar social e historicamente as transformações ocorridas nos sistemas de ensino superior brasileiro e português e destacar as tendências fortes que neles se observam no arco temporal considerado – de meados dos anos 80 ao presente.

A pesquisa de Clarissa Eckert Baeta Neves e Carlos Benedito Martins (Neves e Martins 2015) toma como foco central justamente a análise das principais mudanças e dos mais prementes desafios que o ensino superior brasileiro defronta nos últimos quinze anos. Nele se referem os momentos históricos estruturadores do modelo atual de ensino superior, e se desenha o seu retrato. Vários elementos são passados em revista: o peso da oferta do sector privado sobre o público, o tipo de financiamento em vigor, a tipologia de instituições de ensino superior, as modalidades de acesso. Mas, sobretudo, é dada ênfase ao movimento de forte expansão que o ensino superior brasileiro conhece na última década, são escalpelizadas as suas diferentes facetas e é ensaiada uma reflexão acerca dos cenários e constrangimentos que se colocam no futuro próximo.

Um exercício homólogo, desta vez para o ensino superior português, é ensaiado no capítulo seguinte por Maria Manuel Vieira e Ana Nunes de Almeida (Vieira e Almeida 2015). As autoras começam por passar em revista, brevemente, as principais mudanças ocorridas no ensino superior nas últimas décadas e salientar as características ostentadas no presente. A fim de se captar de forma mais fina o processo de massificação do ensino superior nos seus diferentes contornos, nomeadamente em termos de diferenciações sociais e académicas no seu interior, a análise deteve-se num estudo de caso – a Universidade de Lisboa. Com dados sobre os perfis de estudantes que acolhe, a UL foi tomada como ilustração das dinâmicas retratadas. Do estudo de caso passa-se para a identificação da singularidade do ensino superior português na paisagem educativa euro-

peia. O capítulo encerra, à imagem do anterior, com uma breve reflexão sobre alguns dos desafios para pensar o futuro do superior.

Depois destes dois capítulos enquadradores, abre-se ao leitor uma outra escala de observação. Referimo-nos a um plano meso.

O roteiro inicia-se com um ensaio de Mariza Veloso (2015) sobre as origens, vicissitudes e desafios enfrentados pela Universidade de Brasília ao longo dos seus 50 anos de existência. Recorrendo a uma análise documental de textos produzidos pelos principais protagonistas da conceção, quer espacial, quer científico-pedagógica, da UnB, a autora parte da identificação das utopias fundadoras desta universidade – enquanto ingredientes de um projeto de ensino superior que se pretendia singular e inovador no contexto académico brasileiro – como núcleo argumentativo central de análise do percurso histórico desta instituição, do passado ao presente.

O *zoom* analítico desvia-se de seguida do registo ensaístico e fixa-se, assumidamente, na análise empírica. Mais concretamente, o enfoque recai especificamente sobre o conhecimento aprofundado das populações estudantis das duas universidades selecionadas no projeto – a Universidade de Brasília e a Universidade de Lisboa. Com o recurso a dados obtidos através de inquéritos por questionário lançados aos recém-entrados destas instituições universitárias, respetivamente, pelo Observatório da Vida Estudantil da UnB e pelo Observatório do Percurso dos Estudantes da UL, pretende-se desenhar o retrato destes novos estudantes.

Ana Vasconcelos, Maria Teresa Costa e Layla Cesar dão-nos a conhecer o perfil dos que atualmente procuram e ingressam nos cursos de graduação da UnB, comparando-o com o da população jovem residente na área potencial de recrutamento dos estudantes da UnB – a Área Metropolitana de Brasília – para assim aferir os reais efeitos das recentes políticas de inclusão educativa nas oportunidades de acesso de novos públicos à UnB (Vasconcelos, Costa e Cesar 2015). Estes efeitos são analisados à luz do inventário das propriedades sociodemográficas quer do conjunto dos candidatos à UnB, quer dos posteriormente admitidos e procedem à análise detalhada do perfil destes estudantes por áreas de estudo. Do estudo ressaltam os progressos alcançados, mas também a teimosa persistência de dimensões de reprodução social no acesso a esta Universidade.

A transição para o ensino superior representa um verdadeiro momento de viragem nas trajetórias escolares. Para muitos estudantes, o primeiro ano da graduação constitui uma experiência crítica de adaptação a novas rotinas e exigências, que poderá envolver o questionamento de opções

e, eventualmente, potenciar o abandono escolar. Questionar a definição institucional de «sucesso» e identificar as múltiplas configurações que o sucesso, o fracasso e o abandono escolares podem assumir no ensino superior é o objetivo do estudo levado a cabo por Natália Alves, Maria Manuel Vieira, Ana Nunes de Almeida e Isabel André (2015) junto de uma amostra de estudantes da Universidade de Lisboa um ano depois da sua entrada nesta universidade. A partir dela reconstituem-se trajetórias escolares no ensino superior, apuram-se os sentidos atribuídos pelos sujeitos à sua própria experiência estudantil e identificam-se perfis-tipo de percurso dos estudantes do 1.º ano.

De forma complementar ao estudo apresentado por Ana Vasconcelos, Maria Teresa Costa e Leyla Cesar, e claramente inspirado nas teses bourdianas da reprodução social, Rachel Almeida e Stefan Klein tratam da monitorização detalhada das dimensões de diversidade social reveladas pelas populações estudantis a frequentar os quatro *campus* da Universidade de Brasília (Almeida e Klein 2015). Partindo do estudo de caso da UnB, os autores mostram as potencialidades (em expansão e alargamento da base social de recrutamento estudantil) e os limites (o risco de satelização institucional e guetização espacial dos estudantes) das políticas de integração de novos públicos postas em marcha na última década no Brasil.

Vieira e Petró (2015) dão a conhecer em profundidade uma subpopulação específica dos estudantes – os estudantes «maduros» a quem se destina o programa específico de acesso ao ensino superior «Maiores de 23 anos» – e, com isso, entender qual o lugar deste (novo) público na Universidade de Lisboa. As autoras integram este programa na aposta em uma «educação ao longo da vida» – conceito central das políticas europeias – que fez parte do elenco de prioridades educativas assumidas pelo Estado português na última década. Depois de identificar perfis de «maiores de 23 anos» na UL, as autoras debatem a apropriação que dele é (também) feita por parte de outros públicos mais jovens.

Uma última escala abarcada pelo nosso estudo situa-se num plano micro. Para além dos grandes traços evolutivos e da caracterização mais situada dos estudantes destas duas universidades, é agora a vez de conhecer a uma escala mais fina dimensões específicas da experiência estudantil.

Cristina Patriota de Moura (2015) desenvolve um estudo antropológico das múltiplas imbricações sociais e espaciais contidas nos deslocamentos dos estudantes da Universidade de Brasília. A autora utiliza o conceito operatório de «motilidade» para etnografar percursos quotidianos

nos de estudantes em circulação pela cidade e pelos vários *campi* da UnB. Reunidas em portfólios individuais, essas etnografias evidenciam a importância da experiência urbana como elemento constitutivo da própria experiência estudantil.

Propósito afim, embora utilizando uma abordagem distinta, é ensaiado por Christiane Machado Coelho (2015) num estudo exploratório, no qual a autora pretende apurar, através das respostas dadas ao inquérito OVE–Observatório da Vida Estudantil, a amplitude das mobilidades espaciais percorridas pelos estudantes do *campus* Darcy Ribeiro da Universidade de Brasília, não só em termos de duração dos deslocamentos entre o local de residência e a universidade, mas igualmente em meios de transporte, no contexto específico de uma cidade marcada pela «morte da rua». Neste caso, a expressão refere-se à eliminação da rua como um pré-requisito para a organização urbana moderna – de que Brasília e o modernismo associado ao seu planeamento urbano seria, justamente, exemplo paradigmático.

Vítor Sérgio Ferreira (2015) interroga o lugar e a valência da formação conferida pelo ensino superior artístico na construção do criador contemporâneo. Socorrendo-se de entrevistas em profundidade realizadas junto de estudantes da Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, o autor viaja pelos temas do reforço do credencialismo na contemporaneidade; dos processos que envolvem a construção de uma «vocação» artística e determinam a escolha de um curso superior nessa área; das aprendizagens e competências – não exclusivamente artísticas – adquiridas pelos estudantes de artes na passagem pela FBA-UL. Desse roteiro sobressaem os ingredientes que marcam a distância que separa a «visão socializada» do criativo contemporâneo daquilo que foi, no passado, a «visão singularizada» do criador romântico.

A experiência da condição estudantil por parte de novos públicos do superior foi trabalhada por Wivian Weller (2015), aprofundando especificamente os percursos académicos de estudantes negras oriundas de escolas públicas, ingressadas pelo sistema de quotas na UnB. Assente numa pesquisa longitudinal iniciada em 2006 e que envolveu um *follow-up* concluído em 2011, a autora identifica e discute as limitações que a condição socioeconómica destas estudantes impõe ao exercício pleno da experiência estudantil. Da análise efetuada decorrem sugestões de intervenção – de ordem económica, mas também de ordem institucional – que visam atenuar tais limitações.

Como se comprova, o projeto «Transformações do Ensino Superior em Portugal e Brasil (1985-2009): uma pesquisa comparativa» permitiu

criar uma rede acadêmica luso-brasileira dedicada aos estudos comparativos sobre o ensino superior, com reflexos institucionais e científicos positivos, bem concretos – a articulação conjunta de equipas e projetos associadas aos dois Observatórios sobre estudantes na Universidade de Lisboa e na Universidade de Brasília, com a agregação de alunos dos programas de pós-graduação das duas instituições e a produção de saber original nesta área.

O que nos une, o que nos distingue

Apresentado, em traços largos, o projeto e os seus contornos, resta agora oferecer ao leitor um retrato breve dos dois sistemas de ensino superior e dos desafios que têm enfrentado nas últimas décadas, entrevistado através dos dados apurados nesta pesquisa.

Apesar de chegados tardiamente à modernidade educativa, Brasil e Portugal têm vindo a conhecer um acelerado processo de massificação do ensino superior nas últimas três décadas. Embora com ritmos, tempos e contornos específicos, a verdade é que desde meados dos anos 1970 (quando se dá o primeiro impulso massificador em Portugal) até ao começo desta década o número de estudantes inscritos em instituições de ensino superior sextuplicou nos dois países (multiplicou por 5,9 vezes, no Brasil; por 6,7 vezes, em Portugal).

Curiosamente, é em pleno regime ditatorial, na década de 1960, que ambos os países assistem à implantação das bases de um modelo moderno de ensino superior – que abre e expande o sistema e inaugura o processo de massificação acima referido. Inspiradas nas teses da teoria do capital humano, popularizadas à época, e nas reformas postas em marcha na generalidade dos países ocidentais, quer a reforma brasileira da Universidade de 1968, quer a reforma portuguesa do Ensino (iniciada nos finais de 1969 e instituída em 1973), tiveram como ambição promover a modernização tendencialmente democratizadora deste nível de ensino no interior de regimes políticos não democráticos.

Hoje, os dois sistemas apresentam alguns contornos comuns e enfrentam desafios semelhantes. Por um lado, a sua estrutura expandiu-se e pulverizou-se pelo conjunto do território. A regionalização das instituições de ensino superior e a sua satelização em polos adensa a malha de oferta deste nível de ensino, tornando-o objetivamente mais acessível a uma população bem mais alargada, socialmente, do que no passado. Por outro lado, ambos os sistemas diversificaram-se e complexificaram-se significativamente, acrescentando novos subsistemas (centros universitários, fa-

culdades, institutos tecnológicos federais, no caso brasileiro; institutos politécnicos, ensino superior militar e policial, no caso português) ao tradicional ensino universitário, e abrindo as portas ao sector privado. Nesse sentido, pode sem dúvida afirmar-se que a paisagem educativa do superior tornou-se mais opaca, uma vez que a enorme diversidade de instituições que hoje a compõe comporta ofertas muito diversificadas – em qualidade científica, técnica e pedagógica; em modo de organização e funcionamento – o que torna particularmente complexa a navegação no seu interior.

Por sua vez, ambos os sistemas dispõem igualmente de dispositivos que condicionam a sua entrada à obtenção de requisitos. A crescente popularização de um sistema centralizado de seleção de candidatos (via ENEM), no Brasil, tem homologia com o regime geral de acesso, assente num sistema de *numerus clausus*, consagrado em Portugal desde a década de 1970.

Num contexto de procura ampliada e alargamento considerável do número de instituições, mas também de competição acrescida dos sistemas científicos e de formação superior à escala global, os dois países confrontam-se com o desafio de, simultaneamente, promoverem uma escolarização superior de massas e construir ativamente pontos de convergência com os padrões de qualidade valorizados no mercado global de formação, que estão na base dos mais variados *rankings* de instituições de ensino superior publicitados regularmente. O estímulo à mobilidade de docentes e pós-graduados e à internacionalização da pesquisa tem constituído um verdadeiro imperativo das políticas públicas de ensino superior: com ela ambos os países pretendem integrar de pleno direito as redes transnacionais de ciência e atrair os mais capacitados, para consolidar centros de investigação de excelência. Tal tem vindo a acentuar, no interior da rede de ensino superior brasileiro e português, uma clara hierarquização de instituições e cursos em função da exigência académica requerida – e, conseqüentemente, do perfil de estudantes recrutados –, da qualidade científica do seu corpo docente, grau de internacionalização e parcerias estabelecidas com instituições congêneres no exterior, da avaliação da formação conferida por parte de empregadores e das agências internacionais de acreditação e avaliação de qualidade do ensino.

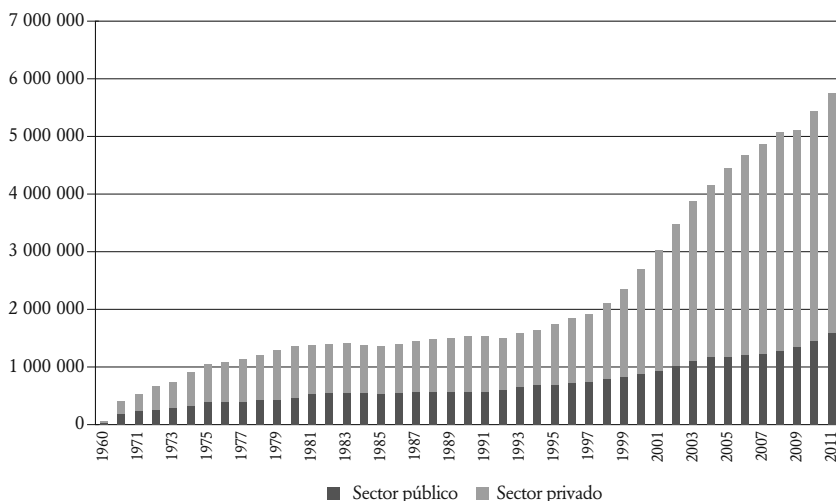
O aumento do número de instituições de ensino superior vai, pois, a par com a sua acelerada hierarquização. E é necessária alguma familiaridade com o sistema escolar para saber que, em contexto de massificação e depreciação acelerada do valor dos diplomas, não basta aceder ao en-

sino superior, é importante aceder à *melhor* instituição. Neste caso, quer num quer noutra país, os dados parecem revelar que são os estudantes que dispõem de maiores recursos (culturais, mas também económicos e sociais) os que se mostram mais sensíveis a essas diferenças, identificando, candidatando-se e acedendo maioritariamente às universidades, faculdades e cursos mais bem cotados academicamente.

Não obstante estes traços convergentes, os dois sistemas de ensino superior apresentam também especificidades distintivas. Desde logo, na sua origem: contrastando com a implantação secular da Universidade em Portugal (a criação da primeira universidade, em Lisboa, posteriormente transferida duradouramente para Coimbra, remonta a 1290), no Brasil as primeiras instituições de ensino superior a adotar o modelo universitário têm uma implantação recente (datam dos anos 30 do século passado). Diferentes configurações históricas conferem, certamente, marcas institucionais próprias, expressas em práticas, rotinas e experiências dissemelhantes. Talvez essa diferença instituinte explique o forte contraste verificado no peso assumido pelo ensino público em cada um dos países: desde a sua criação vetusta associado à iniciativa do poder central, o ensino superior é maioritariamente público em Portugal (acolhe 77% dos inscritos), ao contrário do que ocorre no Brasil, em proporção quase simetricamente inversa (engloba 26% dos inscritos). Neste país, o forte surto massificador ocorrido nas últimas décadas sustenta-se no ensino privado, pago, embora a oferta pública, gratuita, esteja a crescer. Por sua vez, o carácter marcadamente público da oferta de ensino superior em Portugal não significa a sua gratuitidade: a frequência da graduação, bem como da pós-graduação, requer o pagamento de mensalidades – exceção feita aos bolsiros.

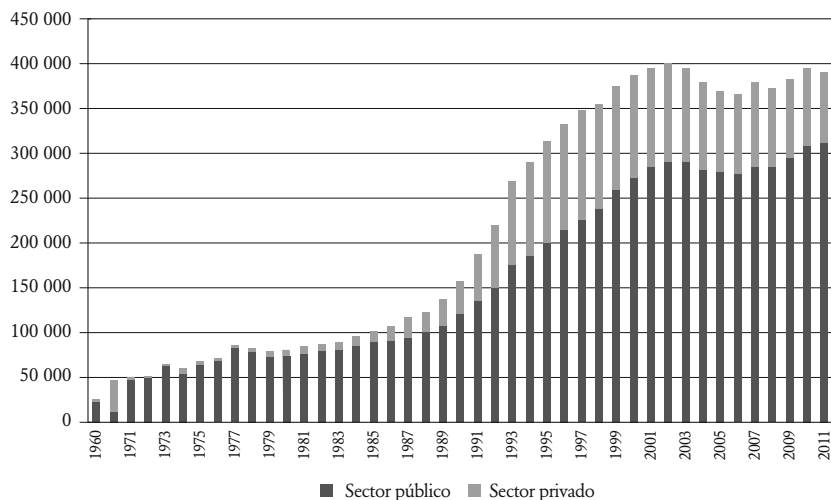
Depois, os ritmos e as intensidades do seu crescimento manifestam desacertos temporais nos dois países. Na verdade, comparando a evolução das matrículas na graduação destaca-se uma arrancada mais precoce – em cerca de uma década – da democratização quantitativa portuguesa face à brasileira: no primeiro caso, a explosão escolar ocorre a partir de 1988, expande-se ao longo de toda a década de 1990 com enorme fulgor e contrai-se fortemente na década seguinte; no segundo caso, a arrancada dá-se na segunda metade da década de 1990 e atinge um ritmo de cruzado verdadeiramente impressionante ao longo dos anos 2000. Por sua vez, a criação de um Espaço Europeu de Ensino Superior a que os países europeus se comprometeram ao assinarem a Declaração de Bolonha veio intensificar os recursos da União Europeia destinados à ciência e determinar o forte crescimento da formação avançada na última década em

Figura 11.1 – Gráfico da evolução da matrícula na graduação presencial por categoria administrativa. Brasil



Fonte: INEP/MEC.

Figura 11.2 – Gráfico da evolução dos alunos matriculados no ensino superior por subsistema de ensino. Portugal



Fonte: INE/Pordata.

Portugal: em 2011, os estudantes em cursos de mestrado e doutoramento representavam já cerca de 20% do total dos matriculados no ensino superior português, ao passo que essa percentagem se fixava nos 3% no Brasil.

Pode-se afirmar que, hoje, estamos perante prioridades de política educativa relativamente distintas. No caso brasileiro, está patente o desejo de promoção efetiva do acesso de todos os cidadãos ao usufruto pleno da condição moderna. Essa construção ativa de uma «modernidade organizada» (Wagner 1996), integradora dos outrora excluídos, inspira boa parte dos programas expansionistas concebidos na última década para o ensino superior (políticas afirmativas e sistema de quotas, programas Prouni e Reuni). Não obstante, a elevada exposição do sistema de ensino superior brasileiro à iniciativa privada torna eventualmente incerto o alcance desses objetivos; para além de que critérios de rentabilidade económica associados ao carácter marcadamente empresarial de algumas destas instituições possam vulnerabilizar a qualidade das formações oferecidas, caso os mecanismos de avaliação científica e controle por parte do poder central sejam ténues.

No caso português, pelo contrário, estará em marcha uma retração das condições que viabilizam essa integração: a situação de crise e recessão económica tem imposto a redução do investimento (no caso, em despesa com educação superior), justificada pela necessidade de racionalização e de eficácia da gestão dos dinheiros públicos, e acompanhada de uma (nova) normatividade que coloca no indivíduo e na sua «proatividade» a responsabilidade pelo prosseguimento dos estudos e pela construção da sua «empregabilidade» – perspetiva esta decalcada de alguns textos de política educativa europeia, em tudo próximos de um projeto imaginado de modernidade em versão «liberal alargada» (Wagner 1996).

Veremos, no futuro próximo, os efeitos concretos de semelhantes perspetivas...

Para terminar...

No término deste exercício exploratório de cotejamento entre dois universos académicos simultaneamente próximos e distantes, é nosso desejo que este projeto – e os seus produtos – suscite um renovado interesse sociológico em torno das dinâmicas que estão ocorrendo atualmente no ensino superior brasileiro e português no quadro das profundas mudanças que a globalização educativa tem vindo a promover; e que, simultaneamente, possa abrir pistas fecundas a explorar no futuro por pesquisadores dos dois países. Se assim for, o projeto que aqui se apresenta terá cumprido o seu mais importante desígnio.

Referências bibliográficas

- Almeida, Rachel, e Stefan Klein. 2015. «Reconhecendo os atuais alunos da Universidade de Brasília: configurações de diversidade e assimetrias». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Alves, Natália, Maria Manuel Vieira, Ana Nunes de Almeida, e Isabel André. 2015. «Os calouros da UL: retratos à entrada, percursos à saída». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Boltanski, Luc. 2001. «A moral da rede? Críticas e justificações nas evoluções recentes do capitalismo». *Forum Sociológico*, II (5-6): 13-35.
- Boltanski, Luc, e Ève Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Coelho, Christiane Machado. 2015. «Cidades e mobilidades. Trajetórias juvenis no campus da Universidade de Brasília (UnB)». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Durkheim, Émile. 1969. *L'évolution pédagogique en France*. Paris: PUF.
- Ferreira, Vitor Sérgio. 2015. «A credenciação da 'vocação' artística: valências da passagem pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Martins, Carlos B., e Maria Manuel Vieira. 2015. *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Moura, Cristina Patriota. 2015. «Considerações sobre 'motilidade' estudantil nos campi da Universidade de Brasília». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Neves, Clarissa E. Baeta, e Carlos B. Martins. 2015. «Transformações recentes no ensino superior brasileiro. In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Vasconcelos, Ana Maria N., Teresa Costa, e Layla Cesar. 2015. «A Universidade de Brasília e o acesso ao ensino superior na Área Metropolitana de Brasília». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Veloso, Mariza. 2015. «Universidade de Brasília – a insistência da utopia». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Vieira, Maria Manuel, e Ana N. Almeida. 2015. «Transformações recentes no ensino superior português». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Vieira, Maria Manuel, e Vanessa Petró. 2015. «Retomar os estudos, contrariar o destino? Análise do perfil dos estudantes do programa Maiores de 23 na Universidade de Lisboa». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*,

- orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).
- Wagner, Peter. 1996. *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*. Paris: Métailié.
- Weller, Wivian. 2015. «Percurso acadêmicos de estudantes negras oriundas de escolas públicas: limitações da condição socioeconômica em ‘cursos de maior prestígio’». In *Educação Superior e os Desafios no Novo Século: Contextos e Diálogos Brasil-Portugal*, orgs. Carlos B. Martins e Maria Manuel Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).

Parte IV
Desigualdade e exclusão

Capítulo 12

Imigração brasileira em Portugal: prostituição e estereótipos

Minha força não é bruta
Não sou freira, nem sou puta
Porque nem toda feiticeira é corcunda
Nem toda brasileira é bunda
«Pagu»
(música de Rita Lee e Zélia Ducan).

Se as prostitutas fossem portuguesas, já não fazia
qualquer diferença? Se elas se forem embora, volta
a paz aos lares de Bragança?
(Helena Matos, *Público* 18 de outubro de 2003, 11).

Em 30 de abril de 2003, na cidade de Bragança no Nordeste português, quatro mulheres entregaram para autoridades locais – *Governo Civil, Polícia de Segurança Pública e Presidente da Câmara* – um manifesto intitulado «Mães de Bragança».¹ Nele existia a cobrança de atitude por parte das autoridades para que impedissem a onda de «loucura» na cidade, causada por prostitutas brasileiras que estavam «enlouquecendo» seus maridos. O caso ganhou repercussão nacional no dia seguinte, com matérias informando este acontecimento, todas as reportagens escritas foram baseadas no boletim da Agência Lusa de Informação. Na sequência disso, diversos meios de comunicação elevaram Bragança e a prostituição como pauta, e matérias, pesquisas *on-line* e colunas sobre o assunto ganharam as páginas dos jornais. Este foi um momento histórico da imigração brasileira para Portugal, com uma enorme repercussão ao longo de 2003.

¹ Não foi possível a localização da versão original do texto apresentado às autoridades, existe apenas a reportagem realizada pela Agência Lusa de Informação.

Casos como o da Casa Pia, denúncias sobre pedofilia, Fátima Felgueiras, política que fugiu do país para escapar de um processo sobre corrupção, foram deixados de lado em alguns momentos em função das «brasileiras» que estavam «enlouquecendo» os maridos portugueses. Em 14 de outubro de 2003, a capa da revista *Time* na sua versão europeia trouxe repercussão internacional ao tema, com o título: «Novo bairro vermelho da Europa», numa alusão aos bairros de prostituição de Amesterdão e ainda com uma fotomontagem do centro histórico de Bragança e uma prostituta, dividindo o mesmo espaço.

Oito páginas foram dedicadas ao tema. No dia seguinte os jornais reviveram um tema que estava esquecido nos últimos meses, mas chamou a atenção principalmente a reação da população da cidade contra a matéria da revista, que no entanto não trazia nenhum «furo» ou ineditismo jornalístico. O ministro-adjunto, José Luís Arnaut, do primeiro-ministro Durão Barroso, ao pronunciar que retiraria o patrocínio do Estado português destinado à divulgação do Euro 2004 nas páginas da revista, também foi um dos fatores que chamaram a atenção à publicação.

Estes dois momentos relacionados com as «mães de Bragança» e a capa da *Time* são constantemente citados quando se aborda a questão das mulheres imigrantes brasileiras em Portugal (Pontes 2004; Cabecinhas 2007; Padilha 2007; Gomes 2013). Mas não existe uma análise profunda orientada nas fontes de jornais que circularam na época.² Na tentativa de cobrir essa lacuna e melhor perceber como foram os desdobramentos históricos deste momento importante na história da imigração brasileira para Portugal, foram selecionados três jornais diários de grande circulação em Lisboa – *Diário de Notícias (DN)*, *Correio da Manhã (CM)* e *Público (P)* – para por meio da leitura das matérias relacionadas com o tema tentar historicizar a repercussão destes acontecimentos na *media* impressa. Por entender que os jornais são uma das importantes fontes de informação que são utilizadas pela sociedade para formar opiniões.

Com isso, não se está atribuindo poder à imprensa, muito pelo contrário, estamos reforçando a ideia de que esta é uma das possibilidades, pois existem outros meios de comunicação. Para além desta questão, concordamos que existem ainda as diversas formas de leituras que se podem realizar, devido às características próprias do leitor, como defende Roger Chartier (1996), nomeadamente um dos maiores especialistas no

² Em relação à *media* televisiva um trabalho exemplar é o de I. F. Cunha (2005) *A Mulher Brasileira na Televisão Portuguesa*. In *Actas dos III V Lusocom e II Ibérico*. Covilhã: Editora Universidade Beira do Interior.

tema. Estes pressupostos teóricos fazem parte da problematização deste pesquisa. Entretanto, para este trabalho, o intuito e as ambições da análise foram estabelecidas com esta delimitação como ponto de partida para o estudo, sem negar que existem outros caminhos.

A metodologia utilizada para a análise destes três jornais corrobora a historiografia da imprensa, que questiona a parcialidade dos jornais e dos jornalistas. Por entender que existe sempre um relato dos factos, e que este é feito a partir de escolhas do repórter e também da linha editorial deste meio. Na História existem cada vez mais estudos sobre a imprensa que colocam os meios de comunicação na dupla perspectiva enquanto fonte e também como objeto (Le Goff e Nora 1977; Darnton 1990; Porto 2002; Abramo 2003). Essas perspectivas vão cada vez mais de encontro às teorias da comunicação que também questionam a associação da ideia da produção da notícia enquanto verdade absoluta (Carneiro 1996; Van Dijk 1998; Tuchman 2001; Cádima e Figueiredo 2003; Martin-Barbero 2004 e 2009). Antes de começar a análise dos jornais, um breve contexto histórico sobre a imigração brasileira para Portugal e também um debate em torno dos estereótipos, para com a análise das notícias podermos relacionar essas duas coisas: imigração e estereótipos.

Imigração

A imigração é um dos atos mais antigos dos seres humanos. Muitos afirmam, inclusive, que a humanidade teria começado em um único lugar e depois se espalhado por todo o globo, marcando assim a primeira migração. Neste processo em busca de uma vida melhor, milhares de habitantes se aventuraram em terras estrangeiras. As estratégias para alcançar o sucesso foram as mais diversas possíveis de acordo com as possibilidades de cada indivíduo. No Brasil tivemos inúmeros destinos escolhidos como opção: Estados Unidos, Japão, Portugal entre outros.³ Para analisarmos as questões migratórias entre Brasil e Portugal, faz-se necessário compreendermos as motivações dos migrantes.

No caso de Portugal, nas duas últimas décadas do século XX, grande parte da migração deveu-se à transformação da realidade económica vivida pelo país, motivada por sua redemocratização em curso desde a Revolução dos Cravos, que transformou a realidade do país profundamente

³ R. R. Reis e T. Sales (orgs.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo. Boitempo Editorial, 1999. N. L. Patarra, «Migrações internacionais: teorias políticas e movimentos sociais». *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: EDUSP 2006. I. Machado (2003), *Cárcere Público: Processos de Exotização entre Imigrantes Brasileiros no Porto*. ICS, Lisboa.

em relação aos costumes também. Jorge Malheiros, em seu importante livro *Imigrantes na Região de Lisboa: Anos da Mudança*, publicado em 1996, destaca os elementos que alteram a posição lusitana de país emissor de imigrantes para recetor.

Em 1986 Portugal ingressou na Comunidade Económica Europeia (CEE), o que marcou, simbólica e efetivamente, o início de várias mudanças no país, principalmente no cenário internacional. Os imigrantes brasileiros eram 7470, e vinte anos depois esse número chegou a 106 450 de acordo com o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF). Cresceu a necessidade de mão de obra no país, que passou a ser também um novo destino de investimentos. Para Cabecinhas «foi sobretudo depois da adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia a 12 de julho de 1986 que a imigração passou a assumir uma importância crescente» (2007, 61). Outros autores, como Igor Machado, contextualizam essa mudança como sendo mais abrangente e envolvendo uma categoria chamada Europa do Sul, composta, além de Portugal, por Espanha, Itália e Grécia.

Além de todas as transformações relacionadas a essa participação do país na União Europeia (UE), a implementação de sua moeda única, o Euro, em 2001 foi, simbolicamente, um marco de prosperidade. De facto, no seu início sua cotação foi maior que a moeda norte-americana, o dólar, dentro do mercado financeiro internacional. Recolocou no imaginário a condição dos países participantes da UE enquanto lugares de consumo e prestígio. Dois outros grandes acontecimentos de repercussão internacional marcaram Portugal enquanto país de pungência económica, devido às inúmeras construções e reformas pelas quais o país teve de passar para receber a Expo 98 e a Eurocopa 2004.

No Brasil, por sua vez, uma série de fatores possibilitou a saída destes imigrantes: na economia, por exemplo, a década de 1980 ficou conhecida como a década perdida. Para exemplificar esse processo sem igual, segundo Maddison (2003), a economia brasileira registou entre 1951 e 1981 uma das taxas de crescimento mais elevadas em todo o mundo. Na política, o Brasil assistiu ao veto da emenda constitucional Dante de Oliveira chamada pelos jornais de «Diretas Já» causando grande frustração aos que almejavam a redemocratização. O governo de José Sarney de 1985 a 1990 foi marcado por crises e sucessivos planos económicos fracassados: Plano Cruzado, Plano Bresser e Plano Verão que, de acordo com Skidmore, chegou a causar uma fuga de cérebros.⁴

⁴ Ver mais em: A. Brum, *Desenvolvimento Económico Brasileiro*. 16.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1996. M. A. S. Vasconcellos, *Economia Brasileira Contemporânea*. 3.^a ed. São Paulo: Atlas, 2011.

A presidência de Fernando Collor de Mello no seu primeiro ato de governo manteve a política de planos económicos profundos, mas feita com o congelamento de todo dinheiro dos brasileiros em bancos. Estas indefinições económicas brasileiras e também as deceções causadas com a redemocratização são consideradas por diversos autores como os principais motivos para a imigração de brasileiros para o exterior a partir da década de 1990.

O Brasil passou por um processo cívico de *impeachment*, que mobilizou a sociedade civil e culminou na renúncia de Fernando Collor de Mello, levando o vice-presidente Itamar Franco a assumir o país em 29 de dezembro de 1992. Seu governo foi marcado pela tentativa de conciliação política e na economia pelo chamado Plano Real, com cortes nos gastos estatais, privatizações e a criação de uma nova moeda brasileira, o real, que resultaram em uma queda acentuada da inflação, mas não garantiram melhorias significativas ao PIB brasileiro.⁵

As eleições seguintes foram marcadas, pelo sucesso do Plano atribuído ao ex-ministro da Fazenda, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, que usou durante sua campanha a expressão «pai do real» conseguindo se eleger em 1994 e se reeleger em 1998. Para além da estabilidade inflacionária conquistada, a concentração de renda no Brasil do real aumentou muito e milhões de brasileiros não tiveram qualquer melhoria nas suas condições de vida. O crescimento da economia brasileira foi chamado por alguns economistas como «voo de galinha» devido a suas altas moderadas e seguidas de quedas.

O primeiro governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2006, também teve dificuldades em fazer a economia brasileira crescer, mantendo as taxas e os números parecidos ao seu antecessor. Em relação a esses contextos descritos, os estudos sobre a imigração brasileira em Portugal consideram haver duas vagas distintas inseridas na cronologia proposta. Claro que os trânsitos entre Brasil e Portugal acontecem desde a declaração de independência em 1822, porém a quantidade e o impacto destes é muito maior no período supracitado.

A primeira vaga seria temporalmente definida de 1986 a 1996, com elevada qualificação, composta de profissionais liberais, da classe média brasileira, com origem nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro em sua grande maioria. A segunda vaga da imigração de brasileiros para Portugal

⁵ Ver mais em: J. Sayad, *Observações sobre o Plano Real. Est. Econ. São Paulo*. 1996, 25, 7-24. H. B. G. Franco, *O Plano Real e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves. 1996.

estaria nomeadamente envolvida neste período histórico entre os anos de 1996 a 2007, com pouco estudo, e ocupando profissões ligadas a mão de obra braçal e na restauração, tendo saído principalmente dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo.

Prostituição e estereótipos – Brasil-Portugal

Existe dentro da produção académica de Portugal e do Brasil uma série de estudos analisando como a imigração brasileira feminina para Portugal se relaciona com a criação e a reafirmação de diversos estereótipos. Existem várias formas de definir o que é um estereótipo. Neste trabalho a escolha foi pela definição utilizada por Homi Bhabha: «o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório... criado pelo discurso colonial como maneira de legitimar a conquista e a dominação com base na inferioridade racial dos colonizados» (1998, 111). Dentre os autores que também seguem esta linha, o estudo de Igor Machado, *Cárcere Público* (2003), afirma que a imigrante mulher brasileira em Portugal está ligada à imagem de alegria e sensualidade.

Mariana Gomes, por sua vez, detalha mais um dos estereótipos em relação às mulheres em Portugal com a expressão «corpos coloniais», que representaria a disponibilidade sexual, para o «colonizador/conquistador» (o que afeta todas as mulheres brasileiras independentemente da classe e da escolarização). «Os elementos constitutivos desta ordem discursiva não se referem a uma hierarquia de classe, muito embora condicione, por vezes, mulheres brasileiras para posições específicas (inferiores) no mercado de trabalho» (2013). Os mais diversos autores corroboram a afirmação de que a imagem da mulher brasileira, especificamente em Portugal, está associada aos discursos colonizadores utilizados no país em relação aos povos colonizados.

Este é apenas um dos legados do império colonial no imaginário social português atual. Este fenómeno de associação da mulher brasileira à sensualidade não é exclusivo de Portugal; existe esta ligação também em outros países (McClintock 1995; Pontes 2004). Entretanto a ligação com o passado e principalmente os constantes intercâmbios culturais entre Brasil e Portugal após o processo de rompimento da condição império-colónia acentuaram, afetando até aos dias de hoje, o cotidiano de qualquer imigrante brasileira em Portugal. Como relata Gomes, não existe uma associação de classe social ou escolarização, na discriminação com as mulheres brasileiras. Existem muitos pesquisadores que demonstram nos estudos diversos relatos de acontecimentos

Jornais e o caso «Mães de Bragança»

Estas Mães de Bragança não se deram conta de que estamos numa sociedade de livre mercado [Eduardo Prado Coelho, *Público*, 2 de maio de 2003, 5].

As meninas de Bragança tiveram a particularidade de chegar aos jornais pela nacionalidade... são na sua grande maioria gente vítima da pobreza extrema do Brasil profundo, pagando com o corpo na Europa o seu Eldorado. Gente que não raro acaba presa nas teias da pior escravatura... e cujo poder de denúncia dessa situação é quase nulo [*Público*, 20 de outubro de 2003, 6].

Existem dois momentos distintos em relação às «Mães de Bragança»: o primeiro quando saiu o manifesto em 30 de abril de 2003 e o outro quando a revista americana *Time* estampou o assunto em sua capa, a 14 de outubro de 2003. Após uma leitura cuidadosa dos três jornais citados – *Correio da Manhã*, *Público* e *Diário de Notícias* – durante o período de abril de 2003, mês anterior à divulgação do manifesto das «Mães de Bragança», até fevereiro de 2004, as três maiores casas de alterne (assim chamadas por as mulheres irem alternando no contacto com os homens; bordéis disfarçados) são fechadas em Bragança com a prisão de dois dos seus proprietários e a fuga de outro. Este recorte temporal foi estabelecido no intuito de perceber como as opiniões e a frequência deste tema foram desenvolvidos nestes três matutinos com linhas editoriais diferentes.

Depois da análise destes dados conseguimos desenvolver várias tabelas com o intuito de auxiliar a investigação, como, por exemplo, a tabela apresentada na figura 12.1 que analisa quantas vezes foi mencionada a questão da prostituição e das imigrantes brasileiras, dentro daquele respetivo mês. Temos neste primeiro resultado transformado em tabela uma preocupação em apresentar a totalidade bruta dos números relacionados a esta pesquisa. Isso significa que não estamos fazendo diferença entre uma pequena nota sobre a prostituição ou uma matéria de fundo com mais de três páginas. A proposta é demonstrar quantas vezes este assunto da prostituição das imigrantes brasileiras foi abordado nestes jornais.

O *CM* foi o jornal português que mais vezes se dedicou ao assunto, devido às suas características editoriais, de ser um jornal de fácil leitura, pequenos textos, muitas fotos e com um forte apelo às camadas mais populares, num formato definido por Wily Filho como tabloide. Este tema envolvendo a prostituição teve muito destaque em suas páginas ao longo do período analisado. Ocupando diversificados espaços dentro da sua divisão editorial entre eles: «Casos de Polícia», «Sociedade», «Actualida-

Figura 12.1 – Tabela referente ao número de vezes em que foi mencionada a questão da prostituição e as imigrantes brasileiras

Meses	<i>Correio da Manhã</i>	<i>Público</i>	<i>Diário de Notícias</i>
Abril	3 dias	0	0
Maio	13 dias	6 dias	4 dias
Junho	9 dias	2 dias	0
Julho	7 dias	1 dia	1 dia
Agosto	6 dias	2 dias	0
Setembro	2 dias	1 dia	2 dias
Outubro	10 dias	7 dias	5 dias
Novembro	3 dias	2 dias	1 dia
Dezembro	4 dias	1 dia	0
Janeiro	1 dia	1 dia	2 dias
Fevereiro	4 dias	3 dias	2 dias

des», «Votação *on-line*», «Portugal», «Correio do Leitor», matéria de capa e «Aqui e Agora».

O *Público* por sua vez foi o segundo que mais retratou a questão, além das notas breves sobre ações policiais, as quais já foram anteriormente mencionadas. Destacamos principalmente a repercussão nos cronistas e nas repostas dos leitores em relação a isso. Os cronistas Eduardo Prado Coelho, Helena Matos e Graça Franco escreveram várias vezes sobre o assunto durante este período, demonstrando que existiu dentro da sociedade portuguesa uma movimentação em torno deste assunto em todas as áreas. Não só nos jornais populares e também não só na área destinada às notícias policiais, este fenómeno também se repetiu no *DN* como pretendemos demonstrar.

O *Diário de Notícias* dedicou menos atenção, mas entretanto na sua edição de domingo em 11 de maio produziu uma série de matérias, intituladas «Portugal Cravo e Canela» no seu *Dossier* com cinco páginas dedicadas exclusivamente à questão. Foi o momento em que se dedicou mais espaço nas páginas dos três jornais analisados. Aqui temos novamente uma ligação entre a forma e o conteúdo e a maneira como foi abordada a questão dentro da linha editorial; o *DN* é o jornal com mais páginas e texto dentre os três jornais escolhidos para este trabalho. Podemos sustentar que exatamente esta postura, mais preocupada com textos aprofundados, resultou neste trabalho demorado e cuidadoso realizado no *dossier* «Portugal Cravo e Canela».

Além dessa síntese vamos explorar alguns trechos de textos específicos vinculados nestes três jornais. Para melhor abordar a questão, vamos seguir os acontecimentos de forma cronológica, para tentar retratar como a situação foi evoluindo dentro dos noticiários. Quanto à primeira re-

portagem do dia 1 de maio, devido à sua localização no interior, nenhum dos três jornais cobriu no local a divulgação do manifesto, todos recorreram à Agência Lusa de Informação para noticiar o caso. Não houve diferenças entre os relatos do ocorrido nos três jornais em função disso e apenas o *Diário de Notícias* citou a repórter da agência, Helena Fidalgo.

Em relação aos conteúdos, houve uma diferença muito grande nas formas como as matérias dos jornais focalizaram o problema e exploraram estes temas. O *Correio da Manhã*, por exemplo, focou principalmente a questão da fiscalização das casas de alterne e as ações policiais contra o crime de lenocínio.⁶ O cronista do *Público* Eduardo Prado Coelho, na primeira vez que escreveu sobre o assunto, enfatizou a semelhança dessa história com os enredos de uma telenovela brasileira, e usando muita ironia questiona a contradição entre um movimento que se intitula de mãe, mas que se reclama do papel do marido. Além disso ainda faz uma analogia entre a sociedade de livre mercado e os «serviços» oferecidos pelas «mães» e pelas «prostitutas» (*P*, 2 de maio de 2003, 5).

Como foi dito anteriormente o *Diário de Notícias* não deu muita repercussão inicialmente, mas após onze dias do acontecido, trouxe uma matéria de cinco páginas sobre a questão. Chamada «Portugal Cravo e Canela», uma referência clara à obra do escritor brasileiro Jorge Amado: *Gabriela Cravo e Canela*. Nesta referência dirigida para esta associação, principalmente levando em conta o tempo que levou para este especial ser publicado, houve uma intenção de associar as duas coisas: mulher brasileira e a sexualidade. Segundo o estudo de Isabel Cunha «A revolução da Gabriela: O sno de 1977 em Portugal», a telenovela produzida pela Rede Globo foi marcante em todo país, por vários motivos, e representou dentre eles:

As imagens da mulher apresentadas nesta telenovela dão origem a uma discussão sobre a sensualidade exacerbada das mulheres nos trópicos – um tema recorrente na mitologia portuguesa – proporcionando, quer um espaço para novos valores e padrões estéticos, quer uma ruptura com os modelos/estereótipos tradicionais da sexualidade e sensualidade das mulheres portuguesas. Gabriela, Glorinha, Malvina, Jerusa, Maria Machado e as meninas do Bataclã apresentam, não só os novos modelos estéticos de mulher, como éticas de comportamento feminino, fundados na valorização das características físicas e intelectuais, mensagens que as mulheres portuguesas, sobretudo as

⁶ Em Portugal desde 1983 que a prostituição deixou de ser crime. Porém o ato de ganhar dinheiro com a venda do corpo ou parte dele por outra pessoa é crime de lenocínio. O praticante desse crime é popularmente chamado de chulo em Portugal e cafetão no Brasil, com pena máxima de oito anos de prisão. Artigo 169.º do Código Penal.

adolescentes e mais jovens, irão copiar, não só no comportamento como nos penteados e nas roupas [Isabel Cunha 2003].

Foi por todos estes motivos históricos que em 2003 a linha editorial do *Diário de Notícias* fez a referência à obra de Jorge Amado, quando o tema era a prostituição de brasileiras em Portugal. Em outro estudo sobre a imagem da mulher nos meios de comunicação, Luciana Pontes utiliza o exemplo de Gabriela, enquanto representação da imagem da mulher brasileira criada na sociedade portuguesa dessa forma:

A figura da mulata é central nestas representações de alteridade/identidade. «Triplamente subalterna, triplamente objecto de desejo: porque mulher, porque não branca, porque das classes populares»; sensual, sensorial, exótica, a mulata brasileira é «uma construção estética que mascara o processo político da sua construção». A mulher pobre não branca é produto de uma hibridização cujas linhas de poder são camufladas numa retórica dos afetos e dos sentidos, que essencializa as diferenças como justificativa para a desigualdade. Neste sentido, Gabriela representa simultaneamente uma localidade (Brasil) e um tipo de relações sociais brasileiras e das representações sobre elas feitas nos domínios «classe», «género» e «raça» [2004].

Ainda sobre as telenovelas e a ligação destas com a imagem da mulher brasileira fácil ou acessível representando maus costumes morais, temos mais um exemplo disso na cobertura deste caso. Numa crónica autobiográfica da repórter Isaltina Padrão intitulada «Um mundo vedado às mulheres», a autora conta que, quando pequena, ia buscar o avó a esse mundo proibido para as mulheres e faz uma crítica a isso, mas no final do texto usa uma infeliz citação ao dizer que a avó já dizia «naquele tempo», ou seja, quando existiam lugares segregados para as mulheres, sobre as telenovelas: «Esta pouca vergonha ainda vai ser a desgraça de muitos lares» (*DN*, 11 de maio de 2003, 4).

***Time* – e a repercussão internacional**

O destaque dado ao assunto é que nos devia fazer pensar: porque é que uma das revistas mais prestigiadas do mundo dedica a sua primeira página a um pequeno «caso» cujas proporções se devem unicamente ao epifenómeno parolo das «mães de Bragança»? [*Público*, 16 de outubro de 2003].

Um dos desdobramentos interessantes enquanto elemento de análise destes acontecimentos foi a revolta causada pela divulgação do caso na revista *Time*. Houve, segundo os relatos dos três jornais, uma indignação

geral na cidade, em função da divulgação da história em âmbito europeu. Logo após a publicação houve, como mencionado anteriormente, até um pronunciamento de um representante da alta cúpula do poder estatal, ameaçando a suspensão do pagamento da peça publicitária contratada pelo Estado para divulgação do Campeonato Europeu de Futebol de 2004. Em detrimento desta ameaça houve segundo os jornais um pedido formal de desculpa, por parte da revista, uma vez que o mecanismo de aviso falhou. Pois de acordo com a justificativa dada pela direção da *Time*, quando pode existir um conflito entre um conteúdo jornalístico e uma publicidade, os clientes devem ser avisados (*DN, P e CM*, 17 de outubro de 2003).

Entretanto não houve nenhuma correção sobre o conteúdo escrito, o qual de acordo com a direção da revista era motivo de orgulho. O *CM* conseguiu uma entrevista exclusiva com uma das quatro fundadoras do manifesto «Mães de Bragança». Segue na íntegra a reprodução do título e do conteúdo da caixa com as palavras da «mãe»:

«Deixem-nos respirar e viver sossegadas»

Foram quatro as mulheres que puseram em marcha o movimento «Mães de Bragança». A sua acção contra as prostitutas brasileiras e de outras nacionalidades, que «desviam» os maridos do lar, acabou por atrair, primeiro, as atenções dos portugueses e, agora, da comunidade internacional, através da revista *Time*. Pelo facto de terem iniciado este processo, três dessas mulheres estão já divorciadas (situação que poderia ter ocorrido da mesma maneira caso o processo não tivesse vindo para a praça pública) e a quarta está com processo litigioso em tribunal depois de, após ter dado uma entrevista a um órgão de comunicação social, o marido se ter deslocado a casa dela agredindo-a violentamente, o que tornou a situação ainda mais irreversível. Em declarações ao *Correio da Manhã*, uma destas mães, que pediu anonimato, afirmou: «Nunca imaginámos que, quando iniciámos o abaixo-assinado, isso teria a repercussão que teve. Não estou arrependida de nada porque tudo aquilo que fiz foi a pensar recuperar a minha família e a minha vida. Perdi o marido, mas ganhei paz e sossego. Agora sei aquilo com que conto.» E acrescentou: «Pensava era que isto já tinha passado. A presença de uma revista internacional com este tema não ajuda nada a que a situação acalme, mas tudo passa com o tempo» [*Correio da Manhã*, 15 de outubro de 2003, 5].

Por meio desta entrevista, acreditando na sua veracidade, percebemos que o manifesto não resolveu a situação familiar particular de cada uma. E ainda temos pela primeira vez noticiado que uma delas sofreu violência do marido devido à sua participação na televisão falando sobre o manifesto. Destaco a maneira como o jornal resolveu expressar sua opinião sobre o caso, colocando no meio do texto os parênteses para sugerir que

a separação foi independente do manifesto. Em relação às autoridades também não houve grande alteração, tanto que a revista fez a reportagem depois da divulgação do «Manifesto» e ainda assim conseguiu os mesmos elementos para a sua realização. Houve, como foi citado, ações policiais, mas que não combatiam a prostituição ou as casas de alterne e sim atuavam as imigrantes indocumentadas; apenas em fevereiro de 2004 é que a polícia atuou e conseguiu o fechamento e a prisão dos proprietários das casas de alterne.

Houve uma grande repercussão em todos os jornais em relação à atitude do governo; o *CM* noticiou a ameaça, mas não fez grandes comentários em relação a isso. Sua preocupação foi com a revolta dos bragantinos. Em sua secção «Voto *on-line*» que abria a segunda página do periódico, como de costume dois editores de cadernos escolhiam as opções *sim* ou *não* e justificavam brevemente seus votos (*CM*, 15 de outubro de 2003, 2).

Entretanto os outros dois jornais vão repercutir bastante esta ação e depois a sua desistência: no *Público* a banda desenhada *Bartoon* do autor Luís Afonso ironizou o anúncio e a polémica em volta disso. A cronista Helena Matos foi muito dura nesta crítica: «As publicações estrangeiras só podem escrever, em jeito de publi-reportagem, sobre o nosso sol, a nossa simpatia e as nossas praias? Fazerem muitas fotografias a mulheres de luto montadas em burros? Moral da história: podem falar do nosso atraso, mas não da nossa luxúria» (*Público*, 18 de Outubro de 2003, 11).

Meninas brasileiras e a xenofobia

Em relação à expressão «Oi» – «Mas se para alguns este simples cumprimento é motivo de gracejo e olhar matreiro, para as promotoras do abaixo-assinado transformou-se no aviar de um pesadelo que tentam afastar, algumas com apoio psiquiátrico» [*Diário de Notícias*, 2 de maio de 2003, 24].

Esta questão envolvendo as «Mães de Bragança» e o enfoque na pauta da prostituição em relação às notícias deve ser analisada com atenção. Um abaixo-assinado de centenas de assinaturas por si só não seria notícia; é muito plausível que na mesma época existissem muitos requerimentos com um número bem maior de signatários, que não ganharam destaque ou mesmo não foram noticiados pelos jornais. Podemos destacar que a união de fatores favoreceu este acontecimento em 2003. A comunidade imigrante brasileira tinha, como mencionado anteriormente, um grande relevo e os estereótipos também já explorados. Possibilitaram esta atenção desproporcional, em relação a um tema menor dentro do cotidiano

do país. A cronista Helena Matos, no trecho, questiona: «Se as prostitutas fossem portuguesas, já não fazia qualquer diferença? Se elas se fossem embora, volta a paz aos lares de Bragança? (*Público*, 18 de outubro de 2003, 11). Sobre esta questão, se a nacionalidade era importante ou não, temos um caso representativo de um trecho com um carregado momento de xenofobia e pouca clareza jornalística. Segundo o texto da repórter existia um estudo promovido pela Universidade da Beira do Interior que colocava a questão numa perspetiva maior, em relação à ocorrência de prostituição em regiões fronteiriças. Dizendo que um dos investigadores envolvidos no projeto queria se manter anónimo, o jornal reproduz este texto como sendo uma entrevista:

Em Bragança, o negócio sempre existiu, mas tornou-se mais visível com a chegada, em grande número, de mulheres brasileiras, por norma pouco discretas. Numa cidade com cerca de 30 mil habitantes, onde toda a gente se conhece, é fácil detectar na rua a presença de estrangeiras, ainda mais quando essas mulheres se vestem com roupas mais provocantes, falam num tom coloquial, têm uma tonalidade de pele mais bronzeada e uma imagem, na maior parte dos casos, atraente, com salienta o investigador [*Público*, 16 de outubro de 2003, 35].

Expressões como «mulheres brasileiras, por norma pouco discretas», «falam num tom coloquial» ou «têm tonalidade de pele mais bronzeada e uma imagem, na maior parte dos casos, atraente» têm um viés xenófobo em relação à mulher brasileira. O anonimato neste caso serviu convenientemente, tanto para o investigador que não se expôs, tal como para o repórter que não assumiu se endossava ou não o texto. A comparação entre duas fontes, ou mais, é importante para garantir a qualidade na investigação histórica, para nestes casos tentar desconstruir as escolhas dos repórteres e dos seus diretores na hora de construir um texto que foi reproduzido em um jornal.

Isto porque, na análise do jornal *DN*, encontrou-se uma matéria publicada no dia 25 de maio de 2003 com o título «Prostituição regista grande aumento no Nordeste». Esta afirmação estava de acordo com o trabalho de vários investigadores, isso teria sido relatado pela pesquisadora Manuela Ribeiro da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) que então coordenava uma pesquisa desenvolvida, também em cooperação com a Universidade da Beira do Interior e a Universidade do Minho. Em nenhum momento houve dentro desta notícia algum comentário xenófobo ou referente às «Mães de Bragança» ou às «meninas brasileiras» e tão-pouco houve pedido de anonimato.

Essa comparação entre as matérias, na qual é pouco provável que existissem na época dois projetos de investigação diferentes sobre o mesmo tema, permite que a análise sobre a matéria citada do jornal *Público* tenha uma perspetiva xenófoba estabelecida de maneira mais sólida em função desta comparação. Afinal os pesquisadores já tinham cinco meses antes revelado nacionalmente no jornal concorrente que faziam pesquisa sobre este tema, não fazendo sentido o anonimato num momento tão posterior.

Existiu uma permissão para essa publicação com teor depreciativo em relação às brasileiras, por parte do entrevistado que disse e depois voltou atrás, do repórter e/ou dos editores; não se pode atribuir com certeza quem fez isso. Entretanto, independentemente do que se escondeu no anonimato, dentro de uma estrutura empresarial de um meio de comunicação moderna, nenhuma matéria é publicada sem revisão, por isso a direção editorial do *Público* em última análise teve responsabilidade ao permitir tal publicação daquela forma.

No segmento «Opinião» do *Diário de Notícias*, Rui Moreira então presidente da Associação Comercial do Porto denuncia alguns aspetos sobre a repercussão do caso, ao comentar o assunto no segundo momento em que ele ganha destaque, defendendo o texto da revista americana, critica a imprensa nacional, especialmente a televisiva:

A *Time* conta, com mais sobriedade e menos detalhe, tudo aquilo que os nossos média relataram este Verão. Recorda-se que tudo começou com um movimento de mulheres «sem rosto» que apareceram a queixar-se às nossas tabloizadas televisões das «prostitutas brasileiras» que lhes estavam roubando os maridos para os bares de alterne, por entre insinuações eivadas de xenofobia e desculpabilizações folclóricas que ligavam a atracção pelas meninas à sua magia negra [*Diário de Notícias*, 21 de outubro de 2003, 7].

Conclusão

A história da imigração brasileira para Portugal ficou definitivamente marcada por este momento relacionado com as «Mães de Bragança» e as repercussões mediáticas que este evento causou, como procuramos demonstrar com esta análise dos jornais *Correio da Manhã*, *Público* e *Diário de Notícias*. Em uma perspetiva mais ampla, podemos enquadrar estes acontecimentos dentro do fenómeno da globalização, em função das migrações e também dos crimes envolvendo organizações com atuações transnacionais sem preocupação com as antigas fronteiras nacionais. O tráfico de pessoas movimenta segundo a ONU mais de 32 mil milhões

de dólares por ano.⁷ Como alguns jornalistas escreveram nos trechos mencionados, existe uma rede global deste crime que atua aprisionando as mulheres, e vivendo deste crime. Pelos relatórios dos órgãos, forças policiais e denúncias das ONG, Portugal e Brasil estão diretamente ligados a estas teias.

Entretanto o caso das «Mães de Bragança» ajudou segundo Gomes a reforçar os estereótipos das mulheres brasileiras relacionadas com a sexualidade fácil e acessível e devido à cultura do «corpo colonial» que afeta transversalmente toda a imigrante feminina brasileira independente de classe social ou outra categoria (2013). Ressaltamos ainda que os estereótipos reproduzidos nas matérias dos jornais, devem ser analisados, não só na perspectiva de equívoco ou crítica aos meios de comunicação, mas também como algo que reflete o público leitor desses meios.

Pois nas atuais regras de mercado não se sustenta um jornal diário, por ideologia, questões políticas ou filosóficas; existe a necessidade de encontrar respaldo nos consumidores, uma vez que nenhum meio impresso pode se dar ao luxo de não ser aceite ou comprado, não existe mais a figura do mecenas ou coisa parecida. Este é um dos grandes motivos para a realização de estudos envolvendo a análise das matérias produzidas por um jornal ou revista, pois estes sempre serão uma fonte de registos históricos de uma época e por isso mesmo um bom objeto de estudo para as ciências humanas.

Bibliografia

- Abramo, P. 2003. *Padrões de Manipulação na Grande Imprensa*. São Paulo: Perseu Abramo.
- Bhabha, H. K. 1998. *O Local da Cultura*, Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Cabecinhas, R. 2007. *Preto e Branco. A Naturalização da Discriminação Racial*. Porto: Campo das Letras.
- Cádima, R., e A. Figueiredo. 2003. *Representações (Imagens) dos Imigrantes e das Minorias Étnicas nos Média*, Lisboa: ACIME.
- Carneiro, A. D. 1996. *O Discurso da Mídia*, Rio de Janeiro: Oficina do Autor.
- Chartier, R. (org.). 1996. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Cunha, Isabel Ferin. 2003. «A revolução da Gabriela: O ano de 1977 em Portugal». *Cadernos Pagu*, 21: 39-73
- Damton, R. 1990. *O Beijo de Lamourette, Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁷ Visto em maio de 2013, <https://www.unodc.org/unodc/en/human-trafficking/index.html?ref=menuaside>.

- Gomes, M. S. 2013. *O Imaginário Social «Mulher Brasileira» em Portugal: Uma Análise da Construção de Saberes, das Relações de Poder e dos Modos de Subjetivação*. Tese de doutoramento em Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa, ISCTE-IUL.
- Maddison, A. 2003. *The World Economy: Historical Statistics*. Nova Iorque: OECD.
- Martin-Barbero, J. 2004. *Ofício de Cartógrafo – Travessias Latino-Americanas da Comunicação na Cultura*. São Paulo: Loyola.
- Martin-Barbero, J. 2009. *Dos Meios às Mediações: Comunicação, Cultura e Hegemonia*. 6.^a ed. Rio de Janeiro: UFRJ.
- McClintock, A. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Londres: Routledge.
- Le Goff, J., e P. Nora. 1977. *Fazer História*. Lisboa: Bertrand.
- Padilla, B. 2008. «O empreendedorismo na perspectiva de género: uma primeira aproximação ao caso das brasileiras em Portugal», *Migrações*, 3 (número temático «Empreendedorismo Imigrante»): 191-215.
- Pontes, L. 2004. «Mulheres brasileiras na mídia portuguesa». *Cadernos Pagu*, 23: 229-256.
- Porto, S. D. 2002. *O Jornal da Forma ao Sentido*. 2.^a ed. Brasília: UNB.
- Tuchman, G. 2001. «As notícias como realidade construída». In *Comunicação e Sociedade*, org. J. P. Esteves. Lisboa: Livros Horizonte.
- Van Dijk, T. A. 1998. *Ideología: Una Aproximación Multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Capítulo 13

As boas mães brasileiras em Portugal: (re)formulando pertencças, (re)construindo identidades

O trabalho que apresentarei nas linhas que se seguem faz parte de uma etnografia realizada entre 2008 e 2011 com brasileiras a residir em Portugal. O meu encontro com estes atores sociais seguiu uma *geografia incerta*, tendo optado por não me prender em apenas um único espaço geográfico, mas sim percorrer diferentes ambientes na cidade de Lisboa. Por isso, encontrei interlocutoras ao caminhar pelas ruas, ao frequentar salões de cabeleireiros e lojas de pronto-a-vestir, ao trabalhar como voluntária numa associação de apoio a imigrantes e através do efeito *bola de neve*, em que as participantes me apresentavam pessoas que faziam parte das suas redes de amizade. Uma outra importante ferramenta de aproximação foi a internet, pois percebi que muitas das imigrantes que contactei utilizavam periodicamente o *ciberespaço* como veículo de interação. Concentrei atenção nas participantes *orkut*¹ por constatar que este era um *locus* privilegiado de observação, pois relatavam lá muitas de suas experiências em Portugal.

Embora tenha contactado e conversado com um grande número de brasileiras nestes diferentes espaços – sendo as informações recolhidas

¹ O *orkut* foi uma plataforma de interação virtual que na altura do meu terreno era muito popular entre os brasileiros. Lançada pela Google no ano de 2004 e encerrada dez anos depois, tratava-se, segundo Saturnino (2009), de «uma plataforma desenvolvida a partir da ideia da criação de um *software* social onde é possível cadastro de utilizadores, formação de ‘comunidades’, inserção de diversos conteúdos, como fotos, vídeos, textos, ícones e avatares» (*idem*, 52). Hoje encontra-se disponível apenas o que a Google nomeia como «Arquivo de Comunidades do Orkut», com acesso possível através do endereço <https://orkut.google.com/>.

fundamentais para compreender diversos aspetos da vida em Portugal – por questões metodológicas escolhi acompanhar 24 mulheres através de um convívio prolongado e intenso. Acompanhei-as em vários momentos das suas experiências quotidianas, como as suas atividades de lazer, as idas ao Consulado e ao Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, celebrações de aniversário e casamentos e, em alguns casos, tive a oportunidade de frequentar os locais de trabalho. Realizei também 10 entrevistas em profundidade que me ajudaram a compor um perfil mais variado no que concerne à trajetória, à inserção laboral e as experiências vividas em Portugal. Dentre este universo de interlocutoras principais, 15 eram participantes ativas da comunidade virtual *brasilbrasil*² e é especificamente sobre elas e sobre as suas relações dentro e fora do *orkut* que irei falar neste trabalho.

O perfil das imigrantes aqui abordadas é composto de mulheres entre 25 e 38 anos e, por isso, em idade reprodutiva. A maior parte delas saíram do Brasil solteiras e sem filhos, tendo planeado a viagem de maneira relativamente autónoma, aterrando em Portugal sozinhas e com uma limitada rede de contactos. Uma pequena parcela consiste em mulheres que migraram para acompanhar os maridos, estando estes em busca de melhores condições de trabalho e remuneração. No entanto, mesmo para estas mulheres, emigrar fazia parte de um projeto pessoal baseado num desejo latente por autonomia, seja ela financeira ou de emancipação familiar. Possuem, na sua generalidade, habilitações literárias equivalentes ao 12.º ano, mas algumas conseguiram concluir uma licenciatura no seu país de origem. São oriundas de estratos sociais que correspondem às classes média e média-baixa/trabalhadora e, algumas delas, nasceram em pequenos centros urbanos. Em Portugal são profissionalmente ativas, trabalham ou trabalharam em atividades como, por exemplo, operadoras de telemarketing, empregadas de mesa, empregadas de balcão, vendedoras autónomas, amas e esteticistas. Um significativo número destas mulheres teve filhos em Portugal utilizando-se do Serviço Nacional de Saúde.

Os dados recolhidos no terreno dão conta de que, ao confrontarem-se com a experiência de ser imigrante e brasileira em Portugal – fortemente marcada por situações de exclusão e pelo contacto com estereótipos que hipersexualizam a mulher brasileira (Padilla, Gomes e Fernandes, 2010) – passam a ter novas expectativas face ao projeto migratório que tem a ver com a negociação de um outro espaço de interlocução no

² Na expectativa de proteger a identidade destas interlocutoras, adotei um nome fictício para a comunidade do *orkut* em que desenvolvi parte das observações abordadas neste trabalho.

mundo português. Neste sentido, valorizam diferentes posturas, modos de ser e de comportamento na expectativa de acumular prestígio e reconhecimento que lhes garanta negociar a maneira com que são vistas, percebidas e tratadas nos diferentes ambientes em que circulam. Dentre estas posturas e comportamentos exaltados está um modo específico de maternidade baseado no afeto, na autorresponsabilização sobre o bem-estar da criança e na adesão aos ditames médicos-científicos sobre saúde materno-infantil. Entendendo ser este modelo de maternidade um critério de valorização pessoal, reivindicam para si a qualidade de boas mães. Por outro lado, acreditando ser este modelo dependente de um conjunto de práticas que envolve amabilidade, dedicação e solidariedade – vistas como características inatas ao povo brasileiro – utilizam-no como critério de distinção e delimitação de fronteiras sociais.

Familiarizando-se com o campo

As motivações para a migração:

Para boa parte dos sujeitos dessa pesquisa as motivações para a saída do Brasil estão relacionadas com as expectativas em torno de um ideal amplo de autonomia, envolvendo aspirações que não se limitam à esfera financeira, mas que passam também pela afirmação da individualidade. Oriundas de contextos onde o cumprimento dos papéis sociais e de gênero são objeto de grande controlo social, veem na migração a possibilidade de gerir as suas escolhas pessoais. Estas expectativas ficam bastante claras quando avaliam a sua experiência de migração, encarando como conquistas a gestão de aspetos práticos do quotidiano. Como ressaltava Rosana, uma paulista de 31 anos, longe do controlo dos pais poderia ela mesma gerir os seus horários, a sua alimentação e os locais para onde deveria ir. Um outro aspeto referenciado é a possibilidade de expressar a sua sexualidade relativamente livre do controlo social do meio em que viviam. Escolher com maior liberdade os parceiros sexuais e poder ter experiências sexuais ocasionais era entendido como duas importantes conquistas da experiência de viver longe da família.

A experiência de Rosana é ilustrativa da necessidade que diziam sentir em negociar também um espaço de autonomia em relação ao seu corpo. Rosana sempre esteve acima do peso e, por isso, recebia muitas cobranças da mãe para que fizesse rigorosas dietas. Segundo me disse, já não aguentava mais tanta pressão. A mãe, que já fizera uma cirurgia de redução de estômago, exigia que a filha ficasse mais magra. Vivendo num contexto onde o culto do corpo se transformou numa obsessão (Goldenberg

2005), algumas mulheres relataram que sentiam dificuldades em adequar os seus corpos a um rígido modelo de feminilidade em que a gordura é rejeitada e tratada como doença e inadequação. A pressão social pelo corpo jovem e magro é de tal modo intensa que Goldenberg e Ramos (2007) sugerem que no Brasil «a busca por um corpo ‘sarado’ funciona, para os adeptos do atual culto à beleza e à ‘boa forma’, como uma luta contra a morte simbólica imposta àqueles que não se disciplinam para enquadrar seus corpos aos padrões exigidos» (*idem*, 31). Afastar-se desse ambiente de disputa e valorização excessiva da forma física é, portanto, uma tentativa de firmar uma individualidade que tem no corpo uma das principais formas de expressão.

Algumas interlocutoras relataram serem oriundas de ambientes onde as iniciativas de afirmação, seja pessoal ou profissional, eram desvalorizadas ou, de algum modo, se sentiam desmotivadas ao empreendê-las. Nalguns casos, o facto de pertencerem a locais mais distantes dos grandes centros urbanos configurava-se como um entrave às aspirações profissionais. Em outros, as dificuldades estavam relacionadas com as imposições quanto ao desempenho dos papéis sociais e de género. Neste sentido, para algumas, a migração significou uma forma de negociar quando e como estes papéis sociais seriam cumpridos. Tinham interesse, por exemplo, em negociar a altura do casamento e da maternidade, entendidos como experiências importantes, mas não prioritárias no momento da decisão de imigrar.

Mesmo as que justificam a migração como um projeto de reunificação familiar, as expectativas em conseguir maior autonomia poderiam também estar diretamente associadas à tentativa de desvinculação dos conflitos familiares, nomeadamente a interferência da sogra na gestão da sua casa e da família. Por outro lado, havia também entre estas interlocutoras a expectativa de melhores oportunidades profissionais, vendo no deslocamento uma possibilidade de ter uma maior colaboração financeira nas despesas da casa e, assim, ter uma maior interferência nas decisões familiares.

Nas secções seguintes irei mostrar que, embora haja esta expectativa anterior à migração em conseguir este ideal de autonomia, ao serem confrontadas com os estigmas da hipersexualização da brasileira, entendem que as representações sobre a sua nacionalidade condicionam o baixo estatuto social que acreditam ter em Portugal. Assim sendo, reformulam o seu projeto migratório direcionando esforços para alterar a maneira como são vistas e tratadas nos diversos ambientes em que circulam, deixando de dar prioridade a uma maior liberdade sexual e no cumprimento

dos papéis de género. Entendendo que determinados comportamentos e posturas corporais as associam aos estereótipos atribuídos à mulher brasileira, passam a valorizar algumas práticas em volta da maternidade que acreditam lhes garantirá maior prestígio e reconhecimento. Neste sentido, mesmo percebendo-se mais afetivas e sensuais do que as mulheres portuguesas, reivindicam outros marcadores de identificação nacional.

As experiências vividas no contexto migratório:

Os estudos sobre a experiência da Imigrante Brasileira em Portugal têm chamado a atenção para o desconforto que estes atores sociais sentem em relação às imagens representativas sobre a mulher brasileira. Os estereótipos que as associam à prostituição têm um peso sobre a maneira com que se percebem a si e a sociedade portuguesa, marcando de forma definitiva a sua experiência quotidiana (Fernandes 2008). Num outro trabalho, em colaboração com Padilla e Gomes (Padilla *et al.* 2010), propusemos que a experiência de ser mulher brasileira em Portugal se diferencia, dentre outras experiências migratórias, pelas especificidades de género e pelas relações historicamente consolidadas entre Brasil e Portugal. Se para Gomes (2009) o imaginário que exotiza e erotiza a mulher brasileira começou a ser construído no período colonial, foi-nos possível dizer que os estigmas sofridos na experiência de migração em Portugal são reflexo desses imaginários coloniais perpetuados e resignificados ao longo da História.

Neste referido trabalho foi possível mostrar também que a comunicação social portuguesa tem um papel importante na fomentação desses estereótipos que, por sua vez, têm consequências reais na vida das imigrantes. Uma das situações marcantes foi o caso das «Mães de Bragança». Uma reportagem feita pela revista *Time* em Outubro de 2003 sobre a chegada de prostitutas brasileiras à cidade de Bragança e a ampla cobertura feita no âmbito nacional sobre as tensões envolvendo portuguesas e brasileiras corroboraram a perpetuação de estereótipos que associam as imigrantes à prostituição.³ O apelo mediático confrontava, por um lado, as brasileiras prostitutas, colocadas em situação de destruidoras de lares e, por outro, as mães portuguesas traídas que tiveram o casamento ameaçado pela presença de brasileiras em casas de alterne. Não tendo espaço aqui para aprofundar todas as *nuances* deste episódio, vale a pena

³ Sobre os detalhes dos acontecimentos, ver Machado Pais (2010).

fazer uma referência às narrativas em torno do caso. Não por acaso, em oposição às prostitutas estavam mães, e não mulheres, traídas. Como nos mostra Machado Pais (2010), «as *Mães de Bragança*, ao se compararem com as prostitutas brasileiras sentiram-se ultrajadas no seu estatuto de mães. Ou seja, o sentimento de frustração emergiu da constatação do distanciamento entre expectativas socialmente construídas – associadas ao estatuto de mãe – e a percepção subjectiva da sua real situação: desvalorizadas, traídas, trocadas por outras, abandonadas» (*idem*, 22). Vasconcelos (2005), no trabalho «Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental», sugere que as figuras de Eva e Maria são os principais referenciais simbólicos na representação do feminino na sociedade ocidental. Para a autora: «Maria representa a mulher pura, assexuada, aquela que foi capaz de conceber sem pecar. Enquanto Eva carrega o castigo da sexualidade, Maria a redime, mostrando que é possível à mulher cumprir o seu papel de procriadora, sem exercer o desejo carnal» (*idem*, 6). Ainda segundo Vasconcelos (2005, 9), entre os séculos XVI e XVIII houve várias mudanças na Europa que corroboraram uma incipiente mudança nas visões sobre as mulheres. O que antes eram ideias saídas do seio da Igreja Católica, aos poucos passa a ser parte também do discurso médico, jurídico, filosófico e político. Predomina o ideal de que as mulheres que transgridem o modelo «esposa-mãe-dona-de-casa-assexuada» fogem do quadro normal da mulher (Vasconcelos 2005, 9). Assim sendo, a prostituta é tida como a figura diretamente oppositora a este modelo. Nas palavras de Vasconcelos (2005, 9), «na construção de um ideal de mulher honesta, as mulheres desviantes vão ser associadas à imagem da prostituta».

Durante todo o período do terreno constatei que os sujeitos dessa pesquisa encaravam os estigmas relativos à hipersexualização como o principal problema enfrentados em Portugal. De facto, os relatos sobre as experiências de preconceito davam conta de situações concretas como, por exemplo, assédio sexual no trabalho, dificuldades no aluguer de casas e constrangimentos na rua e em espaços públicos. No entanto, era curioso reparar que outras experiências de preconceito que vivenciavam não ganhavam tanto relevo ou destaque nas narrativas, evidenciando que o maior incómodo era com os estereótipos atribuídos à mulher brasileira. Situações vividas no quotidiano e, por vezes, com sérias implicações na qualidade de vida e de trabalho, como é o caso da discriminação de género no ambiente laboral, da discriminação por obesidade e de manifestações de racismo, eram bastante desvalorizadas. Esta supervalorização de uma situação de discriminação em detrimento de outras é revelador

de como a associação à prostituição marca negativamente as suas experiências quotidianas. Mexe com valores intrínsecos não só à identidade nacional, mas, sobretudo, à sua identidade de género, mais especificamente, às representações do que é ser mulher.

O que encontrei no terreno

A primeira vez que fui confrontada com a importância da maternidade na vida das minhas interlocutoras deu-se no *orkut*. Até então, eu tinha encarado o assunto de forma marginal. Ao ler os fóruns de discussão – dos quais participavam algumas de minhas *informantes-chave* – percebi que o tema da maternidade era um assunto bastante recorrente. Várias situações e «imprevistos» (Viegas e Mapril 2012)⁴ encontrados no terreno, levaram-me a perceber que ser mãe era um facto central na experiência quotidiana destas mulheres. Mesmo aquelas que não eram ainda mães, mas que de alguma forma mostravam interesse em ser, estavam sempre a falar e a discutir diversos assuntos diretamente ligados à maternidade. No entanto, tudo o que elas falavam tinha a ver com um tipo específico de maternidade, baseado no cuidado, no afeto e na autorresponsabilização sobre o bem-estar da criança. A experiência feminina que estava em voga, portanto, não era apenas ser mãe, mas sim partilhar um conjunto de escolhas e modos de agir que as caracterizasse como *boas mães*. Desta forma, ser *boa mãe* significava dar prioridade ao filho(a), dedicar-se incondicionalmente, não medir esforços para que ele(a) possa crescer saudável e bem e mostrar desprendimento de tudo em favor do filho. Para elas, toda essa entrega era atribuída ao amor incondicional e verdadeiro que só uma mãe possuiria.

Além de dar prioridade ao filho, todas acreditam que ser «boa mãe» é tornar-se responsável e propulsora de tudo o que envolve o bem-estar do seu filho. Responsabilizar-se implica abdicar de tudo o que não fará bem à criança e adotar hábitos quotidianos que proporcionem saúde e boa disposição aos seus descendentes. A interiorização do discurso médico sobre a puericultura era bastante forte. Um dos momentos que testemunhei e que pode ser bem ilustrativo dessa interiorização da ideia de

⁴ Viegas e Mapril (2012), a partir do conceito de mutualidade, propuseram a alguns antropólogos que pensassem determinados acontecimentos inesperados no terreno não como «anedotas», mas como ferramenta de reflexão e elaboração de perguntas etnográficas. Para os autores, é importante estar atento à «dimensão processualista e intersubjetiva do conhecimento onde os imprevistos se integram: o facto da etnografia se produzir no seio das relações sociais» (Viegas e Mapril 2012).

responsabilização deu-se com duas dessas interlocutoras. Quando iniciei a pesquisa elas eram bastante amigas, no entanto, desentenderam-se no *orkut*. Na discussão, trocaram acusações e críticas ao modo como se dedicavam ao cuidado com os filhos. Para Jandira, uma mineira de 33 anos, ser fumadora na gravidez era extremamente condenável e no momento do desentendimento utilizou este facto para pôr dúvidas sobre a boa maternidade da, até então, amiga. Já para Madalena, catarinense de 31 anos, que alegava que se deixasse o cigarro poderia causar ainda mais problemas ao feto, alimentar a filha com miojo⁵ – como disse ter testemunhado este facto na casa de Jandira – também poderia significar um descuido para com a filha. Após esta discussão, estas duas interlocutoras nunca mais voltaram a ter contacto, pois entendiam que estas acusações proferidas mutuamente e sob o olhar dos outros participantes eram imperdoáveis. Entendendo o reconhecimento da condição de boa mãe como algo prestigiante, terem sido apontadas falhas no seguimento das recomendações médicas era como um atentado à sua boa imagem pública e, por isso, o rompimento era uma questão irreversível.

Um outro indicativo do que constituía para essas mulheres a boa maternidade é a dedicação com a amamentação. Nos fóruns de discussão da comunidade do *orkut* e em muitas conversas que tínhamos enfatizavam sempre a importância do aleitamento como uma verdadeira materialização do amor. Mesmo vivenciando esta experiência como a expressão do que acreditavam ser o verdadeiro amor, havia uma interiorização do discurso médico e científico como base de apoio para justificar a importância que a mãe que amamenta tem para a saúde física e emocional do bebé. Elisabeth Badinter (2010) ressalta que na década de 1970 a reivindicação pelo uso do biberão, por exemplo, surgia como uma libertação feminina da responsabilidade total pela amamentação. Com eles, os homens poderiam ser mais presentes nestes momentos e haveria menos cobrança na volta para o trabalho. Para a autora, passada essa fase reivindicativa marcada pelo auge dos movimentos feministas, o que se percebe na atualidade é um resgate da total responsabilização da mulher pelo bem-estar físico e emocional do bebé. Ainda segundo Badinter (2010), passados quarenta anos, velhos valores ressurgem e agora alicerçados também por uma crescente ofensiva naturalista em que homens e mulheres são chamados a voltar-se para um estilo de vida de maior respeito e contacto com a natureza. No que toca diretamente às mulheres, vem cres-

⁵ Miojo é uma marca comercial de uma massa instantânea e de rápido preparo bastante conhecida no Brasil.

cendo a prerrogativa de que certos hábitos emancipatórios adquiridos nas décadas de 1960 e 1970, como, por exemplo, o uso de métodos contraceptivos e do biberão, são agora entendidos como estilos de vida artificiais que contrastam com o modelo ideal que é a filosofia de aproximação à natureza. A «boa mãe ecológica» (Badinter 2010, 41) é aquela que não mede esforços em adotar métodos mais naturais de cuidado com os filhos, como por exemplo a adesão aos partos em casa e o aleitamento integral.

A autora relata que a La Leche League, uma associação americana de mulheres, teve, a partir dos anos de 1970, um papel importante no resgate do aleitamento como prática valorizada pelas mulheres ocidentais. A ideia central desta organização é que a o aleitamento deve ser entendido como a única maneira de suprir totalmente as necessidades dos filhos em seus primeiros meses de vida. Portanto, a boa mãe é aquela que amamenta no peito. Segundo Badinter (2010), a La Leche League ganhou tal força que conseguiu adeptas em todo o mundo, tendo na Organização Mundial da Saúde e na UNICEF fortes apoiantes. Em suas palavras: «todos os países ocidentais tiveram um aumento da taxa de aleitamento a partir dos anos setenta. Hoje a maioria das mulheres – quase na totalidade, em certos países – amamentam durante a estada na maternidade. Sob a apertada vigilância das enfermeiras (ou da família), não é fácil recusar!» (*idem*, 81).

Alguns autores (Martins 2008; Freire 2009) têm vindo a mostrar que, como parte de um projeto de constituição de uma identidade nacional, verificou-se no Brasil, a partir do início do século XX, uma mudança de perspectiva sobre o papel da mãe e dos médicos no cuidado infantil. A mãe tornou-se cada vez mais responsabilizada, a autoridade médica sobre o bem-estar do bebé consolidou-se e a maternidade foi transformada em dever patriótico e, por isso, um assunto de Estado. Sobre este último aspecto, Meyer (2005) tem sugerido que as políticas e os programas estatais têm aderido a um processo de «politização da maternidade». Os indivíduos, de um modo geral, são transformados em sujeitos de aprendizagem corporal, sendo uma prioridade a capacitação e a educação das mulheres para a «maternidade científica» (Freire 2009). O corpo feminino, em especial, deve ser administrado e gerido de forma que a mulher consiga gerar seres humanos perfeitos. Ignoram-se, por completo, as condições socioeconómicas a que estas mulheres estão sujeitas, promovendo ações de carácter fortemente normativo e universalizante, com base na perspectiva de que todas as mulheres são naturalmente mães. A «politização da maternidade» também é incorporada por outros

sectores da sociedade que, em parceria com instituições governamentais e não-governamentais, colaboram na implementação de políticas de saúde materno-infantil. No trabalho «Maternidade, os cuidados do corpo e ‘civilização’ na Pastoral da Criança», Dos Anjos (2007) analisa o papel da Igreja Católica no controlo das práticas relativas ao uso e ao cuidado do corpo de mulheres de baixa renda no Brasil. Para a autora, a Igreja reforça a sua ideologia, na qual a maternidade é a condição feminina por excelência, não só nos postulados teológicos como também nas técnicas de cuidado advindas da medicina que têm como alvo o corpo feminino.

Este modelo de boa maternidade baseada na autorresponsabilização da mulher e no cumprimento dos ditames médicos e científicos, apesar de não ser exclusivo do contexto brasileiro, teve no Brasil, como apresentado acima, forte apelo e adesão de todos os sectores da sociedade e, conseqüentemente, foi interiorizado pelas mulheres brasileiras. No entanto, o que torna a experiência encontrada no terreno singular é que as imigrantes recorriam a este modelo como um marcador nacional de diferença, utilizando-o como instrumento de valorização pessoal e nacional e para construir uma identidade de grupo através da imposição de um código de comportamento. Por outro lado, resignificavam a imagem representativa da brasileira simpática e amável para reivindicar o diferencial do seu modo de ser mãe. Ser mais afável, carinhosa e cuidadosa era entendido por elas como algumas das características da boa mãe e, por isso, as mulheres brasileiras estavam mais aptas para esse modelo de maternidade. Através do desejo de visibilidade dos seus atos, atribuíam a si qualidades que acreditavam não encontrar entre as portuguesas. Para elas, a *boa mãe*, que de modo geral é brasileira, não mede esforços para ter os seus filhos, para amamentar, comemorar as festinhas de aniversário e fazer tudo o que estiver a seu alcance para a sua saúde e o bem-estar. Do lado diretamente oposto, acreditavam encontrar-se as *más mães*, aquelas que adotam a «cultura do filho único», que não têm o hábito de recorrer ou doar ao banco de leite e as que não transformam as festinhas dos filhos em momentos únicos. Essa imagem diretamente oposta à sua é concretizada na figura da mãe portuguesa.

Em muitas das conversas que li no *orkut*, a portuguesa era representada como uma mulher que não prioriza a maternidade, responsável pela adesão ao que chamavam «cultura do filho único». Cunha (2007) analisa o projeto de constituição familiar e as práticas reprodutivas na sociedade portuguesa, dando alguma atenção à tendência de famílias com apenas

um filho. De acordo com os dados apurados, havia uma dissonância entre os ideais e a realidade das descendências, pois a fecundidade das famílias vai sendo construída em função de sucessivos ajustes entre o que se sonha em determinado momento e o que é possível ser concretizado. Portanto, segundo o inquirido e, diferentemente do que pensavam as minhas interlocutoras, boa parte das mulheres portuguesas que concretizaram esta curta descendência não a idealizaram, tendo sonhado ter mais de um filho. Esta percepção sobre as mulheres portuguesas e suas práticas reprodutivas é bem ilustrativa da maneira como estas imigrantes elaboram o que chamo *Portugal idealizado*, ou seja, uma percepção sobre o país e os portugueses construída a partir de categorias e estereótipos trazidos do Brasil, mas também formulados dentro das tensões que a experiência de migração acarreta.

Apesar da existência de um contacto diário, foram poucas as interlocutoras que afirmaram conseguir ultrapassar determinados atritos e construir uma relação de grande proximidade com portugueses. No âmbito das relações no mundo do trabalho, por exemplo, boa parte relatou sentir grandes dificuldades em conseguir entrosar-se e estabelecer um forte laço de amizade com colegas portuguesas. Dentre as várias justificativas, a principal relacionava-se com as diferentes expectativas criadas face às relações de amizade. Para boa parte dos sujeitos dessa pesquisa havia um desejo de construir laços afetivos que as fizesse sentir Portugal como um lar. Lar entendido aqui não como um espaço físico, mas como um espaço na esfera do imaginário que remete para a sensação de acolhimento, afeto e segurança. Porém, uma série de critérios de afinidade baseados, principalmente, nas múltiplas experiências de ser mulher e brasileira em Portugal, impediam uma maior interlocução com portugueses e outros cidadãos estrangeiros. Mesmo em outras esferas de convívio, como é o caso das que mantinham relações com a família do namorado/marido/companheiro, a interlocução era condicionada por uma série de conflitos que, na maioria dos casos, se relacionava com os preconceitos e estereótipos elaborados por ambas as partes. Assim, as percepções sobre os desejos, hábitos e modo de vida portugueses eram bastante condicionadas por um imaginário construído num tenso contacto e limitada interlocução.

Um outro aspeto que também pode ilustrar a busca por diferenciação são as narrativas em torno das práticas de doação de leite humano. Entendendo solidariedade como indicativo da boa mãe, acreditavam que as brasileiras, em comparação com as mulheres portuguesas, destacavam-se por estarem mais familiarizadas com banco de leite. Sobre isso, Jandira

relatou-me a sua indignação ao saber que em Portugal o banco de leite⁶ não era uma prática conhecida. Dizia-se revoltada com a reação da enfermeira do seu centro de saúde, pois ao ser indagada sobre os postos de doação de leite materno teria esboçado uma fisionomia de nojo. Para ela, essa reação era emblemática da recusa em aceitar e bem tratar os brasileiros, como também um indicativo de que a sociedade portuguesa, e as mulheres de modo especial, não estavam muito preocupadas com o bem-estar das crianças. Na opinião de Jandira, ao invés de aderirem e incentivarem a prática da doação, as mulheres portuguesas preferiam optar por alimentos suplementares e com menor teor nutritivo, falhando, por isso, nos preceitos da boa mãe.

Um outro dado observado é que as festinhas de aniversário também serviam como uma estratégia na tentativa de dar visibilidade à *boa maternidade*. Havia uma expectativa em organizar um evento onde professoras, sogras, cunhadas e colegas de trabalho pudessem visualizar a grandiosidade do seu esforço e a qualidade de uma festa à brasileira. Para elas, a boa mãe não deveria limitar-se a preparar apenas um bolo com massa de pão-de-ló para cantar parabéns na escola, como diziam fazer as mães portuguesas. Jaci, uma ativa participante do *orkut*, chegou a dizer:

Se tiver que fazer festa a la portuguesa, eu prefiro não fazer, coisa mais sem graça. A festa do meu sobrinho foi uó, mas a minha cunhada [Jaci era casada com cidadão português] jura que foi sucesso, um bolo daqueles com doce de ovos, uns sanduíches de fiambre e outros de queijo, umas gomas, *ice tea*, meia dúzia de bolas e uns rissóis [Jaci, comentário num fórum de discussão].

Em algumas festinhas de aniversário que acompanhei foi possível observar o rigor na preparação da decoração, da comida e das lembranças oferecidas. Havia uma variedade de bolos, doces, salgados, mas nada que fizesse referência à origem regional da mãe. Apesar de todo o esforço, a festa idealizada era, muitas vezes, incompatível com a capacidade física e psicológica de realizá-la, tornando-se um momento de tensão e de pouca alegria para a mãe. Sem contar com grande ajuda do marido ou companheiro, a mãe responsabilizava-se por quase todos os preparativos,

⁶ Segundo reportagem do jornal *Público*, datada de 4 de outubro de 2009, o primeiro Banco de Leite Humano em Portugal teria iniciado a atividade em agosto daquele ano através de um trabalho desenvolvido na Maternidade Alfredo da Costa em Lisboa. Para ver a reportagem, último acesso em 4-12-2012, <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/primeiro-banco-de-leite-humano-em-portugal-conta-com-16-maes-dadoras-1403615>.

recorrendo ao apoio das mulheres brasileiras que participavam na festa. Uma das festinhas em que estive presente em 2012, por exemplo, foi marcada por uma tensão entre a nora brasileira e a sogra portuguesa. Madalena, a mãe da aniversariante, recusou quase toda a ajuda da sogra, pois queria mostrar-lhe como uma boa mãe brasileira faz uma festa para os filhos. O cansaço era evidente, foram muitas noites sem dormir a preparar cada detalhe, mas para Madalena era importante dar visibilidade à sua dedicação à filha, chegando mesmo a referir «quero que todos vejam como é que a gente faz no Brasil».

Esta performance envolta da maternidade – para além de ser percebida como um marcador nacional de diferença – era também um instrumento de distinção entre o universo das imigrantes brasileiras. Havia entre estes atores sociais um consenso sobre a conduta a ser adotada por todas as imigrantes brasileiras em Portugal, baseada, sobretudo, em padrões normativos de género. Por isso, as relações sociais eram regidas por um código de comportamento que num plano geral implicava, principalmente, controlo da sexualidade e das expressões corporais e, neste caso específico, a adesão aos ditames da puericultura. Como ilustração desse aspeto recorro, mais uma vez, às perceções sobre a amamentação. Num dos fóruns de discussão em que se debatiam vários assuntos inerentes à maternidade, uma das participantes, recém-ingressa na comunidade virtual, assumiu ter feito o desmame antes que a criança completasse seis meses. Esta confissão foi suficiente para que várias intervenientes manifestassem duras críticas, levando a participante a inúmeras justificações. Acusada e sem apoio, alegava não ser má mãe e que razões profissionais a levaram a esta decisão. Passado algum tempo dessa discussão, resolvi visitar Madalena, uma ativa participante no *orkut* e que tivera um filho havia poucos meses. Na conversa, confessou-me ter feito o desmame logo após o final da licença de maternidade. Passados quatro meses do parto retornou ao trabalho que desenvolvia antes da gravidez⁷ e dizia ter sido difícil conciliar com os horários da amamentação. Mesmo tendo gozado da dispensa diária para lactantes, benefício garantido na lei portuguesa, revelou que as exigências profissionais e o cansaço a impediram de seguir com o projeto de amamentar. Após esta conversa, Madalena procurava, sempre que tinha oportunidade, justificar-se pela sua decisão. Enfatizava que para a maioria das mulheres era impossível amamentar da maneira como as meninas do *orkut* diziam ser correto. Porém, evitava comentar este assunto entre elas por receio de ser vista como uma má mãe. Ela, a exemplo

⁷ Madalena optou por uma baixa compartilhada com o seu companheiro.

da outra participante, partilhava duas preocupações: a dificuldade de lidar com a culpa de não ter amamentado de acordo com as recomendações médicas e o medo do julgamento por parte do grupo. A culpa, que acredito ser comum a mulheres em outros contextos, surge dos conflitos internos entre a idealização de práticas de maternidade com base em ditames médico-científicos e a experiência concreta de dificuldades em conciliar a amamentação e as exigências profissionais e/ou pessoais. Por outro lado, o medo do julgamento tinha a ver tanto com expectativas em relação ao ideal da boa maternidade ecológica (Badinter 2010) como com as expectativas em relação ao projeto migratório.

É importante não perder de vista que todas estas mulheres estavam interessadas em negociar um espaço de interlocução no mundo português e, para isso, acreditavam ser importante o reposicionamento do seu lugar no mapa social de identificação. Por isso, partilhavam um código de conduta baseado em padrões normativos de género que, no seu entender, possibilitava acumular algum tipo de capital no mercado das trocas simbólicas (Bourdieu 2009). Estas regras de comportamento ficavam bastante evidentes, sobretudo, em momentos em que se discutiam as manifestações de preconceito sofridos em Portugal. Para elas, a grande vilã era a «brasileira que dava motivos» e o grande problema era a generalização que os portugueses faziam. Esta vilã era retratada como uma mulher que veste roupas curtas, que fala alto, que é exageradamente sorridente e simpática e que muda constantemente de parceiros sexuais. Já o esforço a ser feito em combate ao preconceito consistia em evidenciar a sua diferença em relação a estes indivíduos e, desta forma, acreditavam ser possível projetar uma imagem pública de prestígio. Logo, sendo a «brasileira que dá motivo» a uma representação de um ideal de feminilidade a ser evitado em Portugal, a boa mãe é pensada como a figura diretamente oppositora, capaz de conferir algum reconhecimento entre as pessoas com quem convive.

Um caso que pode ser ilustrativo desta necessidade de marcar diferença foi a recusa por parte de algumas de minhas interlocutoras em participar e apoiar o Manifesto contra o Preconceito às Brasileiras. Realizado através das ferramentas de interação *on-line*, este manifesto questionava o aparecimento da personagem Gina, apresentada num programa humorístico do canal RTP2. A principal reivindicação defendida era pelo fim do estigma de hipersexualização da mulher brasileira. Referindo que este estigma remonta aos imaginários coloniais, os mais de mil signatários apontavam a comunicação social como a sua grande catalisadora e reprodutora na atualidade. As alíneas do manifesto sugeriam que, com a perpetuação

desse estigma, as brasileiras em Portugal estavam sujeitas a todo o tipo de violência, fosse simbólica, física, psicológica, moral e sexual. Diziam lutar também pelo direito das mulheres de exercer uma sexualidade livre e, por isso, exigiam que as profissionais do sexo tivessem o seu trabalho respeitado e livre de estigmas. Quando chamadas a participar e/ou apoiar o manifesto, algumas participantes recusaram-se e um pequeno número, apesar de mostrar apoio, não quis ter nenhuma participação ativa. Num dos fóruns que se propunham discutir a adesão ao manifesto, uma das participantes nesta pesquisa chegou a dizer que era um desserviço às mulheres brasileiras em Portugal. De modo geral, entendiam que a melhor resposta seria a conduta moral e um comportamento diferente das «brasileiras que dão motivos».

Porém, é importante destacar que estas *performances da boa maternidade* acabavam por tornar-se uma ferramenta na consolidação da identidade de grupo. As relações de amizade são importantes na medida em que são vistas como indicativo do sucesso do projeto migratório. Manter uma rede sólida de amigos, para além de ser importante para solucionar problemas práticos do quotidiano, era uma forma de constituir os desejados laços afetivos em Portugal. Não sendo a origem comum suficiente para manter o grupo coeso, buscavam estabelecer outras afinidades que garantissem a coerência do grupo. Como esta coerência não implica harmonia, as críticas, e por vezes a fofoca, eram veículos importantes na elaboração de um código de comportamento que consolidava a identidade do grupo.

Considerações finais

Como apresentado, os dados recolhidos no terreno dão conta de que, para estes atores sociais, as motivações iniciais para a migração estão também relacionadas com as expectativas em consolidar a sua individualidade. Através do desejo de adquirir diferentes formas de autonomia, viram no deslocamento para Portugal a possibilidade de concretizar a emancipação financeira e familiar. Por outro lado, desejavam também negociar maior autonomia em relação ao cumprimento de determinados papéis sociais e de género, nomeadamente, o casamento e a maternidade. Sendo a construção do projeto migratório dependente da experiência vivida, ao concretizarem a migração e confrontarem-se com um *Outro*, criaram expectativas que têm a ver com outro espaço de interlocução no mundo português. Experimentando ao longo da estadia em Portugal diferentes

experiências de preconceito, passaram a dedicar parte dos seus esforços na tentativa de marcar a sua singularidade e eximir-se dos estereótipos.

Como mostram algumas pesquisas sobre as imigrantes brasileiras em Portugal (Padilla 2007; Fernandes 2008; Padilla *et al.* 2010), boa parte da experiência quotidiana é marcada pelo contacto com os estigmas relacionados com a hipersexualização da mulher brasileira. Partilhando de um imaginário ocidental que tem nas figuras de Eva e Maria os principais referenciais simbólicos na representação do feminino, sentem-se bastante incomodadas com os estereótipos que ressaltam a sua maior liberdade sexual e se associam com a prostituição. Ao vivenciar no quotidiano situações concretas de discriminação, encaram estes estereótipos como o principal problema enfrentado e, por isso, esta experiência assume um papel central na maneira como constroem a percepção de si enquanto *ser no mundo*. Preocupadas em projetar uma imagem pública de prestígio para que possam ser reposicionadas no mapa social de identificação, atribuem valor simbólico (Bourdieu 2004) a diferentes posturas, modos de ser e de comportamento. Dentre estas posturas e comportamentos valorizados está um modo específico de maternidade baseado na responsabilização da mãe e no cumprimento de postulados científicos sobre o cuidado materno-infantil. Entendendo ser este modelo de maternidade um critério de valorização pessoal, reivindicam para si a qualidade de boas mães. Por outro lado, acreditando ser este modelo dependente de um conjunto de práticas que envolve amabilidade, dedicação e solidariedade – vistas como características inatas ao povo brasileiro – utilizam-no como critério de distinção e delimitação de fronteiras sociais.

A adesão à *maternidade científica* (Freire 2009) passa a constituir um importante critério de avaliação da postura da boa e da má mãe, servindo também como ferramenta de distinção em relação à mãe portuguesa. Por outro lado, avaliando negativamente uma figura feminina desviante, estabelecem um código de comportamento entre as mulheres brasileiras que é entendido como um critério de diferenciação em relação à *brasileira que dá motivo*, mas também se constitui uma ferramenta para consolidação de uma identidade de grupo. Cabe destacar que recorrem aos mesmos referenciais simbólicos na representação do feminino que outrora utilizaram as mulheres portuguesas quando da repercussão do caso de Bragança. O que faz a experiência dessas mulheres singular é que as práticas de maternidade são resignificadas de acordo com a sua experiência vivida. Neste sentido, identidade individual, identidade de género e identidade nacional reformulam-se e garantem ao indivíduo a singularidade que a sua condição de *ser-no-mundo* confere. Se o ser humano existe en-

quanto tal na medida em que se constitui como «ser-no-mundo» através da relação com outros (Toren 1993; Viegas 2007), a experiência de alteridade dessas mulheres determina quem são enquanto indivíduos, enquanto mulheres e cidadãos nacionais.

Bibliografia

- Bourdieu, P. 2004. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Badinter, E. 2010. *O Conflito: A Mulher e a Mãe*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Bourdieu, P. 2009. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Cunha, V. 2007. *O Lugar dos Filhos: Ideias, Práticas e Significado*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Dos Anjos, G. 2007. «Maternidade, cuidado do corpo e 'civilização' na Pastoral da Criança». *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 15 (1): 280.
- Fernandes, G. 2008. «Viver além-mar: Estrutura e experiência de brasileiras imigrantes na Região Metropolitana de Lisboa». Tese de mestrado em Antropologia Social e Cultural, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Freire, M. 2009. *Mulheres, Mães e Médicos: Discurso Maternalista no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Goldenberg, M. 2005. «Gênero e corpo na cultura brasileira». *Psicologia Clínica*. 17 (2): 65-80.
- Goldenberg, M., e Marcelo Ramos. 2007 [2002]. «A civilização das formas: O corpo como valor». In *Nu & Vestido: Dez Antropólogos Revelam a Cultura do Corpo Carioca*, org. Mirian Goldenberg, 2.^a ed. Rio de Janeiro: Record.
- Gomes, M. 2009. *Marketing Turístico e Violência contra as Mulheres: (Des)(re)construções do Brasil como um Paraíso de Mulatas*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Porto Alegre, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Martins, A. P. 2008. «Vamos criar seu filho: Os médicos puericultores e a pedagogia materna no século XX». *História, Ciências, Saúde-Manguinhos [on-line]*, 15 (1): 135-154. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v15n1/08.pdf>, último acesso em: 5-4-2013.
- Meyer, D. 2005. «A politização contemporânea da maternidade: Construindo um argumento». *Revista Género*, 6 (1): 81-104.
- Pais, J. M. 2010. «Mães de Bragança e feitiços: enredos luso-brasileiros em torno da sexualidade». *Revista de Ciências Sociais*, 41 (2): 9-23.
- Padilla, B. 2007. «A imigrante brasileira em Portugal: Considerando o gênero na análise». In *A Imigração Brasileira em Portugal*, org. José Malheiros. Lisboa: ACIDI.
- Padilla, Beatriz, Mariana Gomes, e Gleiciani Fernandes. 2010. «Ser brasileira em Portugal: imigração, gênero e colonialidade». In *Atas do 1.º Seminário de Estudos sobre Imigração Brasileira na Europa*. Barcelona: Atas do 1.º Seminário de Estudos Sobre Imigração Brasileira na Europa.
- Saturmino, R. 2009. «A construção do imaginário social dos imigrantes brasileiros em Portugal nas redes sociais da internet: O caso do orkut.» Tese de mestrado em Comunicação e Cultura, Lisboa, Departamento de Estudos Anglísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

- Toren, C. 1993. «Making history: The significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind». *Man*, 28 (3): 461-478.
- Vasconcelos, V. 2005. «Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental». *Ártemis*, 3. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/2209/1948>. Último acesso: 22-3-2013.
- Viegas, S. 2007. *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Viegas, S., e J. Mapril. 2012. «Mutualidade e conhecimento etnográfico». *Etnográfica*, 16 (3): 513-524.

Capítulo 14

O fetiche dos dados estatísticos oficiais sobre a exploração do trabalho infanto-juvenil: como tratar crianças como meras cifras?

Nossa sociedade hoje está submersa em falsidades numéricas. Usando um punhado de técnicas poderosas, milhares de pessoas forjam números sem fundamentos e nos fazem engolir inverdades. Anunciantes adulteram números para nos convencer a comprar seus produtos, políticos manipulam dados para se reeleger. Gurus e profetas usam cálculos fraudulentos para nos fazer acreditar em previsões que parecem nunca se realizar. Negociantes usam argumentos matemáticos enganosos para tomar nosso dinheiro. Pesquisas de opinião fingem ouvir o que temos a dizer e usam falácias matemáticas para nos dizer em que acreditar [Seife 2012, 9].

O título desse texto indica as minhas intenções de pesquisa atuais e futuras, diante da problemática da exploração do trabalho infantil e da questão sempre controversa em torno dos dados estatísticos oficiais, em especial, do «uso político das estatísticas» (Santos 2002). Nesse limiar, destacam-se os debates sobre a construção dos diversos dados estatísticos com suas taxas, a saber: pobreza extrema, desemprego, analfabetismo, evasão escolar, mortalidade infantil, entre outras. A epígrafe, do autor supramencionado, pretende nos dar o norte para uma questão fundamental: «os números (não) mentem?» (Seife 2012, 9).

O escopo do texto, devido à multidimensionalidade da problemática, é formular questões buscando possíveis respostas para a «dança dos nú-

meros» estatísticos dos órgãos oficiais, não focalizando, necessariamente, a centralidade do texto nas análises estatísticas dos números absolutos de forma mais densa e qualitativa. Quando isso acontece, é apenas com a intenção de ilustrar, sob a forma de exemplo, como a «ditadura das sondagens» (Fabra 1995) vem pondo em «xeque» a credibilidade desses dados, oriundos dos órgãos oficiais e internacionais, ao tratar seres humanos meramente como números! A ideia é instigar a comunidade académica, as políticas públicas, os movimentos sociais e os sindicatos, mais com questões do que com respostas, a problematizarem os números sobre a exploração do trabalho de crianças e jovens. Em linhas gerais, o que está em pauta, já há algum tempo, é o mito ou «propaganda enganosa e aparente» (Viella 2008; Viella e Conde 2010); a «manipulação dos dados» (Liebel 2003); e o «*marketing* estatístico» (Silva 2003). Esse mito pode ser consubstanciado, tendo como «pano de fundo» crítico a ideia de que a ideologia económica neoliberal distorce, disfarça e manipula os dados da pobreza mundial, com o fim único de perpetuar o capital (Chossudovsky 1999).

A intenção primeira do texto é desvendar a névoa de fumaça ideológica que se traduz na «pseudoconcreticidade» (Kosik 1976) da problemática em questão, que encobre os dados estatísticos oficiais. Para isso, trago um debate sobre a dimensão dialética quantitativo-qualitativa no trato para com a estatística. Em termos de recorte e delimitação, o ensejo do texto é contribuir para o debate que envolve questões teórico-metodológicas, de natureza materialista histórico-dialética, apontando para questões epistemológicas, ontológicas e ideológicas, subjacentes a alguns documentos oficiais estatísticos nacionais e internacionais. Não se trata de fazer análises qualitativas dos números absolutos presentes nos dados estatísticos da exploração do trabalho infantil. Ao invés desse procedimento, tomo como referência algumas pesquisas realizadas anteriormente nesta direção (Liebel 2003 e 2006; Viella 2008; Viella e Conde 2010; Garcia 2010; Silva 2003). Com esse procedimento teórico-metodológico, busco tornar a reflexão teórico-metodológica, de carácter mais «teórico-prático», em termos de exemplos concretos de análises críticas já realizadas. Na esteira do pensamento deixado por esses autores, busco realizar, no decorrer do texto, um debate articulado a partir das relações dialéticas entre quantidade e quantidade, no que se refere ao trato para com os dados estatísticos oficiais.

Justifico a escolha dessas pesquisas por serem produções académicas realizadas no limiar do ano 2000 e pelo facto de serem trabalhos realizados na perspectiva do materialismo histórico-dialético. São pesquisas

fundamentadas nos pressupostos ético-políticos da ontologia marxiana, que têm como eixo epistemológico, ontológico e ideológico o trabalho como centralidade do ser social. Os textos elegidos problematizam a forma como os discursos e os dados estatísticos oficiais são manipulados, em prol da redução da exploração do trabalho infanto-juvenil, no sentido de maquiara as vicissitudes do neoliberalismo, e, consecutivamente, anunciar a precarização do trabalho abstrato (trabalho socialmente necessário), como se fosse trabalho concreto. Em linhas gerais, produções escolhidas como referência expõem o carácter fetichista e apocalíptico dos discursos e cifras, cujo resultado induz que a exploração do trabalho infantil desaparece à medida que as crianças e os jovens e suas famílias estão sendo atendidas pelo Programa Bolsa Família e outros programas sociais, cujos impactos apontam para avanços consideráveis na vida social, quando se trata de «diminuição da miséria absoluta» (Rego e Pinzanni 2013). Assim, pode-se dizer que, diante desses efeitos das políticas públicas e sociais, as taxas do número de crianças imersas na exploração do trabalho podem, provisoriamente, diminuir, mas não erradicar-se totalmente. Trata-se apenas de um único lado da moeda. Urge lembrar que se trata de políticas que ainda carecem de políticas estruturadoras, na perspectiva de outra concepção e prática de «distribuição de renda». Outra questão que é usada como argumento à suposta erradicação ou diminuição das cifras diz respeito ao efeito alcançado pela política de fiscalização realizada pelo Ministério do Trabalho e Emprego. Nesse sentido, vale destacar que a política de fiscalização também apresenta limites na sua efetividade, conforme evidenciou Viella (2008) em seus estudos. Tudo isso se passa num processo de simbiose com os *media*, cujo resultado culmina com a teatralização e «espetacularização do real» (Viella 2008), em que o pano de fundo fomenta, de forma contraditória, uma espécie de «banalização» e «visibilidade» da ideia de infância empobrecida e, conseqüentemente, da exploração do trabalho de crianças e jovens (Silva 2002). Essa espetacularização do real, inculcada pelo fetiche das estatísticas, tem suas raízes na chamada «sociedade do espetáculo» (Debord 1997). Ela se dá, contraditoriamente, para mais ou para menos, isto é, para o suposto aumento ou diminuição das cifras estatísticas veiculadas pelos *media*. Sob esse ponto de vista, a «[...] linguagem espetacular traduz o carácter fundamental da produção do real que afasta a realidade, sob todos esses pontos de vista, a forma-mercadoria é a igualdade confrontada consigo mesma, a *categoria do quantitativo*. Ela desenvolve o quantitativo e só pode desenvolver nele» (Debord 1997, 28, grifo nosso).

Nesse contexto, um argumento importante para a delimitação do texto foi a «pergunta-síntese» que fiz entre 1996 e 2003,¹ durante o processo de produção da tese e do livro: «É possível erradicar pela raiz a exploração do trabalho infantil no âmbito do capitalismo?» Esta pergunta mais genérica traz, subjacente, outras questões instigantes de pesquisa: por que os dados estatísticos são tão contraditórios? Como pode ser possível a diminuição dos dados ou até ao «desaparecimento» da exploração do trabalho infantil (exemplo da cana-de-açúcar), se cresce a cada dia o número do desemprego estrutural dos trabalhadores adultos em todo o planeta? Decorrente desta questão, surge outra: Como o «discurso abolicionista» das fontes nacionais e internacionais de pesquisa (Garcia 2010), se coloca diante da nova «morfologia do trabalho» (Antunes 2007), que é gestada no processo de reestruturação produtiva das políticas neoliberais e do cenário de desindustrialização e privatização? Essas perguntas trazem em seu bojo outras, tais como: a) *como é possível que medidas emergenciais e precárias de «inclusão social» possam ter impacto radical sobre o mundo do trabalho, a tal ponto de «erradicar» a exploração do trabalho infantil, secularmente engendrada no campo e na cidade?* b) *Como isso é possível, considerando que um terço da força humana de trabalho adulta disponível (os pais das crianças), em escala planetária, ou se encontra exercendo trabalhos parciais, precários, temporários, ou já vivenciava a barbárie do desemprego?*

Esse processo de indagação investigativa já vem me intrigando há bastante tempo, sobretudo quando está em jogo, além da manipulação dos dados, uma «cegueira estatística» (Fabra 1995). Digo isso porque percebi, nas participações em bancas de mestrado e doutorado, que grande parte dos pós-graduandos e de seus orientadores, por um lado, negam os dados estatísticos, justificando suas pesquisas como meramente «qualitativas», em alguns casos demonstrando uma subestimação para os dados numéricos, e que usam, por outro lado, de forma meramente ilustrativa e sem críticas, as cifras estatísticas contidas nos documentos oficiais sem sequer desconfiar ou «decifrar» a natureza dos dados, considerando os seus pressupostos epistemológicos, ontológicos e ideológicos. Apesar dessas críticas, convém salientar que o que está em pauta não é, pura e simplesmente, uma crítica leviana à estatística em si, ou ao seu fetiche. O que está em jogo é o método e a concepção de ciência (positivista) que perpassam alguns dados oriundos das estatísticas oficiais, além do tipo de fenómeno que se está investigando.

¹ Refiro-me, respetivamente, à tese de douramento *O Assalto à Infância no Mundo Amargo da Cana-De-Açúcar: Onde Está o Lazer? O Gato Comeu?* (2000), cujo texto se converteu no livro *Trama Doce-Amarga: (Exploração do) Trabalho Infantil e Cultura Lúdica* (2003).

Os dados estatísticos sobre a exploração do trabalho infantil na produção do conhecimento

Como foi anunciado no início do texto, vou considerar as pesquisas de Viella (2008), Liebel (2003, 2006), Silva (2003), Viella e Conde (2010) e Garcia (2010). O critério para a escolha desses trabalhos justifica-se por se tratar de pesquisas recentes e cujo enunciado traz de maneira incisiva as críticas ao mito da exploração do trabalho infantil no Brasil e no mundo, nas fontes oficiais nacionais e internacionais (IBGE, OIT, UNICEF e outras). O texto de Viella e Conde (2010) origina-se da tese de Viella (2008), com o destaque de que, para além de abordar a problemática no mundo e no Brasil, analisa os dados da erradicação em Santa Catarina.

A tese de Viella (2008), intitulada «Fetichismo da infância e do trabalho nos mapas do trabalho infantil», faz uma análise interessante, no capítulo 3 (p. 146), sobre «O trabalho infantil sob as lentes dos organismos nacionais e internacionais». A autora faz um enorme esforço heurístico, a partir dos Mapas Indicativos do trabalho Infantil, um de 1977 a 1999 e outro de 2005, no sentido de tentar compreender a «dança dos dados estatísticos» e realizar análises comparativas entre os mapas. Durante o decorrer de sua escrita, tece considerações sobre o fetiche dos dados desses organismos, advertindo sobre a dificuldade em se proceder análises por causa dos desencontros das cifras em relação ao número de crianças trabalhadoras no mundo, seu recorte de faixa etária, períodos equivalentes de coleta de dados e outras variáveis. Trata-se de uma tarefa árdua realizar análises dos números absolutos; o processo é quase «incontável».

Ao fim e ao cabo, a tese de Viella (2008) e o texto de Viella e Conde (2010) chegam à conclusão, com base na análise do Mapa de Indicativos do Trabalho da Criança e do Adolescente (1999 e 2005), de que a redução propagada é aparente, pois o aumento da diversificação das atividades desenvolvidas pelas crianças e adolescentes encontra-se em perfeita simbiose com as atuais transformações no mundo do trabalho. As novas formas do trabalho coletivo empurraram as crianças do chão da grande indústria para inúmeras atividades invisíveis à fiscalização. Esse facto demonstra «[...] que a luta para a erradicação do trabalho infantil e o alardear de sua redução deixam evidentes limites dessas propostas que representam apenas uma *maquiagem* na feição com que se mostra e no grau da exploração no qual se realiza, expondo, assim, a face oculta do capitalismo que gera pobreza e a inserção precoce das crianças no traba-

lho produtivo, deixando aberta a ferida da essencialidade do fenómeno trabalho infantil para o metabolismo do capital» (Viella 2008, grifo nosso).

Em síntese, a autora conclui a tese com o seguinte pensamento: «Por mais que se tente atualizar os Mapas dos indicativos do trabalho Infantil e se avance nessa direção, a capacidade que adquiriu o capital de se mover, invadir todas as fronteiras e firmar cada vez mais seus contornos mercadológicos mostra as limitações de tal atividade. [...] Afirmar, como faz o Relatório Global 2006, que o fim do trabalho infantil está próximo, é ter uma visão muito simplificada do real; é ignorar que, num mundo onde continuam reinando as mercadorias, *é impossível falar de erradicação do trabalho infantil, já que ele é inerente ao sistema capitalista*. Aí está o fetiche: *eliminar o trabalho infantil sem que se elimine o sistema que o gera*. [...] Os próprios Mapas Indicativos, quando revirados ao avesso, *revelam aumento significativo do trabalho infantil em todos os setores da economia*, destacadamente na indústria, *contrariando os discursos que propalam sua redução nesse setor*. Colocam em xeque, ao mesmo tempo, o discurso laudatório da OIT que, no Relatório Global, anuncia que a *viragem está próxima*, inclusive, *estabelecendo um prazo de dez anos para que sejam eliminadas as piores formas, sem perder de vista que o objetivo último é acabar com todo o trabalho infantil*» (Viella 2008, 222, grifos nossos).

Viella e Conde (2010) buscam «[...] problematizar o discurso do governo federal sobre a redução do número de crianças trabalhadoras no Brasil, entre os anos de 1995 a 2002, com base na análise do Mapa de Indicativos do Trabalho da Criança e do Adolescente (1999 e 2005), nos procedimentos metodológicos utilizados na elaboração dos mapas e, ainda, apontando os *limites da fiscalização do Ministério do Trabalho*.» (Viella e Conde 2010, grifo nosso); utilizam-se, também, da análise detalhada das atividades realizadas por crianças e os municípios onde elas acontecem. Ao fim e ao cabo, as conclusões das autoras coincidem com as da tese de Viella (2008), apontando para os seguintes aspetos: a redução dos dados como «propaganda é aparente», se constituindo apenas numa «fachada», em razão do aumento da diversificação das atividades desenvolvidas pelas crianças e jovens adolescentes, que se encontram «em perfeita simbiose com as atuais transformações no mundo do trabalho»; «as novas formas do trabalho coletivo empurraram as crianças do chão da grande indústria e para as inúmeras atividades invisíveis à fiscalização», ou seja, para outros mundos do trabalho, onde a fiscalização não chega... Em suma, a diminuição do número de crianças e jovens trabalhando depende muito do método empregado pelas estatísticas e dos interesses po-

lítico-eleitoreiros nas mudanças superficiais e emergenciais de uma determinada região.

As críticas das autoras supracitadas ao fetiche dos dados estatísticos podem ser confrontadas com as críticas de Silva (2002) à UNICEF, na sua resenha «Entre a visibilidade e a banalização: a celebração da infância no mundo ou um festival mercadológico de The United Collors of Benetton». No texto, o autor traz, já iniciando uma crítica, ainda que incipiente, sobre os dados estatísticos e a «Situação Mundial da Infância/1997», publicado pelo UNICEF, tecendo algumas considerações: «O UNICEF é portador de alto reconhecimento nacional e internacional, principalmente, pelos programas e ações contra a exploração do trabalho infantil, mortalidade infantil, prostituição infantil, violência contra crianças e outras; [...] Utiliza-se da bandeira da denúncia *fazendo grande alarde sobre os dados estatísticos* acerca dos maus-tratos da criança no mundo. [...] Sua imagem ligada à ‘caritas’, pode ser exemplificada com o fomento e patrocínio de campanhas beneficentes do tipo ‘Criança-Esperança’ da Rede Globo de Televisão. Estas concepções terminam por veicular a ideia da ‘criança-coitadinha’, identificada com sentimentos de pena, compaixão e dó, que gera no imaginário representações filantrópicas no âmbito do ‘cuidar’ e ‘educar’ as crianças. O discurso do UNICEF é ardiloso e *na questão da exploração do trabalho infantil, culpa os empresários sem, entretanto, nomear os culpados*. Deste modo, [...] arvora-se no direito de *não fazer críticas radicais ao modelo neoliberal*, disfarçando, assim, suas *afinidades com os concluíos, pactos, consensos e planos de ajuste estrutural do FMI e Banco Mundial e outras instâncias do poder capitalista mundial*» (Silva 2002, 154-155, grifos nossos).

De acordo com Liebel (2003), os informes da OIT afirmam que o número de «trabalhadores infantis» diminui, sobretudo, na América Latina e no Caribe, no transcurso de quatro anos, que se haveria registrado uma redução de dois terços (parágrafo 29). Nestes termos, diante da audácia de afirmações como essas, os conhecedores latino-americanos da situação acerca do trabalho infantil não deixam de ficar assombrados e estarecidos (Liebel 2003). Quanto a esse respeito, podem ser dados vários exemplos: segundo um artigo do jornal *Paraguay*, em maio de 2006, o escritório local do UNICEF sinalizou que o número de «crianças economicamente ativas» aumentou em, aproximadamente, 56 500 nos últimos anos. Da mesma forma, também o Ministério do Trabalho argentino realizou uma enquete, de cujos resultados concluíram que, em nível nacional, o trabalho infantil «aumentou de maneira alarmante». Em contrapartida, um informe do Escritório Regional Andino de Terre des Hommes

sugere que os dados do informe da OIT foram manipulados para que suas atividades de luta contra o trabalho infantil aparecessem de forma mais positiva. O autor, ao tratar da questão da legitimidade dos dados da OIT sobre o «trabalho infantil», afirma que há controvérsias sobre a verossimilhança dos dados acerca das categorias «trabalho infantil tolerável», «trabalho infantil intolerável», «piores formas de trabalho infantil», como já mencionámos anteriormente (Liebel 2003). Isto significa dizer que, para além dessas categorias questionáveis, também se impõe o questionamento sobre a falta de provas sobre as evidências empíricas. Há, neste sentido, dúvidas sobre as fontes e os métodos de medição, sobre os quais estão fundamentados os dados indicados e, além do mais, quais são os problemas práticos que surgiram na determinação do número de crianças trabalhadoras em nível mundial, segundo critérios uniformes. Posto isto, analisando de forma mais rigorosa, percebe-se que os dados em questão se baseiam em fontes muito diferentes que, por sua vez, se fundamentam em conceitos estatísticos que não são comparáveis. Mesmo assim, a base de dados é muito escassa, ou seja, as cifras quanto ao número de «trabalhadores infantis», para o ano de 2004, por exemplo, estão baseadas somente em dados de 31 países e na maioria, do ano 2000 (Liebel 2003). De acordo com o autor:

Los datos en los que se fundamenta el informe tampoco permiten determinar si la magnitud del trabajo infantil realmente ha disminuido entre los años 2000 y 2004. Primero, sólo se tiene datos de 17 países y referentes a dos años diferentes. En algunos casos, esta información abarca un periodo de tiempo tan corto que es totalmente insuficiente para deducir o identificar alguna tendencia de ella. Por ejemplo, las estadísticas para Kenia se refieren a los años 1999 y 2000. Segundo, en el caso de la India, por ejemplo, sólo se tiene datos de los años 1994 y 1999/2000, lo que, obviamente, no permite sacar ninguna conclusión para los años 2000 a 2004. Los datos para Brasil, que se refieren a los años 1998 y 2003, son los únicos que se acercan al período del 2000 al 2004 [Liebel 2003, 174-175].

Toda essa oscilação ou «dança dos números» se deve a uma harmonização dos métodos de medição em coordenação com as instâncias internacionais. Para além deste tipo de «procedimento duvidoso», na avaliação das taxas de exploração do trabalho de crianças, pode-se exemplificar, a partir da experiência de ONG e movimentos de crianças trabalhadoras, as quais contradizem as «boas notícias de progresso» em prol da diminuição dos índices do trabalho infantil, grande parte delas carecendo de credibilidade, provas empíricas, como já foi mencionado

e, portanto, de força comprobatória analítica. Todo esse projeto ardiloso de «erradicação», desenvolvido pela OIT-IPEC, é respaldado com a denúncia vazia e abstrata sobre os efeitos que têm os processos de globalização neoliberal e das estratégias político-económicas como as liberalizações, as desregulamentações e as privatizações sob a exploração do trabalho de meninos e meninas empobrecidos. Diante dessas questões, de carácter político-económico, a OIT se posiciona de forma bastante nebulosa, apresentando como alternativa apenas uma suposta vontade política e acrítica para uma «globalização justa» sem, todavia, apontar com clareza e objetividade para os caminhos em direção às transformações sociais em nível planetário (Liebel 2003; Silva 2003).²

As críticas de Liebel têm fundamento, pois, ao buscar a atualização dos dados estatísticos da exploração do trabalho de crianças e jovens no Brasil, percebe-se que os dados da OIT, pelo menos de 2000 a 2008, eram de 250 milhões de crianças em todo o mundo. Mas, na atualidade, curiosamente, esses dados caíram para 210 milhões. A pergunta é: Como? De que maneira? O que mudou no cenário do metabolismo global do capitalismo que possibilitou uma mudança tão brusca na dança dos números? Será que os governos, de facto, conseguiram acabar com a exploração de crianças, diante do grande índice de desemprego dos adultos? Ademais, convém mais uma vez perguntar em que «medida» as políticas de geração e distribuição de renda, pelo carácter emergencial destas, conseguem alterar radicalmente as cifras da exploração do trabalho infantil?

Nesta linha de pensamento, Garcia (2010)³ critica OIT, UNICEF e Banco Mundial, em torno do debate sobre a erradicação do trabalho infantil, chama «Extraña Dictadura» às falsas promessas e ilusões vendidas por estas organizações que continuam profetizando a erradicação do trabalho infantil em 2016. De acordo com o autor, esses organismos e seus discursos neoliberais não têm consistência para pôr fim às desigualdades abissais entre classes sociais, nem aos grupos do poder económico que governam o mundo, pelo facto de haver, na atualidade, milhões de seres humanos condenados à insignificância, ao desespero, enfim, à pobreza extrema. E, tudo isso, porque, longe de questionar o modelo económico,

² Críticas do Deutsche NRO-Forum Kinderarbeit (Fórum de ONG Alemãs sobre o Trabalho Infantil).

³ Pesquisador colaborador do Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe (IFEJANT). O IFEJANT é uma rede de organizações que divulga pesquisas sobre o movimentos de crianças e adolescentes trabalhadores de diversos quadrantes do mundo como Alemanha, Bélgica, Itália, Índia, Nepal e outros.

as políticas neoliberais têm servido para camuflar e suavizar os seus efeitos destrutivos do próprio capital, o aprofundamento da demissão de seus beneficiários sobre o aspeto depredador deste modelo e o empobrecimento das vidas humanas. Neste sentido, há a necessidade de se construir movimentos contra-hegemónicos, visando recriar «as formas coletivas de organização» por entender o trabalho como uma fonte da humanidade, que se constitui na sustentação explícita de todo o princípio formativo e educativo.

A «extraña dictadura» (Garcia 2010) ou a «ditadura das sondagens» (Fabra 1995) caminham um pouco na linha das críticas que faz Chossudovsky (1999, 34-35) às instituições internacionais perpetuadoras do sistema económico global. Este autor afirma que a ideologia económica «distorce» as causas da pobreza mundial ao «manipular» os números sobre esta situação. Segundo ele, isso vem aumentando porque o discurso dominante tem aumentado a sua influência nas instituições académicas e de pesquisa pelo mundo, impondo o pressuposto de que a realidade social e económica deve ser vista através de um único conjunto de relações económicas fictícias, cujo objetivo é dissimular as «manipulações do sistema económico global». Neste âmbito, o Banco Mundial desempenha um papel-chave, ao promover pesquisa sobre as chamadas «dimensões sociais do ajuste». O Banco Mundial, em seus discursos, procura mostrar a sua «face humana» em relação à situação das desigualdades sociais nos diversos países periféricos do mundo. Com efeito, em seus documentos estão subjacentes a evocação de problemáticas, tais como: diminuição da pobreza, questões de género, equidade e outras. No entanto, esses discursos ocultam a manipulação das estatísticas de renda, cujas cifras servem ao útil propósito de representar o pobre nos países em desenvolvimento (Chossudovsky 1999, 34-35). Essa é uma contradição posta, considerando que essa instituição de Bretton Woods se apresenta como um «defensor» da erradicação da miséria e, ao mesmo tempo, como representante dos interesses e da lógica do capital internacional.

De facto, essas políticas têm como pano de fundo as «políticas económicas», consideradas por alguns estudiosos (Chossudovsky 1999; Chomsky 1997) como uma determinação clássica do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Seu objetivo é fazer com que as economias dos países periféricos funcionem na lógica da acumulação e das necessidades do capital internacional. Quanto ao Banco Mundial, não se pode desconsiderar que se trate de uma instituição paradoxal, ou seja, seus recursos, a natureza de seus objetivos e o alcance da sua ação são de carácter essencialmente público, porém, sua prática é predominante-

mente a de um banco comercial privado (Arruda 1996). Pode-se compreender por que os discursos e os números estatísticos são construídos, tendo como elemento ideológico fundante a falsa promessa neoliberal de ascensão social, «inclusão» e «cidadania», subjacente às diversas ações e programas das políticas sociais e públicas do atual governo brasileiro (trabalho, educação, previdência e outras).

À guisa de comparação, outros exemplos do período de construção da minha tese de 1995 a 1996 (Silva 2000, 2003) podem ser apontados. Enquanto os relatórios do UNICEF e OIT (1999) apontavam para os números de, aproximadamente, 250 milhões de crianças trabalhando em todo o mundo, os «Tribunais Internacionais contra o Trabalho Infantil», realizados, respetivamente, no México (1998) e São Paulo (1999) indicavam, na época, para cifra de mais de 300 milhões, argumentando, inclusive, que no ano 2004 seriam 400 milhões de crianças enquanto força humana barata de trabalho, em consequência do crescente desemprego em todo o mundo. Também, quando iniciei a pesquisa, os dados do Centro Josué de Castro, datados de 1995, indicavam que havia 50 mil crianças, na faixa de 7 a 14 anos, trabalhando nos canaviais de Pernambuco. Hoje, passados quase vinte anos, há controvérsias de que, supostamente, não existe mais esse número de crianças trabalhando, considerando os programas de inclusão social, como o Bolsa Família. Este se constitui, de um lado, como uma política ainda de carácter emergencial e assistencialista, apesar de alguns pequenos avanços, mas carecendo, de outro lado, de políticas fomentadoras de trabalho, terra, educação de qualidade e outros pontos da agenda social.

Face ao exposto, o mito da erradicação da exploração do trabalho infantil precisa ser desconstruído, à medida que o trabalho precoce e em condições adversas não possa ser erradicado enquanto permanecerem intocadas as suas maiores determinações, como a concentração da propriedade da terra e a subordinação económica, que afetam os pequenos produtores, a carência de políticas sociais que possam apoiar melhor a reprodução social dos trabalhadores e, principalmente, as condições de mercado de trabalho que permitem uma perversa constituição das relações de trabalho e uma extrema exploração da força humana de trabalho, tanto dos adultos como das crianças (Carvalho 2008).

Na esteira das conclusões dos autores supramencionados, Silva (2003, 37) ensaia uma crítica ao fetiche dos dados estatísticos, ao colocar a seguinte questão: exploração do trabalho infantil – o que vale mais, o número e/ou o ser humano? Nesse imbróglio, os discursos e os dados estatísticos consideram, para efeito de propaganda política, meramente, o

quantitativismo exarcebado. Nessa dimensão, o ser humano é, ontologicamente, tratado como «coisa», como número, na lógica da racionalidade instrumental do cálculo, da mercadoria e do «fetiche» dos percentuais estatísticos. Em relação à exploração do trabalho infantil na Zona da Mata canavieira pernambucana, por exemplo, o autor afirma que, apesar do «*marketing* estatístico» do governo federal, não é possível erradicar a exploração do trabalho de crianças e jovens, sobretudo numa região historicamente marcada pelas relações de trabalho escravagistas da propriedade fundiária. O autor é da opinião que não é possível extirpar este tipo de exploração pela «raiz», considerando que são falsas as promessas neoliberais pelo fim da exploração do trabalho de crianças e jovens, pois, afinal, a exploração é inerente ao modo de produção capitalista. E conclui: «[...] enquanto o ser social estiver imerso no reino da necessidade e sob a regência da exploração generalizada e da potência estranha que o domina, não é possível, radicalmente, falar-se em emancipação da condição humana, da infância e da cidadania, principalmente, ao conceber-se essas dimensões ontológicas a partir da ótica liberal ou neoliberal» (Silva 2003, 37).

À guisa de conclusões provisórias: a exploração do trabalho infanto-juvenil e o fetiche do número em detrimento do ser humano

As estatísticas sociais se apoiam naturalmente nas «variáveis do Estado», o juízo comum utiliza informações de diferentes tipos. Isto estabelece o problema das relações entre estas diferentes formas de conhecimento e, em última instância, de sua legitimidade [Thévenot 1995].

As pesquisas supramencionadas trazem no bojo de seus pressupostos teórico-metodológicos conclusões que apontam para «espetaculatização do real» e do «fetiche do método». Elas apontam para que envolvem o «uso político das estatísticas» e a consequente manipulação dos dados de algumas instituições oficiais sobre a exploração do trabalho de crianças e jovens. Como se pode perceber, há uma tendência à manipulação dos dados, de carácter ideológico, com o fim de reproduzir e manter o metabolismo e a lógica do capital. Esse processo se dá, primordialmente, pela via do projeto de sociedade neoliberal, que tem implementado políticas públicas de natureza emergencial, clientelista, eleitoreira, enfim,

de inclusão precária. Neste sentido, o desafio que se coloca para os intelectuais efetivamente transformadores e revolucionários é abstrair dos números e dos discursos a possibilidade de fazer deles um processo de construção de uma «ciência militante e da contestação», conforme nos ensinou Florestan Fernandes (1980).

Trata-se, portanto, de realizar uma «prática política radical», produzindo um pensamento e uma ação militantes que sejam capazes de reelaborarem as ideias que procedem da academia e dos estudos sistemáticos sobre o Brasil e a América Latina (Fernandes 1995). Diante dessa realidade, cumpre lembrar que os factos e dados numéricos «não falam por si mesmos», necessitando de nossa capacidade crítica de polarização e da desconstrução da ideologia subjacente a eles. Urge, portanto, diante da falseabilidade e mudez dos dados, admitir que eles permanecem mudos até serem corretamente interrogados (ordenados e analisados), a partir da dimensão dialética entre quantidade e qualidade, na perspectiva de «decifrar» de maneira crítica a «cifra». Além disso, esse processo só será possível com o auxílio de uma teoria consistente com o conjunto da realidade social capitalista (Castro 2003; Viella 2008) e, é claro, por meio da mobilização e luta dos movimentos sociais e dos sindicatos pela desconstrução dos mitos e fetiches subjacentes aos dados oficiais.

Outra questão a ser enfrentada diz respeito à necessidade de se fazer uma distinção entre «estatísticas» e «estatística». As «estatísticas» são os resultados da observação. Elas «simplificam tudo». Talvez seja por isso que as pessoas fiquem «felicíssimas com os índices». Ao passo que a «estatística» nos permite obter os dados e tratá-los, facto este que nos faz constantemente esquecer que os factos numéricos não provêm de uma simples operação de medida, os factos numéricos são construídos e a observação é uma definição do objeto. Nessa linha de raciocínio, é preciso considerar que «os números aparentemente são concretos, mas na verdade são abstratos» (Santos 2002). Em suma, as estatísticas surgem como uma medida dos diferentes aspetos da realidade. Entretanto, temos de questionar se as cifras são verdadeiras ou falsas, pois sobre elas paira a ideia de «desconfiança» sobre o processo de cristalização da exatidão (Besson 1995).

Talvez por isso haja, de um lado, uma espécie de «demonização» da cifra e, de outro, um fetiche que tem levado muitos cientistas sociais, principalmente no campo económico e social, a acreditar e «consumir» os dados estatísticos oficiais, sem, contudo, abstrair o «uso político» que o Estado faz desses dados (Santos 2002; Besson 1995). No âmbito disso tudo, destaca-se a questão da «credibilidade» das estatísticas. Essa «credi-

bilidade» (Besson 1995) não tem sido posta em «xeque» por grande parte dos intelectuais, de viés positivista, das universidades e de outras instituições de pesquisa. Este facto é curioso, pois, apesar de as estatísticas serem usadas como instrumento de dominação e perpetuação da lógica do capital, há no chamado senso comum, na maioria das vezes e contraditoriamente, uma insatisfação quanto aos índices dos aumentos de salário e das cifras do custo de vida. Sendo assim, na vida cotidiana, o ser social «pode se rebelar diante das médias e totalizações» (Besson 1995, 31-43).

O debate sobre a credibilidade da estatística tende a recuperar o velho debate sobre «quantitativo» e «qualitativo». Neste âmbito, o paradigma da quantificação traz consigo o postulado da «comensurabilidade», cujos pressupostos são difíceis de serem admitidos e seu reducionismo suscita críticas, pelo menos, em parte dos pesquisadores das ciências sociais e humanas. Essas críticas são visíveis, principalmente na economia política, em cujas instâncias epistemológicas de carácter marxista, têm-se a guerra do valor de uso e do valor de troca (Besson 1995, 43). Sob essa lógica, há uma crítica ferrenha à «ditadura das sondagens», que opera numa espécie de «cegueira estatística» (Fabra 1995), «abuso das estatísticas do homem» e «empirismo abstrato» (Mills 1982), cujos inconvenientes, entre outros, são o emprego não crítico dos procedimentos estatísticos e a seleção dos problemas de modo que se adaptem às técnicas estatísticas utilizadas, ao invés de proceder de modo inverso (Vera 1973).

Com efeito, a ideia de Milton Santos (2002) do «uso político da estatística» e da promessa contida no discurso neoliberal pela «erradicação da exploração do trabalho infantil circunscreve-se na perspectiva marxiana do fetiche» (Viella 2008; Garcia 2010). Aliás, o fetiche dos paradigmas da quantidade ou da qualidade é uma questão que se situa em diversas posições, ontológicas e ideológicas. Há aqueles que recusam qualquer dimensão quantitativa dos dados da realidade e, também, aqueles para os quais o número «fala por si próprio». Por trás de todo esse imbróglio, «[...] a informação estatística é para alguns um fetiche, um *objeto sagrado* diante do qual o espírito crítico se detém. [...] Outros, que se crêem mais prevenidos, têm em relação à estatística uma *atitude niilista* de recusa sistemática» (Volle *apud* Besson 1995, 49, grifos nossos).

Outro aspeto que trago para o debate em torno da importância dos dados estatísticos, de natureza filosófico-científica, é a questão da relação sujeito-objeto no processo do conhecimento. Nesta perspectiva, o objeto não é tratado como *coisa*, nem tampouco se impõe ao sujeito do conhecimento (Durkheim 1971), ou melhor, «os factos sociais devem ser trata-

dos como coisa». Para este autor, o interesse do recurso aos dados estatísticos não se concentra apenas nas formas de raciocínio autorizadas por dados quantitativos (a análise estatística como forma de raciocínio experimental), mas, fundamentalmente, na exterioridade, para o pesquisador dos dados estabelecidos segundo os procedimentos administrativos (Melilié 1995). Por outro lado, o objeto não se impõe ao sujeito, mas sim é construído na própria análise, através de procedimentos metódicos do investigador e, portanto, não leva em conta a posição durkheimiana de que o pesquisador observa os fenômenos sociais a partir da exterioridade e do distanciamento. Em Weber, a aproximação na relação sujeito-objeto se dá na medida em que pressupõe a consideração da interioridade da ação social em que esta é carregada de «subjetividade» e ao mesmo tempo de racionalidade, quer dizer, de elementos valorativos que caracterizam a ação social. Para o autor, não só o processo em que o sujeito que «observa», mas também o que é «observado» (o objeto), representam ações racionais impregnadas de questões valorativas (juízos de valor) e de subjetividade (Weber, 1992).

Pensando para além de Weber e Durkheim, portanto, do ponto de vista do materialismo histórico-dialético, as estatísticas são importantes, caso o pesquisador leve em consideração que não só o objeto da pesquisa é histórico, mas também os sujeitos da pesquisa, investigador e investigados estão imersos no curso da história, ou seja, a ideia essencial desse método pressupõe a interação do sujeito e do objeto no processo do conhecimento (Löwy 1991). A repercussão dessa posição epistemológica é que, para além da alienação, os números devem ser apropriados pelos sujeitos, no sentido de que estes, de maneira crítica, possam humanizar-se para além dos números, reconhecendo-se como diferentes dos objetos, criando e descobrindo significações, elaborando conceitos, ideias, juízos e teorias. Este processo resulta não mais numa relação «alheia» que o sujeito-trabalhador tem com o processo e o produto do seu trabalho, pois, apesar de «colocar vida no objeto, este não mais lhe pertence, e sim a outrem» (Marx e Engels 1978, 150; Chauí 1995).

Referências bibliográficas

- Antunes, R. 2007. «Dimensões da precarização estrutural do trabalho». In *A Perda da Razão Social do Trabalho*, orgs. G. Druck e T. Franco. São Paulo: Boitempo, 13-22.
- Arruda, M. 1996. «ONGs e o Banco Mundial: é possível colaborar criticamente?». In *O Banco Mundial e as Políticas Educacionais*, orgs. L. E. D. Tomasi, M. Warde e S. Hadda. São Paulo: Cortez.

- Besson, J. L. 1995. *A Ilusão das Estatísticas*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Carvalho, I. Maria M. 2008. *O Trabalho Infantil no Brasil Contemporâneo. Cadernos CRH*.
- Castel, R. et al. 1997. *Desigualdade e a Questão Social*. São Paulo: Educ.
- Castro, R. P. 2003. «Novamente sobre a questão do trabalho». *Trabalho necessário*, 1 (1), disponível em <http://www.uff.br/trabalhonecessario> (consultado em 1-8-2010).
- Chauí, M. 1995. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.
- Chomsky, N. 1997. *Segredos, Mentiras e Democracia*. Brasília: Ed. UNB.
- Chossudovsky, M. 1999. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*. São Paulo: Moderna.
- Debord, G. 1997. *A Sociedade do Espetáculo: Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Durkheim, É. 1971. *As Regras do Método Sociológico*. 6.ª ed. São Paulo: Ed. Nacional.
- Fabra, P. 1995. «A economia cega: Entrevista com Paul Fabra». In *A Ilusão das Estatísticas*, J. L. Besson. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Forrester, V. 1997. *O Horror Econômico*. São Paulo: Edunesp.
- Fernandes, F. 1980. *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Fernandes, F. 1995. *A Contestação Necessária*. São Paulo: Ática.
- Galeano, E. 1999. *De Pernas pro Ar: A Escola do Mundo ao Avesso*. Porto Alegre: L&PM.
- Garcia, E. J. M. 2010. «Una extraña dictadura amenaza a nivel global a los niños, niñas y adolescentes trabajadores». *Revista Pedagógica*, 24: 143-158.
- Kosik, K. 1976. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Liebel, M. 2003. «Repensar a mirada adulta. Pobreza infantil, trabajo infantil y nueva subjetividad de la infancia». *NATs (Revista internacional desde Niños y Adolescentes Trabajadores)*, VI (10): 29-43.
- Liebel, M. 2006. «História de éxito o desorientación? El nuevo informe de la OIT sobre el trabajo infantil». *NATs (Revista internacional desde Niños y Adolescentes Trabajadores)*, VII (15):174-179.
- Löwy, M. 1991. *Ideologia e Ciência Social. Elementos para uma Análise Marxista*. 7.ª ed. São Paulo: Cortez.
- Marx, K. e F. Engels. 1978. «Trabalho alienado». In *Karl Marx e Engels: História*, org. Florestan Fernandes. *História*: São Paulo: Ática.
- Mellilié, D. 1995. «Suicídios: Modos de registro». In *A Ilusão das Estatísticas*, org. J. L. Besson. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Mills, W. C. 1982. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Organização Internacional do Trabalho. 1999. *Bibliografia sobre o Trabalho de Crianças e Adolescentes no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Criança, Família e Bem-Estar Social.
- Rego, Walquíria Leão, e Alessandro Pinzanni. 2013. *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, Dinheiro e Cidadania*. São Paulo: UNESP.
- Santos, M. 2002. «Contra o uso político das estatísticas». In *O País Distorcido: O Brasil, a Globalização e a Cidadania*, orgs. M. Santos e W. C. Ribeiro Paulo: Publifolha, 221-224.
- Seife, C. 2012. *Os Números (Não) Mentem: Como a Matemática Pode Ser Usada para Enganar Você*. Rio de Janeiro, Zahar, pp.7-262.
- Silva, M. R. 2000. *O Assalto à Infância no Mundo Amargo da Cana-De-Açúcar: Onde Está o Lazer? O Gato Comeu?* Tese de doutorado, Campinas, Unicamp, Departamento de Ciências Sociais Aplicadas à Educação.
- Silva, M. R. 2002. «Recortando e colando as imagens da vida cotidiana do trabalho e da cultura lúdica das meninas-mulheres e das mulheres-meninas da zona da Mata Canavieira Pernambucana». In *Infância e Educação: As Meninas*, 1.ª ed., org. Ana Lúcia G. Faria. Campinas: Unicamp, 23-52.

- Silva, M. R. 2002. «Entre a visibilidade e a banalização: a celebração da infância no mundo ou um festival mercadológico do The United Collors of Benetton». In *Ata e Desata*, org. M. I. Leite. Rio de Janeiro: Ravil, 149-157.
- Silva, M. R. 2003. *Trama Doce-Amarga: (Exploração do) Trabalho Infantil e Cultura Lúdica*. São Paulo: IJUÍ, Ed. UNIJUÍ, HUCITEC.
- Silva, M. R., org. 2007. «Políticas públicas para o esporte: cidadania e inclusão social». In *Esporte, Educação, Estado e Sociedade: As Políticas Sociais em Foco*. Chapecó: Argos.
- Thévenot, L. 1995. «Cifras que falam: medida estatística e juízo comum. In *A Ilusão das Estatísticas*, org. J. L. Besson. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 140-162.
- Vera, A. 1973. *Metodologia da Pesquisa Científica*. Porto Alegre: Globo.
- Viella, M. A. L. 2008. *Fetichismo da Infância e do Trabalho nos Mapas do Trabalho Infantil*. Tese de doutorado, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação.
- Viella, M. A. L., e S. Conde. 2010. *O Mito da Redução da Exploração do Trabalho Infantil no Brasil e em Santa Catarina*. Florianópolis: Santa Catarina.
- Weber, M. 1992. *A Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e Política*. Campinas: Ed. Unicamp, 104-154.

Capítulo 15

Territórios íntimos das identidades juvenis na privação de liberdade*

O interesse em investigar trajetórias de jovens em conflito com a lei configura-se numa continuidade aos estudos de tese sobre juventude e cotidiano (Stecanela 2010),¹ observando os percursos juvenis de modo distanciado das culturas institucionais, procurando decifrar o que venho designando de «territórios íntimos» dos processos de identificação juvenil.²

O texto narra, portanto, itinerários investigativos envolvendo trajetórias de jovens em conflito com a lei e em situação de privação de liberdade, cujas palavras reflexivas sobre o cotidiano «prisional» são «inscrites» em cartas, as quais se convertem em suporte para construção dos dados da pesquisa, em duplo sentido: dos pesquisadores envolvidos para os jovens e dos jovens participantes da investigação para os pesquisadores.

Considerando o tempo destinado à comunicação e a extensão do texto decorrente para a publicação, optei por focar minha narrativa em dois pontos de reflexão. No primeiro ponto, procuro descrever e analisar as potências e os limites da pesquisa com jovens em privação de liberdade e, portanto, sob a proteção do Estado, ao fazer recurso ao uso de cartas

* O conteúdo deste capítulo situa-se na sequência de trabalhos realizados anteriormente, envolvendo trajetórias de jovens de Caxias do Sul, cidade situada no extremo sul do Brasil, em percursos não escolares.

¹ Trata-se do estudo de tese, intitulado «Jovens e cotidiano: trânsitos pelas culturas juvenis e pela escola da vida», realizado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intermediado pela experiência como investigadora visitante júnior no ICS-UL, no período compreendido entre setembro de 2005 e março de 2006, através de Bolsa concedida pela CAPES para realização de «Doutorado Sanduíche», sob orientação de José Machado Pais.

² O projeto de pesquisa, registrado sob o título «Ler e escrever a vida: trajetórias de jovens em privação de liberdade», contou com apoio financeiro do CNPq, através do Edital MCT/CNPq/MEC/CAPES n.º 02/2010.

para a construção dos dados. No segundo, procuro apresentar algumas categorias emergentes ao estudo, especialmente voltadas aos ecos do concebido e do vivido, os quais emergem como dimensões do percebido através das palavras identitárias presentes nas cartas trocadas entre jovens e pesquisadores. Ao final, breves considerações sobre o percurso feito e sobre os principais achados da pesquisa.³

A pesquisa com jovens em privação de liberdade e a «escrita fabricada»

A pesquisa com jovens em privação de liberdade apresenta potencialidades e também limites. Entre os primeiros limites enfrentados, logo no início do estudo, além de institucionalização do projeto, composição da equipe e submissão ao comitê de ética, foi necessário obter autorização judicial para as primeiras imersões no campo da pesquisa, tendo em vista que os jovens em conflito com a lei encontravam-se sob a tutela do Estado. Deste modo, somente foi possível adentrar no Centro de Atendimento Socioeducativo de Caxias do Sul (CASE)⁴ no momento em que o Juizado da Infância e da Juventude expediu documento autorizando o contacto direto com os principais interlocutores empíricos da investigação.

Várias sessões de mobilização à participação dos jovens foram realizadas tendo o filme *Escritores da Liberdade* como ponto de reflexão inicial, envolvendo diferentes grupos, em diferentes tempos, os quais foram separados pelo grau de periculosidade do delito cometido. Esta parte inicial teve o acompanhamento de monitores da instituição, vinculados à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio Grande do Sul, como forma de preservar a segurança dos jovens e da equipe de pesquisadores.

Os professores da *escola inserida* no CASE, ligados à Secretaria Estadual de Educação, também acompanharam o processo e intencionavam uma parceria projetiva no sentido de melhorar a escrita e a leitura dos jovens, uma vez que a metodologia da pesquisa envolvia a carta como suporte para as escritas de si. No entanto, procurámos adotar uma postura dis-

³ As reflexões apresentadas neste texto constituem uma versão modificada de publicações efetivadas em outros suportes.

⁴ O CASE Caxias do Sul é uma das unidades de atendimento a jovens privados de liberdade que compõem a Fundação de Atendimento Socioeducativo do Estado do Rio Grande do Sul (Fase – RS), a qual substituiu a Fundação Estadual de Bem-Estar do Menor (Febem).

tanciada das possíveis interferências institucionais, seja dos profissionais da *escola inserida*, seja dos profissionais da Secretaria de Segurança, pois o estudo das instituições responsáveis pelo processo de socialização e de ressocialização dos jovens em conflito com a lei não estava entre os nossos objetivos. Tampouco nos envolvemos no conhecimento do ato infracional cometido por cada jovem, embora o *crime* tenha feito parte do conteúdo das narrativas nas primeiras cartas escritas por eles. Em outra direção, nossa intenção voltava-se à observação das subjetividades construídas nos processos de estigmatização que se associavam aos percursos pelas rotas do risco, assim como pelos indícios e grau de identificação que cada jovem tinha com suas identidades de jovens, de alunos, de jovens em conflito com a lei ou, como eles próprios narraram, de *prisioneiros* e *bandidos*.

Ao final da sessão de mobilização à participação na pesquisa uma primeira carta escrita pela equipe de pesquisadores foi entregue a cada participante do encontro e inserida num envelope contendo: folhas de papel pautado, envelope extra e a pena de uma caneta esferográfica extraída do invólucro plástico por determinação da instituição, pois o mesmo poderia se converter em arma adaptada, denominada pelas culturas prisionais de *estoque*. Alguns jovens devolveram os materiais assim que os receberam, outros se mostraram entusiasmados e perguntavam se a participação os auxiliaria na avaliação do juiz e na conseqüente redução do período de reclusão. Nas semanas subsequentes o fluxo na troca de cartas prosseguiu com uma periodicidade quinzenal, ao longo de quase um ano, contando com a participação de nove jovens num universo de quase uma centena que participou na fase inicial de divulgação da pesquisa, configurando uma amostra de aproximadamente dez por cento do total inicialmente contatado. Entrevistas em profundidade *face to face*, envolvendo quatro jovens, foram realizadas após a fase de troca de cartas e se prolongaram por dois meses em encontros semanais no espaço da instituição.

Os desafios da metodologia escolhida para construção dos dados se somavam à necessidade de definição da autoria das respostas às cartas, inicialmente assinadas coletivamente pela equipe para, num curto espaço de tempo, tornarem-se interlocuções diretas. As cartas foram se convertendo em «entrevistas narrativas», inspiradas e adaptadas das orientações de Bertaux (2010) sobre este tipo específico de entrevista. Através do uso deste procedimento o pesquisador estimula o entrevistado a contar toda ou parte de sua experiência vivida, configurando o que Bertaux denomina de «entrevista filtrada» (2010, 49). Assim, a cada carta e a cada in-

teração que fazíamos sobre o seu conteúdo acabávamos por limitar as fronteiras do relato. Na função de coordenação do projeto, a vigilância para não converter as cartas-resposta dos pesquisadores em recomendações ou aconselhamentos se fez presente, evocando o papel de guardião do processo e de orientação da equipe.

Momentos de tensão sobre a viabilidade para as continuidades na adoção da metodologia se mostraram nos períodos em que os fluxos das correspondências eram interrompidos ou minimizados devido aos problemas de segurança na instituição e/ou de fugas dos jovens, sendo que jamais localizámos um caso de (re)conquista da liberdade em decorrência do cumprimento integral da medida socioeducativa.

Outro elemento que poderia representar um limite no desenvolvimento da pesquisa diz respeito ao olhar curioso e ao sentimento de ameaça que perpassou alguns profissionais da instituição, monitores e/ou professores, produzindo alguns atravessamentos, por exemplo, quando escreviam as cartas em lugar de um dos jovens ou quando perguntavam sobre o conteúdo das respostas para outros, rompendo o acordo feito com a direção do CASE para a preservação das privacidades visto que as cartas eram lacradas.

Por fim, no *rol* dos limites que acompanharam a pesquisa estavam as próprias cartas, cujo sentido original acolhe uma escrita espontânea, em oposição ao que estávamos propondo ao exercer um direcionamento das narrativas, através do que Camargo (2000) referiu como sendo uma «escrita fabricada». No entanto, este limite converteu-se em potencialidade à medida que, através de uma escrita estimulada pela pesquisa, por meio das cartas, os jovens foram desafiados a sistematizar uma ação humana não intencional, pois narrar a própria vida, e fazer um balanço de ações e acontecimentos constituem uma ação humana espontânea, praticada com frequência no cotidiano dos indivíduos. Deste modo, a metodologia empregada foi ganhando contornos de uma pesquisa (auto)biográfica, pois entraram em cena possibilidades de explorar um entrelaçamento entre a linguagem, o pensamento e a práxis social.

Ao se lerem e se darem a ler através das cartas, os jovens em privação de liberdade forneceram elementos para interpretações que ultrapassaram as temporalidades e as espacialidades da instituição na qual viviam e conviviam, em média, por mais de dezoito meses. As cartas dos jovens permitiram uma leitura dos percursos juvenis, e das instituições que ocorrem em seus processos de socialização, para além dos muros e das grades. Embora não possuíssem espelho no espaço do confinamento, as escritas de si na privação de liberdade desafiaram os jovens a uma prática

de construção de si, colocando-os em processos de reflexividade, procedendo com «arquivamentos do eu» (Artières 1998). Com esse procedimento, relacionaram a imagem social àquela que construíam de si próprios, muitas vezes como única forma de responder às inquietudes das suas próprias vidas e às condições existenciais a que estavam ou foram submetidos.

No exercício das escritas de si, os jovens participantes da pesquisa fizeram produções discursivas que oportunizaram: as percepções de si; a explicitação dos seus projetos de futuro; a evocação de memórias nas temporalidades remotas da infância e do período imediatamente anterior à reclusão, relacionando-as com as vivências do presente.

Através das cartas e, posteriormente, por meio de entrevistas em profundidade, escavámos o cotidiano juvenil na privação de liberdade. Penetrar nos arquivos íntimos de cada jovem exigiu uma verdadeira operação de rastreamento na medida em que, segundo Artières (1998, 3), ao arquivar nossa vida, «fazemos um acordo com a realidade, manipulamos a existência: omitimos, rasuramos, riscamos, sublinhamos, colocamos em exergo certas passagens». Um pouco de ficção não poderia deixar de se fazer presente nos textos dos jovens, em alguns casos para impressionar os interlocutores e, noutros, como forma de construir uma realidade a partir do lugar distanciado do contexto da própria vida. De acordo com o historiador francês, através da prática de arquivar nossa vida, arrumando, desarrumando ou reclassificando, «construímos uma imagem, para nós mesmos e às vezes para os outros» (1998, 2).

Os processos de identificação da juventude privada de liberdade

O uso intencional da expressão «processos de identificação» funda-se nas contribuições Melucci (2001) ao propor a realocização dos conceitos de identidade e de identificação para o termo «identização». O sociólogo italiano justifica sua posição referindo que a palavra identificação acolhe um carácter processual e autorreflexivo, incorporando as ideias de movimento, de flexibilidade, de multiplicidade e de inacabamento, elementos estes que se articulam à descrição-reflexão pretendida neste item do texto.

Observámos os jovens organizando suas narrativas, buscando uma sequência temporal para os factos, constituindo justificativas para o passado, quase sempre associadas à descrição do delito e à expressão do sentimento de saudades da família, num exercício de evocação da memória,

combinando lembrança e esquecimento, conforme pontua o jovem de 19 anos codificado por J5:

Meu nome é J5, tenho 19 anos. Estou no CASE pela 2.^a vez. Na primeira vez eu fiquei 1 ano e seis meses, saí e fui para a semiliberdade e fiquei 7 meses. Daí eu consegui ir para LA. Fazia 2 meses que eu estava na rua, eu me envolvi num homicídio, daí eu vim parar aqui de novo, faz 1 ano e 9 meses sem sair. Eu caí preso em maio de 2005. Fiquei até outubro de 2006, voltei em julho de 2007 e estou até agora [J5, 19 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

A análise das narrativas escritas dos jovens desafia ao diálogo com interlocutores teóricos, a exemplo das pesquisas realizadas por Câmara (2001), Pais (2005), Artières (1998) sobre o cotidiano prisional. O conteúdo expresso nas cartas não se afasta do antes e do depois. Através das cartas, os jovens procederam com uma espécie de paginação da própria vida (Pais 2005). Ao se apresentarem construíram narrativas, escolheram palavras, ordenaram factos e refletiram sobre eles.

O olhar longitudinal, sobre o método da pesquisa, permite observar as potencialidades da escrita na explicitação das subjetividades que envolvem as construções de si de uma juventude marcada pela experiência da privação de liberdade. Através da consciência de si que emerge dos escritos, os jovens mostraram as imagens que possuíam de si e os rótulos assumidos, a partir da situação juvenil no confinamento. O carácter reflexivo das narrativas de J3, por exemplo, foi ganhando espaço e soltura à medida que os vínculos com o pesquisador foram se constituindo:

Muitas vezes as minhas lembranças do que vivi vem à minha mente como um filme chato e repetitivo. E essas recordações me fazem sofrer. Poderi me sentir melhor se recordar também dos acontecimentos bons, como me aconselhou uma amiga. Concluí com tristeza que as boas recordações eram raras: presente que eu ganhei na escola, algumas vezes na infância que eu vesti roupas novas; essas recordações são de coisas materiais. Fui pra escola, gostava. Aprendi a ler e escrever com facilidade. Com 19 anos estava ainda viciado e comecei a pensar: viciado não presta pra nada e morre logo [J3, 19 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

O rastreamento dos processos de identificação empreendido na pesquisa informou que nenhum jovem caracterizou-se como jovem. As expressões utilizadas para nomearem-se giraram em torno de prisioneiro, jovem detento e, em alguns casos, bandido. Embora esses processos de

etiquetagem (Pais, 2004) possam representar os discursos sociais produzidos em torno dos jovens em situação de vulnerabilidade social, eles foram possíveis de explicitação através da escrita das cartas, sublinhando a afirmação de Foucault (2006, 150) ao dizer: «Escrever é, pois ‘mostrar-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro.» O método da paginação oportunizado pela escrita de si, através das cartas, opera outro procedimento que escapa ao controle do que é expresso nos textos: os arquivamentos do eu.

Impossível seria acompanhar o movimento que cada jovem fez ao abrir e fechar os arquivos da própria vida. Ao criar novos espaços para guardar os produtos das suas reflexões, esconder memórias não gratas, descartar aquelas situações que escolheram descartar, os interlocutores da pesquisa foram informando e nomeando as identidades que acompanhavam suas trajetórias e aquelas que estavam por vir.

As cartas de J7, um jovem de 19 anos, oportunizaram observar o movimento do processo de identificação assumido em suas narrativas manuscritas: «*Voltei a usar drogas, comecei a roubar de novo, com ainda mais frequência e por outras sete vezes retornei ao CASE*» (abril de 2009). Além de sua identidade de prisioneiro, suas palavras evidenciavam a identificação como usuário de drogas, autor de furtos ou ainda como fugitivo. O sonho de uma vida fora da instituição era pauta recorrente em suas cartas ao expressar: «*todas as noites sonho com a minha liberdade*». Seus poemas, registrados no final de cada carta, retratavam seus sentimentos e perfaziam sínteses de seus pensamentos:

Bem, resumindo tudo o que eu escrevi, fica mais ou menos assim:
Sou um triste prisioneiro
Herdeiro da solidão
Sou forte fisicamente, mas fraco de coração.
Quando penso no mundão,
Lembro que amei e fui amado,
Mas por causa do meu erro
Hoje sou um triste prisioneiro que sofre calado
[J7. 19 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

Outras narrativas de J7 remeteram às percepções de si, dadas pelo perfil do jovem solitário, preso aos seus pensamentos, assim como do filho que faz a mãe sofrer, do irmão preocupado e do namorado que frustrou as expectativas da amada, recaindo no mundo das drogas e do crime.

Ginzburg (2007, 177) nos fala que «se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la». A identidade

de filho é uma dessas zonas, presente em todas as cartas, mostrando o lado sensível dos meninos que cometeram atos infracionais e o lugar da mãe, como um refúgio seguro e em direção à liberdade tão sonhada:

Eu e meu irmão estamos privados de nossa liberdade e somos dependentes químicos. Meu pai é alcoólatra, mas minha mãe, «minha guerreira», é uma das pessoas que sempre estiveram do meu lado. Imagine a dor dessa pessoa, e essa pessoa é um dos motivos da minha mudança. Hoje entreguei minha vida nas mãos de Deus, terei uma nova oportunidade e não desperdiçarei, pois tenho comigo uma meta. Essa meta é dar uma alegria para a minha guerreira, mostrar para ela que tudo o que ela fez por mim não foi em vão [J1, 20 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

O encontro com a espiritualidade, como depositária da esperança de vencer o vício, marcava a identidade de um jovem que se agarrava à sua fé para construir seus projetos de futuro, nos quais estava sempre presente o sonho em constituir uma família, obter um emprego e, em algumas vezes, o desejo de retornar à escola:

Tenho desejo de construir minha família, ter meu emprego e construir uma vida perto de Deus. [...] Talvez tudo isso tivesse que acontecer em minha vida. Perdi tudo o que eu tinha de bens materiais, perdi pessoas que devido aos meus atos se afastaram de mim. Tenho que construir tudo de novo, não será fácil. Não tenho nada de mais importante para fazer e tenho certeza que Deus me mostrará o caminho [J1, 20 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

No processo de narração, discursos de verdade foram produzidos e re-produzidos, oportunizando ao mundo adulto ler aspectos sobre como a juventude privada de liberdade constrói seus processos de subjetivação, a partir da consciência de si identificada nas palavras que retrataram um cotidiano juvenil, desde o espaço de confinamento. J1, 20 anos, escreveu:

Eu demorei para ter esse pensamento, cheguei novo, sem maldades e hoje luto «contra meus pensamentos» em tentar fazer o que é certo e é muito difícil, às vezes ter que engolir coisas, mas estou aí pro que der e vier. Afinal, eu que quis, ou eu que fiz, agora é só arcar com as consequências, afinal, quem errou tem que pagar [J1, 19 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

J1 mudou seu comportamento a partir de um processo regulador externo e que lhe provocava certo constrangimento ao narrar suas ações, gerando uma necessidade de autorregulação e controle de suas emoções, conforme conceitos desenvolvidos por Elias (1994).

«Meus dias são normais como de um preso qualquer», escreveu J5 em abril de 2009. Responsabilizado por dois homicídios em decorrência de assaltos à mão armada, para sustentar seu vício em cocaína, esse jovem disse que aprendeu muitas coisas no mundo do crime e aproveitava o tempo do confinamento para frequentar a escola, talvez como uma forma de consumir o tempo presente, se redimir com o passado e desejar o futuro:

Eu me arrependo por ter abandonado a escola, ainda bem que eu consegui recuperar o tempo perdido, e eu tirei várias lições de vida, uma delas é dar valor para a família, porque na hora que eu mais precisei deles eles ficaram perto de mim para me apoiar. [...] Eu, no momento, estou me ocupando o máximo que eu posso para passar o tempo, eu estou me esforçando para acabar o Ensino Médio, no momento eu estou cursando o 3.º ano do Ensino Médio. [...] Eu estou pensando em sair daqui e constituir uma família e fazer, se possível, uns cursos profissionalizantes, e arrumar um bom emprego porque pra quem quer uma família precisa de um bom emprego [J5, 19 anos – narrativa escrita – julho de 2009].

Melucci (2001, 39) refere que o processo de nomeação da experiência permite definir uma necessidade e estabelecer uma ponte entre a experiência subjetiva profunda e a rede de relações sociais a que pertencemos e na qual buscamos as palavras para dar nome àquilo que nos acontece. Nas palavras de J1, o eu da falta produzia as conexões entre o vivido e o percebido gerando também a narrativa sonho que projetava um futuro desejado:

Luta, costume dizer que tenho que matar um leão por dia. Tenho uma doença para lidar e essa doença é emocional. Sou dependente químico, e não posso nem sequer tomar um remédio que me sinto com vontade de usar drogas. Me seguro com todas as minhas forças, mas não só a minha, pois, sem Deus, com certeza, eu não conseguiria me manter longe do vício. A cada amanhecer há uma nova batalha, não posso deixar me abater pela situação que me encontro, pois se isso acontecer, voltarei a ser um perdedor, e eu é que não quero isso pra mim. Acredito que alguma das coisas positivas que tenho é um pouco de sabedoria que a vida me proporcionou, força de vontade e com certeza o poder superior de Deus [J1, 19 anos – narrativa escrita – maio de 2009].

Em outra obra, o sociólogo italiano afirma que narrar é uma das formas de responder aos desafios da identidade. Considerada como uma das experiências mais significativas, a narração cumpre duplamente as funções de definição de fronteiras e de manutenção da continuidade do

eu: «O narrar tem, pois, que ver com a identidade em dois sentidos: enquanto os sujeitos se constituem através de narrações, porém, também enquanto através delas se apresentam aos outros» (Melucci 2001, 97). Essa perspectiva identitária é de extrema importância para os pesquisadores na medida em que «em todo relato de si, podemos identificar os interlocutores para os quais se produz o discurso» (*Ibid.*).

As representações sobre os jovens em conflito com a lei, mais caracterizados como delinquentes do que como sujeitos de direitos, reproduzem-se nas suas narrativas, indicando forte identificação com as produções discursivas da sociedade disciplinar e de controle. Não se perceber como sujeito de direitos pode estar associado ao facto de, também, não reconhecer o direito do outro, inerente ao ato infracional, sobretudo quando praticado contra uma pessoa, como o homicídio, por exemplo. Esse elemento influencia sobremaneira nas percepções de si, considerando as três características que Melucci (2001, 44-45) confere à construção dos processos identitários: continuidade do sujeito; delimitação do sujeito em relação aos outros, e capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido. A construção identitária depende, portanto, de um processo de diferenciação (*do e com o outro*) e de permanência (*do eu*), tornando impossível separar os aspetos individuais, relacionais e sociais da identidade, pois a identidade se estrutura no conjunto do sistema de relações do qual fazemos parte. O aspeto relacional da identidade é regulado por vários tensionamentos quando os contextos de socialização são constantemente vigiados, conforme relata J1:

Dentro da casa não existem muitas dificuldades. Apenas às vezes tem uns monitores ou até mesmo adolescentes que se passam e a pessoa que quer sair daqui não pode andar se empilhando, «tomando advertências ou indo para o isolamento», pois isso conta muito na avaliação que vai para o juiz [J1, 19 anos – maio de 2009].

Os processos de individuação referidos por Melucci (2001, 46), como sendo a independência do sistema de relações, capaz de produzir de modo autónomo aquilo que antes era requerido dos outros, se revelou na forma de uma negociação permanente nas narrativas dos jovens, à medida que indicaram uma busca constante para produzir e manter uma definição de si dotada de certa estabilidade.

Tenho 19 anos, estou cumprindo medida no CASE desde 2005, tive várias oportunidades de estar fora deste lugar. Já fugi 3 vezes, quando me liberavam para visitar minha família eu não voltava, e assim foi passando todo esse

tempo. As pessoas acham que quando a pessoa foi presa, ou privada da sua liberdade, está no fundo do poço, mas eu acredito que cada um pode definir o seu fundo do poço. Se você não tomar uma atitude para reverter esse quadro, estará cavando sempre mais. Comigo foi desse jeito, «dessa maneira»: fui privado da minha liberdade e quando tive a oportunidade de voltar para a sociedade, eu não soube aproveitar [J1, 19 anos – narrativa escrita – abril de 2009].

Os tempos em suspensão gerados na privação de liberdade e o espaço biográfico identificado nas narrativas de si, presentes nas cartas e nas entrevistas, provocavam um distanciamento relativo aos múltiplos papéis desempenhados e assumidos por esses jovens, fazendo emergir uma «consciência reflexiva» que, segundo Dubar (2006), «é também a condição duma identidade narrativa». Para o autor, «a distanciação torna-se assim um recurso importante que permite reconstruir novos projetos, reinterpretar de forma diferente a sua história passada e comprometer-se subjetivamente numa história pessoal, sempre por reinventar, que não se reduz a uma trajetória social objetivada» (2006, 171).

Aprendi a lidar, ser paciente com as coisas da vida, situações difíceis. Mas, tenho muito o que aprender, muito mesmo. Sou muito fraco, sozinho eu não consigo. Tenho que acabar com essa prepotência e buscar respostas das questões que a vida colocar em minha vida [J1, 19 anos – narrativa escrita – maio de 2009].

A relação com o *eu* e com o *outro* é tensionada pelo cotidiano prisional, à medida que é um processo relacional e, por isso, consoante Dubar (2006), exige «a interiorização ativa do outro em si», ao mesmo tempo que o reconhecimento de «si próprio como outro» está no centro do processo biográfico íntimo, mediador do «ele ou ela» (que é também por vezes um «tu») entre o *si próprio reflexivo* («*ter alguém com quem falar*») e o *si narrativo* («falar de si próprio a partir do outro»), *num projeto de vida partilhada* (2006, 181, grifos do autor).

O relato da rotina institucional fazia J7 refletir sobre sua vida, expressar dúvidas encobridoras de seus medos e também sinalizadoras de seus desejos:

Hoje acordei às 6,30 da manhã, como é sexta-feira aconteceu as saídas dos adolescentes de (ICPAE) «Internação com possibilidade de atividade externa», que saem nas sextas de manhã e retornam nos domingos à tarde. Fiquei um pouco ansioso, pois estou no fim da minha caminhada, ou seja,

estou perto de sair deste lugar, ainda não tenho certeza de como vai ser quando eu chegar lá fora. A minha vontade é de sair, arrumar uma namorada, e também um emprego para poder ajudar minha mãe, pois acho que ela já sofreu demais e está mais do que na hora de fazer tudo diferente, não estou dizendo que vou mudar e que nunca mais vou fazer nada errado. Só estou dizendo o jeito que eu gostaria que fosse minha vida. Mas o destino e o futuro são uma caixinha de surpresa, às vezes optamos ir para um lado, talvez até o lado bom, mas devido às «necessidades» somos obrigados a ir para o outro lado. «O ruim então pode vir as consequências, sejam elas boas ou más, podemos lucrar ou cair preso e muitas vezes a consequência pode ser ainda mais trágica», «pode ser a morte», agradeço a Deus por me guiar e por estar sempre disposto a me escutar. Agradeço pelas pessoas boas que me rodeiam e apesar de eu estar preso, estar bem «na medida do possível» [J7, 19 anos – narrativa escrita – janeiro de 2010].

Concorriam, nesse processo: os percursos de vida lá de fora, do período anterior ao confinamento e também os sonhos e projetos de futuro; as culturas prisionais vividas, conhecidas e estabelecidas *na e com* a instituição que os acolheu nos processos de ressocialização, compósitas das normas institucionais; as configurações sociais e espaciotemporais; as relações estabelecidas com os demais jovens que partilhavam dos espaços/tempos da privação de liberdade, técnicos da Secretaria da Segurança Pública (monitores, psicólogos, assistentes sociais, advogados, educadores sociais, oficinairos, voluntários, Juizado da Infância e da Juventude, ECA), técnicos e professores lotados na Secretaria da Educação.

As poesias de J7, enviadas no final das cartas, retratavam as palavras identitárias das quais nos fala Dubar. Esse jovem, em momento algum se atribuiu o direito de pertença ao estatuto da juventude e se identificava, na maior parte das vezes, com um prisioneiro. Ao escolher as palavras de cada verso, J7 expressava seus dilemas em torno da privação de liberdade e do sonho em ultrapassar o limite imposto física e simbolicamente pelas grades:

Sou um pequeno pássaro,
Que vive em uma grande gaiola.
Privado da minha liberdade,
Tudo o que sinto é saudade,
Sou um prisioneiro
Triste e solitário.
Que vive a navegar,
Neste imenso navio de grades,
A procura de um porto

Chamado «liberdade»

[J7, 19 anos – narrativa escrita – janeiro de 2010].

As identidades pessoais se tecem e são tecidas *nos e pelos* contextos das identidades sociais, por isso não ocorrem sem tensionamentos entre os diversos polos estruturadores que concorrem no «jogo do eu». (Melucci 2001). Incide um tensionamento entre esses polos, referidos por Melucci como autorreconhecimento e heterorreconhecimento (2001, 50), os quais indicam nossa capacidade em nos reconhecer a nós próprios e a possibilidade de sermos reconhecidos pelos outros.

Com a nomeação da palavra, por meio da capacidade de falar e de agir, a identidade contribui com o processo que nos diferencia dos outros e nos faz permanecer nós mesmos. Ao mesmo tempo, a construção da identidade depende do retorno de informações vindas dos outros. Uma negociação intersubjetiva se processa no sentido de manutenção do equilíbrio entre os dois polos estruturadores da identidade, requisitando uma reciprocidade: «Eu sou para Ti o Tu que Tu és para Mim» (Melucci 2001, 45). As identidades são constituídas, segundo Melucci (2001, 50), pela «forma como nos reconhecemos e afirmamos nossa diversidade, como interiorizamos o reconhecimento por parte dos outros e a definição que formulam sobre nossa diferença» (Melucci 2001, 50).

Sublinha-se que esse sistema não é linear e tampouco definitivo, remetendo ao carácter dinâmico, cambiante e fragmentário da identidade.

Considerações finais

Rastreámos modos de textualizar a vida no cotidiano juvenil em conflito com a Lei e privado de liberdade. O (auto)estigma de prisioneiros, muito mais do que como jovens ou sujeitos de direitos, conformam identidades assumidas, nomeadas e vividas pelos sujeitos que emprestam suas palavras à interpretação.

O ato infracional refletido nos delitos – representados pelo furto, pelo tráfico, pelo uso e porte de drogas, pelos homicídios praticados – colocou os jovens da pesquisa em percursos que os estigmatizaram como jovens em conflito com a lei, em rotas de colisão com as condutas sociais pretensamente normais, em percursos caracterizados pelo desvio.

Advindos de contextos socioculturais urbanos diversos e de processos de socialização plurais, as narrativas dos jovens da pesquisa evidenciam suas identidades coletivas, vincadas pela identificação com o rótulo de jovens em conflito com a lei, mas, também, sublinham a multiplicidade

de identidades individuais, nomeadas desde o enquadramento legal e institucional, assim como desde o lugar e a perspectiva em que se narram, se reconhecem ou são reconhecidos pelo outro.

As palavras dos jovens da pesquisa sublinham a importância que têm as instituições nos seus percursos. A família é porto seguro para onde desejam voltar para reparar o erro, cuidando especialmente das mães. A escola é um lugar que atenua o viver o presente, preenche o tempo, na mesma medida em que nutre possibilidades de um futuro melhor, com a conquista de um emprego que os colocará nas rotas dos bons cidadãos que, a partir do seu sustento, poderão constituir a própria família. A instituição socioeducativa é, muitas vezes, o lugar através do qual podem prolongar suas trajetórias de vida, mantendo-se vivos por mais tempo, pois, ao serem considerados ressocializados precisam enfrentar o mundo externo, talvez com suas contradições aumentadas.

As narrativas que cada jovem produziu durante a pesquisa falam de si, mas falam também das instituições. Têm uma dimensão individual e também coletiva. Desde uma «escrita fabricada» através das narrativas nas cartas e entrevistas, muitos fragmentos de vida transformados em texto. Que eles produzam muitos ecos, nas trajetórias dos jovens em conflito com a Lei e nas instituições que participam de seus processos de ressocialização.

Referências bibliográficas

- Artières, Philippe. 1998. «Arquivar a própria vida». *Revista Estudos Históricos*, 11 (21): 9-34. Disponível em <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>. Acesso em 28-5-2010.
- Bertaux, Daniel. 2010. *Narrativas de Vida: A Pesquisa e Seus Métodos*. São Paulo: Paulus.
- Câmara, Heleusa Figueira. 2001. *Além dos Muros e das Grades (Discursos Prisionais)*. São Paulo: EDUC.
- Camargo, Maria Rosa Rodrigues Martins de. 2000. «Cartas adolescentes. Uma leitura e modos de ser...». In *Refúgios do Eu: Educação, História, Escrita Autobiográfica*, orgs. Ana Chrystina Venancio Mignot, Maria Helena Bastos e Maria Teresa Santos Cunha, Florianópolis: Mulheres, 59-180.
- Dubar, Claude. 2006. *A Crise das Identidades: A Interpretação de uma Mutação*. Porto: Afrontamento.
- Elias, Norbert. 1994. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Foucault, Michel. 2006. *O que É um Autor?* Lisboa: Passagens.
- Ginzburg, Carlo. 2007. *Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário: Mitos, Emblemas, Sinais*, trad. de Federico Carotti. 2.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Melucci, Alberto. 2001. *Vivencia y Convivencia: Teoría Social para una Era de la Información*. Madri: Trota.

- Pais, José Machado. 2004. «Introdução». In *Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades*, orgs. José Machado Pais e Leila Maria da Silva Blass. São Paulo: Annablume.
- Pais, José Machado. 2005. *Ganchos, Tachos e Biscates: Jovens, Trabalho e Futuro*. Porto: Âmbar.
- Stecanela, Nilda. 2010. *Jovens e Cotidiano: Trânsitos pelas Culturas Juvenis e pela Escola da Vida*. Caxias do Sul: Educs.

Parte V
Sociedade e religiosidade

Capítulo 16

A Primeira República portuguesa e a questão religiosa: porque não uma separação *à brasileira*?*

Implantada no dia 5 de outubro de 1910, a Primeira República portuguesa concentrou as suas mais imediatas preocupações legislativas na questão religiosa. Mas ao contrário do que seria de esperar, todos os principais diplomas destinados a regulamentar a secularização política e civil foram obra do Governo Provisório sem nunca terem chegado a ser democraticamente escrutinados por uma assembleia. Decretada a 20 de abril de 1911, alguns meses antes da abertura da Assembleia Nacional Constituinte, a Lei de Separação da Igreja do Estado, da autoria do ministro da Justiça Afonso Costa, foi o principal desses atos legislativos. Seguindo quase *ipsis verbis* o equivalente diploma francês de 1905, a lei de 20 de abril foi desde início fonte de enorme controvérsia no seio da própria família republicana, mais até pelo radicalismo da forma como impunha mudanças, do que pelo fundo político-filosófico que lhe estava subjacente.

Nos últimos dias do mês de junho de 1911, na sexta e sétima sessões da Assembleia Nacional Constituinte, o deputado Eduardo Abreu questionou o Governo Provisório sobre a sua disponibilidade para discutir o diploma de 20 de abril.¹ Eduardo Abreu tinha uma proposta de Separação alternativa. Para auxiliar a sua argumentação, o deputado evocou o exemplo do Brasil e fez mesmo questão de ler os sete artigos do decreto brasileiro de Separação da Igreja do Estado (n.º 119-A) de 7 de janeiro

* O presente capítulo corresponde a uma síntese da investigação que levei a cabo para a minha tese de doutoramento e cuja versão completa foi publicada em Silva (2012, 194-232).

¹ Eduardo Abreu, Angra do Heroísmo, 1856-1912. Médico. Membro do Partido Progressista até ao Ultimato de 1890, altura em que aderiu ao Partido Republicano Português. Neste partido, integrou a ala mais moderada de Magalhães Lima. Maçon desde 1892 (Santos 2004, 38-42).

de 1891, que considerou tratar-se de «uma clamorosa lição de patriotismo, de bom senso, de nobreza, de sabedoria e de equidade».²

A dimensão e alguns princípios reguladores da proposta que Eduardo Abreu tinha para apresentar à Assembleia sugeriam alguma inspiração na lei brasileira: aos 196 artigos da lei de Afonso Costa, Eduardo Abreu contrapropôs 21 (se bem que com necessidade de serem complementados por outros três diplomas). Ao princípio do regalismo republicano assumido na lei de 20 de abril, Eduardo Abreu apresentou um projeto que, embora com significativas restrições, se podia comparar ao brasileiro num esforço de maior aproximação do desígnio de Montalembert *Igreja livre no Estado livre*. De facto, os primeiros artigos do decreto de Eduardo Abreu seguiam formalmente o modelo brasileiro no respeitante às garantias de liberdade de culto a todos; à liberdade institucional das associações religiosas e indivíduos; à extinção do Padroado; e ao reconhecimento da personalidade jurídica das Igrejas para possuírem e administrarem bens próprios.

Eduardo Abreu revelou-se e declarou-se seduzido pelo exemplo de Separação do Brasil e talvez isso tenha sido suficiente para o convencer a ele, e à posteridade, que o seu projeto seguia o mesmo diapasão do brasileiro (Pinto 2011; Matos 2011). Mas se se atentar bem nas diferenças, é-se obrigado a constatar que elas não são de somenos e que refletem, no fundo, concepções distintas de um projecto de república.

Vejamos: na proposta de Separação de Eduardo Abreu, a recusa da tutela estatal sobre a Igreja não correspondia, como no caso brasileiro (art. 1.º), a uma proibição da interferência dos poderes públicos em matéria religiosa. A demissão da tutela estatal teria até um fundo bem pragmático que passava pela descrença do deputado (membro da Comissão Financeira da Assembleia Constituinte) na exequibilidade financeira da lei de 20 de Abril, em particular no que respeitava às pensões dos padres (que deveriam ficar a cargo do Estado). Se o projeto de Abreu preconizava um *Estado livre*, o mesmo princípio já não se estendia por igual às Igrejas. Estas poderiam, de facto, constituir-se em agremiações com liberdade para a sua própria organização interna, mas apenas desde que o seu intuito principal fosse o ensino, a assistência e a beneficência. Não era admitida a constituição de comunidades de clausura perpétua ou dedicadas à vida meramente contemplativa, nem tão-pouco qualquer tipo de agremiações ou congregações filiadas ou associadas à Companhia de Jesus (art. 3.º).

² Discurso de Eduardo Abreu, *Diário da Assembleia Nacional Constituinte [DANC]*, 6.ª Sessão, 26-6-1911, 7-8 e *DANC*, 7.ª Sessão, 27-6-1911, 7.

Distinguindo-se ainda mais claramente da lei brasileira, a proposta de Eduardo Abreu mantinha bem vivos alguns traços do zelo legislativo do *Estado vigilante*, em normas como as que impunham a presença da autoridade civil na realização das cerimónias religiosas (art. 11.º), ou que impediam as manifestações do culto na via pública (art. 12.º), ou que determinavam a restrição horária (até ao pôr-do-sol) das cerimónias cultuais (art. 13.º), ou que proibiam o uso do sino para fins de organização da vida civil (art. 14.º). Bastaria a existência destes artigos 3.º, 11.º, 12.º, 13.º e 14.º, instituindo manifestamente a intervenção do Estado na regulamentação da prática religiosa, para ser legítimo perguntar de quem estava Eduardo Abreu mais perto: se da lei brasileira, se da lei de Afonso Costa? E a resposta não é inequívoca.

Ao redigir uma lei de 21 artigos que se ocupava exclusivamente da regulamentação das relações entre o Estado laico e as Igrejas, Eduardo Abreu teve o mérito de resistir a uma espécie de totalitarismo legislativo que se entevia nos 196 artigos da lei de Afonso Costa, e nesse sentido estava de facto mais próximo do exemplo brasileiro. Mas, na verdade, o projecto de Abreu era constituído por quatro diplomas complementares e indissociáveis entre si, através dos quais o legislador comprometia coercivamente o culto religioso com o projeto social e educativo da República. O segundo diploma complementar à lei regulamentava os procedimentos para a execução de um levantamento dos bens da Igreja. Os 3.º e 4.º detinham-se sobre a constituição e organização das Comissões Cívicas, instituições eletivas sob a dependência do Ministério do Interior – não o da Justiça, note-se –, distribuídas por cada unidade administrativa (paróquia ou freguesia) do território nacional e destinadas a «zelar pela ordem e progresso local, a promover a instrução, a assistência e a beneficência; a definir questões locais entre cidadãos pobres e iletrados, e, entre outras responsabilidades, a de assumir todas as obrigações de consulta e informação que pelo Estado eram impostas ao pároco por várias disposições de lei». Estas comissões deviam parte da sua receita a um tributo, intitulado «contribuição dos cultos», a que ficavam sujeitos os rendimentos dos ministros, pensionistas ou usufrutuários de bens da Igreja Católica, e à «contribuição cívica» que incidia sobre as misericórdias, irmandades, confrarias e colegiadas existentes na área do concelho de cada comissão. A outra parte da receita era obtida por via de uma percentagem sobre as contribuições gerais do Estado, bem como por via de coleta local que deveria incidir sobre a alguns produtos e atividades.³

³ Cf. Discurso de Eduardo Abreu, *Diário da Assembleia Nacional Constituinte [DANC]*, 7.ª Sessão, 27-6-1911, 9-12.

Com estes diplomas complementares, Eduardo Abreu propunha que a República deixasse a Igreja livre para administrar a sua riqueza, exigindo em troca a aplicação de parte dessa riqueza na obra de civilização e modernização nacional. Mas sem nunca abdicar do controlo dessa prerrogativa civilizadora: quem ditava as regras do jogo era o Estado. Da Igreja só se queria que fosse pródiga e cumpridora na sua condição de contribuinte.

Eduardo Abreu estava convencido de ter redigido um projeto de separação das Igrejas do Estado como no Brasil se havia feito: «olhando de alto para a lei, que quando nasce é para todos, e portanto sem ódio, nem ofensa para ninguém».⁴ Mas apesar de Afonso Costa a ter considerado do «mais reaccionário de tudo quanto no género se tem escrito»,⁵ na sua essência a proposta de Eduardo Abreu mantinha-se em consonância com o projeto de revolução cultural do republicanismo português, que era indubitavelmente mais tributário do modelo francês do que do brasileiro (Silva 2012). À semelhança da proposta francesa, em Portugal o republicanismo afirmou-se como uma filosofia que pressupunha uma renovação da mundividência e da mundivivência, ou seja, uma interiorização da República, que não permitia disputa de fidelidades. É é neste ponto nodal que, na essência, a proposta de Abreu não difere da de Afonso Costa: ambas preconizam a necessidade de transferir para a República – corporizada no Estado republicano – esse processo de «formação das almas», entenda-se: das almas dos cidadãos (Nicolet 1994; Carvalho 1990).

Quer na sua face mais moderada de Eduardo Abreu, como na mais radical de Afonso Costa, subjazia a este projeto cultural um entendimento do religioso que era indelevelmente distinto do modelo brasileiro. A distanciar a lei brasileira de 7 de janeiro de 1890 da de Eduardo Abreu de 26 de junho de 1911 havia, entre outras coisas, 21 anos e mais de 7 mil quilómetros de oceano. Não eram pormenores. As diferenças de fundo entre os dois diplomas diz mais sobre os enquadramentos sociais e mentais em que foram forjados do que propriamente sobre a bondade ou a intransigência dos legisladores.

Como depois de 1910 se veio a tornar bastante claro, a secularização pensada pelo programa republicano português previa uma laicização não só da sociedade mas também das consciências (Catroga 2004). O projeto de revolução cultural do republicanismo português tornava indissociáveis as questões da confessionalidade do Estado e da consubstanciação de

⁴ Discurso de Eduardo Abreu, *DANC*, 7.^a Sessão, 27-6-1911, 7.

⁵ Discurso de Afonso Costa, *DANC*, 39.^a Sessão, 7-8-1911, 12.

uma mundividência laica. Partindo daqui, era difícil conceber fórmulas exequíveis de fazer uma separação nos moldes da *Igreja livre no Estado livre*, porque tendo o Estado um programa com um escopo de aplicação no âmbito das consciências, a sua neutralidade deixá-lo-ia sempre em desvantagem em relação a outras instâncias concorrenciais (Catroga 1988). Daí o esclarecimento do anticlerical e pai da escola laica francesa Jules Ferry, em 1883: «nós prometemos a neutralidade religiosa, não a neutralidade filosófica e política» (Catroga 2004, 114).

No Brasil, o legislador republicano também não prometera neutralidade política, mas abster-se no respeitante à filosófica. A Lei da Separação brasileira, na parcimónia dos seus sete artigos, é essencialmente reveladora daquilo que *não* eram as preocupações republicanas a respeito da questão religiosa. Para além da abolição da escravatura, o Estado laico havia sido uma das principais bandeiras comuns a todos os contestadores do Império. O que se concretizou menos de dois meses após a proclamação da República (15 de novembro de 1889) com a lei de 7 de janeiro de 1890. Mas associar, a um tempo, a instituição do Estado laico a um processo de laicização da sociedade foi passo que a nova elite republicana brasileira não deu. Porque não quis? Porque não pôde? Porque não soube? Ou simplesmente porque essa hipótese não estava no espectro do seu campo de possibilidades? Tentar responder a estas perguntas é procurar compreender algumas das diferenças que separam inapelavelmente o exemplo de Separação brasileiro de 1890, de qualquer modelo de Separação português em discussão depois de 1910.

Em Portugal, às vésperas de 1910, o anticlericalismo havia-se transformado na língua franca de todos os insatisfeitos e a questão religiosa num dos principais pendões de todos aqueles que contestavam o *statu quo*. Esta frente anticlerical era heterogénea na natureza e na intensidade dos combates que abrigava: contra o jesuitismo, contra o congregacionismo, contra o ultramontanismo, contra o clero, contra o Estado confessional, pela descristianização da vida cívica (registo civil obrigatório dos nascimentos, casamentos e mortes), pela liberdade de consciência (fim do juramento religioso em tribunal), etc.

No Brasil, aquilo que a historiografia brasileira consagrou por *questão religiosa* foi um episódio concreto passado entre 1872 e 1875. Tratou-se de um momento emblemático e revelador das posições (ambições e fraquezas) de três dos principais agentes da ordem imperial: Igreja, Maçonaria e Estado. A questão começou em 1872 quando um padre católico foi convidado pelo Grande Oriente do Brasil para ser orador numa sessão especial comemorativa da promulgação da lei do Ventre-Livre e de ho-

menagem ao grão-mestre do próprio Oriente, o visconde do Rio Branco, por sua vez também chefe do Governo. A posterior publicação do discurso do padre na imprensa deu azo a uma celeuma que levou a que o bispo do Rio de Janeiro, para manter a face da Igreja, se visse obrigado a suspender o dito sacerdote. Alguns meses depois, foi a vez dos bispos de Olinda, D. Vital Maria de Oliveira, e de Belém do Pará, D. António Macedo da Costa, lançarem interditos sobre as irmandades religiosas que abrigavam maçons, exigindo a sua expulsão. Face aos protestos da Maçonaria, a Coroa intimou D. Vital a levantar o interdito. Como era de esperar, o prelado não acatou a ordem, decidindo-se antes a publicar em sua defesa – sem recorrer ao Beneplácito imperial – um Breve papal que ordenava aos bispos do Brasil a «dissolução das irmandades infestadas». A situação foi-se polemizando na imprensa, ao ponto de tomar laivos de afronta ao governo de Rio Branco. Iniciou-se então um processo de desobediência civil que levou os dois bispos a julgamento, tendo sido ambos condenados a quatro anos de prisão (Neves 2002, 608-611).

A questão religiosa brasileira de 1872-1875 não foi um *fait divers*, mas também não foi o prenúncio de uma clivagem verdadeiramente estruturante na ordem sociopolítica como no caso das *questões* portuguesa ou francesa de 30 anos depois. Desde a sua formação, que o Império tinha posto o regalismo ao serviço do seu esforço de construção de uma Igreja nacional. Ao contrário do que sucedera em Portugal, a estruturação do Estado-nação brasileiro contou com a participação ativa da Igreja, que contribuiu, por exemplo, com 23 dos 80 deputados na primeira eleição geral e que forneceu sempre importantes fornadas de clérigos para a Câmara dos Deputados (Ciarallo 2011). Na segunda metade de Oitocentos, começaram a sentir-se as consequências do fortalecimento das congregações religiosas e os efeitos do programa antimodernista de Pio IX. Adensaram-se as correntes ultramontana e romanista, contestando a subordinação da Igreja à tutela imperial e pugnando por uma mais rigorosa sacralização dos cultos, segundo as diretrizes tridentinas. Do lado do governo imperial, as reformas de Nabuco de Araújo (1855) lograram domar a indisciplina clerical e simultaneamente conter os avanços ultramontanos, reafirmando a alçada organizativa do Estado sobre a vida religiosa: extinguíram-se os conventos com menos de quatro religiosos (ou com menos de dez, nas cidades), interditou-se o noviciado e colocaram-se todas as casas religiosas sob a jurisdição dos bispos, que era como dizer sob a alçada directa do Governo.⁶ A chamada *questão religiosa* brasileira

⁶ Nabuco (1997 [1897-1899], 289).

manteve-se sempre na esfera da disputa institucional entre Estado e Igreja, agravada a partir de certa altura quando da inflexão ultramontana da hierarquia eclesiástica (Pereira 1982; Torres 1968).

Naturalmente, os contestadores do *statu quo* também tinham uma agenda em torno das questões religiosas. Liberdade religiosa e Estado laico foram os grandes pilares do anticlericalismo da geração de 70 brasileira que mais tarde protagonizou a transição de regime (Alonso 2002). Mas o seu anticlericalismo raramente se aproximou de um antirreligiosismo. As demandas pela emancipação do indivíduo visavam a sua integração no espaço político por via da educação, pugnavam pelo fim de uma cidadania católica, mas não se preocupavam em tentar resgatar o Homem de Deus.

A ausência de uma militância socialista, anarquista ou radicalmente livre-pensadora entre estes principais contestadores contribuiu também para que no Brasil o processo de secularização se autonomizasse do anticlericalismo, ou até mesmo do laicismo. Prova disso é o facto de datar de 1888 – e de um gabinete monárquico do Partido Conservador – a publicação das leis de obrigatoriedade do registo civil de nascimento, casamento e morte.

Quando alçados à direção política do país, os republicanos brasileiros limitaram-se a separar oficialmente a Igreja do Estado, colocando um ponto final na centenária tradição regalista, e a instituir a liberdade religiosa, garantindo a todos os cultos a igualdade perante a lei (Azevedo 2002). Foi o que fez Rui Barbosa ao redigir os sete artigos da lei de 7 de janeiro de 1890, não sem antes os discutir com o arcebispo primaz do Brasil, D. António Macedo da Costa (Barbosa 1945).⁷ O *modus vivendi* entre o Estado republicano e a Igreja brasileiros rapidamente evoluiu para uma política de conciliação e até, a breve trecho, de cooperação. Como mais tarde notou o jornalista e político republicano português José da Cunha e Costa: com o decreto de 7 de janeiro o Governo Provisório de 1890 «delegou no clero brasileiro a formação republicana dos cidadãos brasileiros, e sem dispensar um centavo o Tesouro pôs em cada freguesia uma sentinela vigilante da República: o padre».⁸

A Santa Sé reconheceu o novo regime republicano brasileiro ainda durante o ano de 1890. Em 1901 elevou a sua representação diplomática no Brasil à categoria de nunciatura. Quatro anos depois concedia ao ar-

⁷ Manuel Barbosa, 1945. *A Igreja no Brasil: Notas para a Sua História*. Rio de Janeiro: Editora e Obras Gráficas «A Noite», 288 e segs.

⁸ José da Cunha e Costa. 1923. *Ruy Barbosa. Elogio Histórico*. Lisboa: Tipografia Inglesa, 24.

cebispo do Rio de Janeiro, D. Joaquim Arcoverde, o primeiro título cardinalício de toda a América Latina (Fausto 2006, 354-355; Cava 1975).

Confrontado com o dos republicanos portugueses de 1910, o anticlericalismo dos republicanos brasileiros de 1890 é moderado. Durante os anos 90, o republicanismo português acompanhou a radicalização do anticlericalismo francês e a viragem à esquerda que, na senda das clivagens abertas pelo caso Dreyfus, fez a III República Francesa desviar-se do trilho «oportunista» que até então a havia caracterizado. Em 1904 deu-se a rutura diplomática entre a França e a Santa Sé e em 1905 foi publicada a lei da Separação das Igrejas do Estado que viria, em 1911, a ser a grande fonte de inspiração de Afonso Costa.

Em 1911, era a vários títulos impossível que os limites do debate português em torno da separação da Igreja do Estado estivessem sequer próximos do que havia sido o brasileiro em 1890. O que não impediu que a aproximação se tentasse. Por precipitação ou artifício, mesmo antes da publicação da lei de 20 de abril de 1911, já alguns jornais tinham trazido o Brasil às suas páginas para discutir o futuro religioso da Primeira República Portuguesa. Ainda nos primeiros dias de novembro de 1910, já depois de o Governo Provisório ter anunciado que se mantinham em vigor as leis de Pombal e Aguiar determinando a expulsão dos jesuítas e a extinção das ordens religiosas (Araújo 2010), o jornal católico *A Palavra* publicou, sob o sugestivo título «Até os Positivistas», um telegrama do positivista brasileiro Teixeira Mendes para Teófilo Braga que dizia: «apelamos para a fraternidade universal, para a glória da república, para os ensinamentos de Auguste Comte, a fim de ser dada garantia de liberdade plena à Igreja Católica, inclusive às ordens e congregações religiosas quaisquer».⁹

O jornal *A Palavra* encontrou ali um rico filão. Durante várias semanas, enquanto publicitou a indignação dos positivistas brasileiros com o evoluir dos acontecimentos portugueses, aproveitou para divulgar o regime de liberdade e tolerância religiosa que se vivia no Brasil, ao mesmo tempo que ia dando conta dos avanços e recuos do processo de concessão de asilo aos jesuítas portugueses que se encontravam embarcados na baía da Guanabara à espera de uma decisão do Supremo Tribunal Federal brasileiro, uma vez que o Presidente da República Nilo Peçanha interditará o desembarque dos clérigos portugueses expulsos por Afonso Costa. Decisão que foi de imediato contestada, dando azo a acesa polémica na imprensa e no Congresso. Graças à pressão dos meios católicos e dos deputados rio-grandenses, a questão foi levada ao Supremo Tribunal que,

⁹ «Até os Positivistas», *A Palavra*, 2-11-1910, 1.

a 12 de novembro, decretou a concessão de *habeas corpus* aos sacerdotes portugueses, autorizando-os a descer para terra (Araújo 2004, 248-249).¹⁰

Em fevereiro de 1911, o padre Santos Farinha, prior de Santa Isabel, fez uma comunicação na Sociedade de Geografia de Lisboa advogando o princípio da *Igreja livre no Estado livre*. Para a defesa do seu argumento socorreu-se, entre outros, do caso do Brasil, que, a seus olhos, surgia como o mais pacificador e, no fundo, aquele em que a Igreja tinha conquistado mais liberdades e vantagens.¹¹ Afonso Costa assistiu à sessão, mas os argumentos não o comoveram. Pouco mais de um mês depois, já farto da sapiência que, de repente, toda a gente parecia ter ganho sobre todos os modelos de separação de todos os países, o ministro da Justiça declarou que não fazia tenções de seguir nem a linha francesa, nem a brasileira, antes preparava uma lei *à portuguesa*: uma separação que o povo português estava, dizia, «admiravelmente» preparado para receber. De tal modo que «em duas gerações Portugal terá eliminado completamente o catolicismo».¹²

Porque não se cessava de trazer o Brasil à colação, talvez ingenuamente, os católicos puderam ir buscar esperança à memória do exemplo brasileiro: de como a Lei da Separação não tinha sido uma questão fechada; de como no Brasil do projeto inicial ao texto final da Constituição os católicos haviam conseguido que a Assembleia Constituinte reconsiderasse os pontos mais antipáticos à Igreja. Concluindo que não havia razão para que o mesmo não pudesse vir a repetir-se agora em Portugal. Talvez por isso, a hierarquia católica portuguesa demorou a tomar uma posição de força: a *Pastoral Colectiva*, embora tenha sido proibida, estava

¹⁰ A este respeito vejam-se os seguintes artigos d' *A Palavra*: «No Brazil» e «Até os Positivistas», 9-11-1910, 1-2; «Liberdade Religiosa», 4-12-1910, 2; «No Brazil», 24-12-1910, 1; «A imprensa católica no Brasil», de 6-1-1911, 1; «A Religião de um povo» de 19-1-1911, 1; «O Brasil e as congregações religiosas», 24-1-1911, 1. Sobre a situação dos jesuítas ver os números do mesmo jornal de 9-11-1910 e 3-12-1910, 1. *Gazeta de Notícias* (Rio de Janeiro), 7 e 11-11-1911, 1. Veja-se também Araújo (2004, 248-249). Acórdão n.º 2972 do Supremo Tribunal Federal e uma boa compilação das movimentações da opinião pública brasileira em favor da concessão do *habeas corpus* aos padres jesuítas encontra-se em Rodrigo Costa.1912. *Brado de Justiça*. Manaus: s. n., 41 e 44-76.

¹¹ Santos Farinha. *Egreja Livre*. 1911. Conferência realizada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geografia de Lisboa (Lisboa: Cernadas e Cia. Livraria Editora). Ver também Neto (1998, 268) e Araújo (2004, 268-270).

¹² Discurso de Afonso Costa na sessão de 26 de março de 1911 do Grémio Lusitano citado n' *O Tempo* de 27-3-1911, 1. Este talvez tenha ficado como um dos mais célebres, por controverso, ditos de Afonso Costa. A controvérsia estendeu-se até à atualidade, havendo autores que sustentam a ideia de que o ministro da Justiça nunca terá dito tal coisa e que se tratou apenas de uma calúnia para difamar a obra da República. Sobre essa controvérsia historiográfica Fernando Catroga já fez uma exaustiva síntese (2000, 221-223)

longe de ser um anátema contra a República e mesmo no *Protesto Coletivo* de Maio, embora em tom menos conciliatório, os bispos ainda recusavam os epítetos de «sediciosos e revolucionários», diziam-se «apenas queixosos» (Araújo 2004, 267-273). Muito provavelmente na esperança de que uma última hipótese de redenção pudesse ainda residir da Assembleia Nacional Constituinte.

Não era um raciocínio despropositado. Ele foi, aliás, um dos principais fundamentos da crítica daqueles que, como o padre Casimiro de Sá, João de Freitas ou Eduardo Abreu, se atreveram a questionar, na Constituinte, a bondade da lei da Separação de Afonso Costa. O padre Casimiro de Sá, aliás, sempre recusou pronunciar-se sobre a questão das pensões dos párocos, dizendo preferir reservar as suas considerações para o momento em que, no seu todo, a lei de 20 de abril viesse à ordem do dia da Assembleia para ser submetida à crítica dos constituintes.¹³ Mas tal nunca veio a acontecer. Em 1914 Casimiro de Sá ainda estava à espera de que o decreto viesse a São Bento ser sujeito à revisão dos deputados. O debate anunciou-se e de facto teve lugar, espaçadamente, entre março e julho desse ano. Mas como provavelmente Casimiro de Sá suspeitara, sem consequências. Na sessão de 29 de junho de 1914, Casimiro fez um longo discurso de impiedosa reprovação da lei, insistindo na tecla do exemplo do Brasil, voltando a lembrar como a Lei da Separação brasileira, «uma lei simples e justa», não

prejudicou pessoas ou instituições, não sufocou a liberdade da crença, não expulsou as congregações, não dificultou a associação religiosa, não pôs ao exercício do culto impedimentos insensatos e indignos, não se substituiu aos poderes hierárquicos da Igreja, não criou propositados obstáculos ao ensino religioso, não se apropriou violentamente de bens que não lhe pertenciam, usurpando-os sem escrúpulo, ocupando-os sem pudor, confiscando-os sem estremecer.¹⁴

O Brasil servia e foi efetivamente usado por quase todos os que discordavam da fórmula de Afonso Costa. Serviu à argumentação católica que admirava o caso brasileiro pelo seu lado moral, considerando-o magno exemplo de uma separação em que o Estado não distinguiu o

¹³ Discurso de Casimiro de Sá, *DANC*, 29.^a Sessão, 25-7-1911, 25-26 e 6.^a Sessão, 17-8-1911, 10-11.

¹⁴ *DCD*, 136.^a Sessão (noturna), 29-6-1914, 18. O discurso de Casimiro de Sá prolonga-se entre as páginas 4-70 e 101-105 e foi iniciado na 108.^a Sessão, 28-5-1914, 14-16. Sobre a «guerra-religiosa» veja-se Moura 2010.

cidadão do crente. Serviu também à argumentação daqueles que criticavam a lei portuguesa essencialmente pelo lado político, no que consideravam que ela tinha tanto de antiliberal – no desrespeito pela propriedade e pelas liberdades individuais –, como de ineficiente – pelo facto de comprar uma guerra desnecessária. Na sua célebre síntese crítica da lei de 20 de abril que desenvolveu nas páginas de *O Dia*, entre abril e maio de 1911, Moreira de Almeida louvou largamente o modelo de separação brasileiro, considerando-o «nobre» e «generoso», e ao mesmo tempo «político» e «democrático». E, sugerindo o contraste entre a lei portuguesa e brasileira, pedia aos leitores:

Confrontem-nas. E digam-nos se a lei brasileira não é muito mais liberal e também muito mais prática que a de 20 de Abril, evitando cuidadosamente todos os atritos, não se recorrendo a fiscalizações vexatórias e irritantes, tomando como base um respeito tão sagrado pela propriedade e pelos princípios de uma religião, como o devem ter a propriedade e os princípios dos que estiverem fora de qualquer grémio religioso: a ninguém afrontando, a todos igualando, e tendo pelo direitos adquiridos o mais inviolável acatamento.¹⁵

E insistindo nas vantagens da reprodução nacional de uma lei naqueles moldes, prognosticava: «A Igreja considerá-la-ia como de libertação. O Estado manter-se-ia assim neutral em matéria religiosa, sem desatender os encargos inerentes a quem, até então, dela se não interessara. A política republicana teria ficado bem servida e o modelo de uma república irmã era autorizado para imitar-se».¹⁶

Mas o diploma de 20 de abril tornou-se numa espécie de salvaguarda do regime. Afonso Costa dizia mesmo que aqueles republicanos que atacavam a Lei lhe eram desconhecidos – desconhecidos da República, subentendia-se.¹⁷ Com efeito, o diploma rapidamente entrou na arena do combate puramente político ou mesmo partidário. Nos sete anos que distanciam a sua redação da sua primeira revisão – e mesmo depois – a lei de 20 de abril foi sempre um dos temas mais quentes do debate republicano, tendo suscitado a produção de numerosas reflexões e propostas de modificação publicadas na modalidade de artigos de jornais, livros

¹⁵ Itálico do original. Moreira de Almeida, «A Separação no Brasil: confronto», *O Dia*, 8-5-1911, 1

¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁷ Resposta de Afonso Costa ao deputado João de Freitas, *DANC*, 53.ª Sessão, 17-8-1911, 5.

ou opúsculos que conduziram a discussão para fora do Parlamento. Muitos desses convites à revisão não deixaram de recorrer ao modelo brasileiro: tanto para o confrontar com o português, no que respeitava aos princípios éticos e políticos que estavam na base dos dois diplomas, como para propor um balanço comparativo das consequências sociais das diferentes políticas religiosas.¹⁸

Mas durante longo tempo este debate foi absolutamente inconsequente. A lei de 20 abril era de facto intangível e Afonso Costa esforçou-se para que sobre quem quer que fosse que a pusesse em causa caísse a mancha da suspeita de mau republicano. Expediente que não deve ser entendido apenas como marca da intolerância ou do calculismo político do chefe democrático. É porque, ao contrário da brasileira, a «intangível» lei portuguesa era bem mais que um diploma destinado a regular as relações entre o Estado e a Igreja. Era uma das traves-mestras de um projeto político que almejava realizar em Portugal nada menos que uma revolução das consciências.¹⁹ Na sua eloquência conciliatória, em resposta aos deputados da Constituinte, Bernardino Machado deixou tudo bem esclarecido: «não estamos aqui a fazer política sectária contra ninguém, estamos fazendo uma política altamente religiosa, porque acima de tudo, há uma religião, que é a religião da Pátria».²⁰

Não restavam dúvidas de que a Primeira República portuguesa chegava imbuída num projeto político-cultural que já não tinha base de diálogo com os paradigmas laicistas e secularizadores que haviam marcado as «questões religiosas» de finais de século XIX. Em 1910, a pátria assumira contornos de sacralidade. Uma separação à brasileira revelava-se ontologicamente impossível.

¹⁸ Veja-se, a título de exemplo, Arthur Bivar, 1913. *A Igreja e o Estado. Estudo Comparativo da Situação Criada à Igreja em Portugal e nos Estados Unidos, no México e no Brasil*. Póvoa do Varzim: Livraria Povoense, e o referido ensaio de Cunha e Costa (1923).

¹⁹ O modelo brasileiro também foi utilizado pelos apoiantes da lei de Afonso Costa para demonstrar como o tipo de Separação à brasileira, no qual a Igreja ficara com muito mais liberdade de ação, seria impensável para Portugal, cf. Eurico de Seabra, *A Igreja, as Congregações e a República: A Separação e as Suas Causas* [1913] (Lisboa: Clássica, 1914), 703 e João de Freitas. 1913. *A Revisão da Lei da Separação*. Porto: Imprensa Portuguesa, 6-11. Veja-se, para uma reflexão conjunta, sobre o debate da «intangível»: Luís Salgado de Matos. 2011. *A Separação do Estado e da Igreja*. Lisboa: Publ. Dom Quixote, 150-162 e 201-214.

²⁰ Discurso de Bernardino Machado, *DANC*, 32.ª Sessão, 27-7-1911, 6.

Referências bibliográficas

Fontes

Publicações periódicas

O Tempo, Lisboa, 1911.

O Dia, Lisboa, 1911.

A Palavra, Porto, 1910.

Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 1911.

Diário da Assembleia Nacional Constituinte, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911.

Diário da Câmara dos Deputados, Lisboa, Imprensa Nacional, 1914.

Diário do Governo, Lisboa, Imprensa Nacional, 1910.

Outras fontes impressas

Bivar, Arthur. 1913. *A Igreja e o Estado. Estudo Comparativo da Situação Criada à Igreja em Portugal e nos Estados Unidos, no México e no Brasil*. Póvoa do Varzim: Livraria Povoenses.

Costa, José da Cunha e. 1923. *Ruy Barbosa. Elogio Histórico*. Lisboa: Tipografia Inglesa.

Costa, Rodrigo. 1912. *Brado de Justiça*. Manaus: s. n.

Freitas, João de. 1913. *A Revisão da Lei da Separação*. Porto: Imprensa Portuguesa.

Nabuco, Joaquim. 1997 [1897-1899]. *Um Estadista do Império*. Vol I. Rio de Janeiro: Topbooks Editora.

Santos, Farinha. 1911. *Egreja Livre. Conferencia Realizada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa: Cernadas e Cia. Livraria Editora.

Seabra, Eurico de. 1914. *A Igreja, as Congregações e a República: A Separação e as Suas Causas*. Lisboa: Clássica.

Bibliografia

Alonso, Ângela. 2002. *Idéias em Movimento: A Geração de 1870 na Crise do Brasil-Império*. São Paulo: Terra e Paz.

Araújo, António. 2004. *Jesuítas e Antijesuítas no Portugal Republicano*. Lisboa: Roma Editora.

Araújo, António. 2010. «As congregações religiosas e o direito republicano». In *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*, coords. José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu. Lisboa: Gradiva, 83-90.

Azevedo, Thales de. 2002. *O Catolicismo no Brasil: Um Campo para Pesquisa Social*. Salvador: EDUFBA.

Barbosa, Manuel. 1945. *A Igreja no Brasil: Notas para a Sua História*. Rio de Janeiro: Editora e Obras Gráficas «A Noite».

Carvalho, José Murilo de. 1990. *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Catoga, Fernando. 1988. «O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)». *Análise Social*, XXIV (100): 211-273.

- Catroga, Fernando. 2000. *O Republicanismo em Portugal. Da Formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Catroga, Fernando. 2004. «Secularização e laicidade», *Revista de Historia das Ideias*, 25: 51-128.
- Cava, Ralph della. 1975. «Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916-1946». *Estudos CEBRAP*, 12: 11-14.
- Ciarallo, Gilson. 2011. «O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política». *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 39: 85-99.
- Fausto, Boris, org. 2006. *O Brasil Republicano: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, t. 3, vol. VIII de *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Matos, Luís Salgado de. 2011. *A Separação do Estado e da Igreja*. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Neto, Vítor. 1998. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Neves, Guilherme Pereira das. 2002. «A questão religiosa». In *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*, dir. Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro: Objectiva, 608-611.
- Nicolet, Claude. 1994. *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard.
- Pereira, Nilo. 1982. *Conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Massangana – Fundação Joaquim Nabuco.
- Pinto, Sérgio Ribeiro. 2011. *A Separação Religiosa como Modernidade: Decreto de 20 de Abril de 1911 e Modelos Alternativos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa.
- Santos, Marta Carvalho, 2004. «Eduardo Abreu». In *Dicionário Biográfico Parlamentar*, vol. 1, coords. Maria Filomena Mónica, Manuel Braga da Cruz e António Costa Pinto. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais e Assembleia da República, 38-42.
- Silva, Isabel Corrêa da. 2012. *Espelho Fraternal: O Brasil e o Republicanismo Português na Transição para o Século XX*. Lisboa: Divina Comédia.
- Torres, João Camilo Oliveira. 1968. *História das Ideias Religiosas no Brasil*. São Paulo: Gralbo.

Capítulo 17

Os intelectuais católicos e a formação do culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal e no Brasil (1917-1935)

Le culture possono inventare arbitrariamente i propri idoli, mas devono avere una fede culturale nella fede idolatria, cioè utilizzare un codice surculturale che implica un rituale di relazioni ortopratiche della comunità [Gasbarro 2013, 99].

O processo de laicização do Estado no Brasil e em Portugal apresentou formas distintas quanto às negociações entre o poder político e o religioso. Enquanto o início da República no país lusitano foi marcado por perseguições ao clero, confisco dos bens da Igreja Católica e expulsão das ordens religiosas, em terras brasileiras os eclesiásticos conseguiram preservar a sua estrutura de atuação, mesmo com críticas aos projetos que tinham a intenção de implementar a secularização das instituições e da sociedade.¹

Durante o texto analisamos como o culto a Nossa Senhora de Fátima contribuiu com o processo de reação da Igreja Católica ao laicismo e à descristianização da sociedade no mundo luso-brasileiro. Observamos como os intelectuais católicos se utilizaram das narrativas em torno das aparições da «Senhora do Rosário»² entre os dias 13 de maio e 13 de outubro de 1917 na Cova da Iria – concelho de Vila Nova de Ourém –,

¹ Catroga (2006); Azzi (1994).

² Em suas memórias, a irmã Lúcia de Jesus destacou que na aparição do dia 13 de outubro de 1917 a revelação se autodenominou a «Senhora do Rosário» (Kondor (2011, 180).

para os pastores Lúcia de Jesus, Francisco e Jacinta Marto, 10, 9 e 7 anos respectivamente.

Em nossa análise estivemos atentos a questões históricas e sociais em torno do evento, às práticas culturais que foram atreladas ao culto e aos seus usos para os projetos da Igreja Católica. O nosso objetivo foi perceber como o discurso recatolicizador atribuído à «obra» de Nossa Senhora de Fátima foi resultado do trabalho que tinha o objetivo de reestruturar uma Igreja Católica militante, com propostas de novas formas de culto para os fiéis.³

As aparições na Cova da Iria aconteceram em um momento importante para os projetos da Igreja Católica em Portugal. Alguns eventos que marcaram a reação ao anticatolicismo a partir de 1917, como o retorno das negociações do Estado com o clero e a publicação do Decreto Moura Pinto, foram vistos por parte dos católicos como providências determinadas por Nossa Senhora de Fátima.⁴ Em 9 de dezembro do mesmo ano, António Sardinha publicou um texto no jornal *A Monarquia* analisando as relações do evento religioso com o momento político em Portugal. Para o líder do Movimento Integralista Lusitano, a vitória do sidonismo e a queda dos seguidores de Afonso Costa⁵ eram resultado de uma intervenção direta de Nossa Senhora de Fátima.⁶

Na elaboração dos discursos de recristianização, o pensamento conservador serviu como um ponto de apoio para os intelectuais que trabalharam no processo de «renascença católica». As críticas à República, à descristianização, ao pensamento moderno e à desordem estavam de acordo com as propostas elaboradas após os eventos das aparições marianas.⁷

O projeto de recatolicização fez das aparições de Fátima um dos maiores cultos de massa do catolicismo no início do século XX. A partir da segunda metade dos anos de 1930, com as ressonâncias da Guerra Civil espanhola e os desdobramentos do período entre guerras, as mensagens

³ Mattoso e Ramos (2001, 493).

⁴ O governo de Sidónio Pais (1872-1918) iniciou em 8 de dezembro de 1917, quando chegou ao poder após um movimento que reivindicava mudanças internas em Portugal. Sua gestão firmou parcerias com vários sectores da sociedade, inclusive os membros da Igreja Católica. Após diálogos com os eclesiásticos assinou o Decreto Moura Pinto, que fez uma revisão da lei de separação entre o Estado e a Igreja publicada em abril de 1911. Silva (1996-1997, 385-499); Pinto (2000); Robinson (2000).

⁵ Primeiro ministro da Justiça da República portuguesa, foi o responsável pela elaboração do Decreto de 20 de abril de 1911, que estabeleceu as normas para a separação entre o Estado e a Igreja. Devido à cultura laicista implementada com seus decretos, Afonso Costa ficou conhecido como o político «mata frades», uma referência a Joaquim António de Aguiar.

⁶ Barreto (2002, 42-43).

⁷ Azevedo e Cristino (2007, 265); Pinto (1994).

tomaram conotações internacionais, atribuindo ao culto mariano um projeto anticomunista, de implementação da moral e de combate à «barbárie» nos países que defendiam doutrinas anticatólicas.

As interpretações feitas das mensagens de Nossa Senhora de Fátima estiveram relacionadas ao momento sociocultural, histórico e político, não apenas em Portugal, mas em um contexto global. Os intelectuais inseridos na hierarquia da Cúria romana trabalharam para a elaboração de algo novo que tomasse o lugar de uma religião ancestral, com o objetivo de reorganizar o catolicismo a partir da segunda metade dos anos de 1930.⁸

Nicola Gasbarro nos ajuda a compreender as inserções feitas nos cultos referentes às aparições marianas e o surgimento de «novos deuses» no início do século XX. Para o autor, cada sociedade pode arbitrariamente «inventar» seus próprios ídolos, com os códigos que envolvem a comunidade a partir de práticas culturais inseridas na ortodoxia católica, a qual classifica como ortopráticas.⁹

O conceito de ortopráticas abrange as regras rituais e as «ações inclusivas e performativas da vida social», com invenções e reinvenções em termos de práticas religiosas. Com a análise nos distanciamos das classificações atribuídas ao catolicismo popular, pois historicizamos as artes de fazer e as formas adotadas em novos cultos por fiéis e por líderes da Igreja.¹⁰

Cada cultura constitui sua própria ortoprática, que funciona em uma ordem hierárquica.¹¹ É assim que observamos as inserções culturais no culto a Nossa Senhora de Fátima a partir de 1917, como ortopráticas que foram pensadas por intelectuais católicos e fiéis que buscavam um novo catolicismo para o Portugal republicano após o processo de laicização do Estado, dos projetos baseados no anticatolicismo e da dessacralização da sociedade.

As aparições da «Senhora do Rosário» às três crianças na Cova da Iria, as revelações dos segredos¹² e a construção de um culto internacional ao Imaculado Coração de Maria foram acompanhados por um debate po-

⁸ Ramos (2001, 493).

⁹ Gasbarro (2013, 99).

¹⁰ Gasbarro (2006); Gasbarro (2014).

¹¹ Gasbarro (2013, 99).

¹² Os segredos de Fátima são divididos em três partes. A 1.^a e 2.^a mensagens foram escritas por Lúcia de Jesus em 1941 e revelados logo em seguida. Já o 3.^o segredo foi escrito em 1944 em uma correspondência que deveria ser aberta apenas pelo papa. No dia 26 de junho de 2000, o Vaticano divulgou a última parte da mensagem de Fátima. Os segredos consistem em: 1.^o e 2.^o. A visão do inferno, a devoção ao Imaculado Coração de Maria, a Segunda Guerra Mundial e o prenúncio dos danos que a Rússia poderia causar à humanidade com seu abandono ao cristianismo e adesão ao comunismo. O 3.^o segredo se refere ao martírio dos líderes da Igreja Católica, sobretudo do papa, em um mundo em crise devido aos «erros da Rússia».

lítico sobre o processo de laicização dos Estados e a expansão do comunismo em vários países. Após o reconhecimento da Igreja Católica das aparições na Cova da Iria, os líderes da Cúria romana trabalharam para o silenciamento não apenas das ações anticatólicas, mas dos discursos que não estavam de acordo com as orientações do clero.¹³

É no contexto de atuação da chamada «Fátima II»,¹⁴ acompanhada do processo de internacionalização das mensagens marianas oriundas de Portugal, que observamos a inserção do culto no Brasil. Mesmo reconhecendo todas as propostas de devoção a Nossa Senhora de Fátima, as suas atribuições anticomunistas foram as mais utilizadas pelos líderes da Igreja Católica no país. O discurso contra o pensamento de esquerda colaborou com o trabalho desenvolvido por D. Sebastião Leme, já que este era um dos pontos de aproximação entre o poder político e o religioso nos anos de 1930.¹⁵

O processo de imigração/migração dos portugueses para o Brasil, principalmente os membros das diversas ordens religiosas, cooperou com as trocas culturais relacionadas aos cultos católicos. As atividades dos membros da Companhia de Jesus que se destinaram à cidade do Recife foram importantes para a formação do primeiro templo dedicado a Nossa Senhora de Fátima fora de Portugal, inaugurado em 8 de dezembro de 1935.¹⁶

Além dos membros do clero, a imigração de trabalhadores, intelectuais, políticos e inúmeros portugueses que procuravam melhores condições de vida ajudaram na organização de uma ação cultural no Brasil. Antônio Cândido destacou que, diferente dos religiosos, este grupo realizou uma missão não planejada, compartilhando costumes, tradições e crenças em seu novo local de atuação.¹⁷

Durante o texto, nosso objetivo foi perceber como o culto mariano contribuiu para a elaboração dos discursos de recatolicização e de com-

¹³ Barreto (2002, 45).

¹⁴ Estudiosos das aparições de Nossa Senhora de Fátima atribuem dois momentos para as interpretações das mensagens durante a primeira metade do século xx. Segundo José Barreto, o teólogo Edouard Dhanis foi um dos pioneiros a abrir um debate crítico internacional sobre Fátima. As argumentações levaram a nomenclaturas como «Fátima I», que tem sua atuação voltada para a recristianização de Portugal até meados dos anos de 1930. A segunda classificação é denominada de «Fátima II», que se baseia na sua mensagem contra o comunismo e na internacionalização do culto. Barreto (2003, 412).

¹⁵ Bandeira (2000, 34-35).

¹⁶ O templo destinado a Nossa Senhora de Fátima na cidade do Recife foi construído nas instalações do Colégio Nóbrega dos Jesuítas. A instituição foi inaugurada por religiosos oriundos de Portugal, com importante participação nas atividades socioculturais e religiosas da região. Arrupe (1978).

¹⁷ Gobbi (2002, 30).

bate ao comunismo. Para isso, utilizamos como recorte geográfico os eventos acontecidos no Brasil e Portugal devido às trocas culturais dos intelectuais no início do século XX.

As aparições de Nossa Senhora de Fátima e seus usos para o movimento de recatolicização

Em maio do ano 2000, durante os eventos que marcaram a divulgação do terceiro segredo de Fátima, o então cardeal D. Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, publicou o texto *Comentário Teológico* com questões pertinentes às interpretações das aparições marianas para a Igreja Católica. Durante os seus escritos, o religioso enfatizou os eventos em torno de Nossa Senhora de Fátima, com algumas análises sobre os segredos que foram revelados pela irmã Lúcia de Jesus.

Referente ao terceiro segredo, o cardeal alemão indagou se as mensagens traduzidas pelos visionários refletiam as palavras de Maria, «[...] Ou não serão talvez apenas projeções do mundo interior de crianças, crescidas num ambiente de profunda piedade, mas simultaneamente assustadas pelas tempestades que ameaçavam o seu tempo?».¹⁸

As indagações nos levaram a pensar o ambiente geográfico, político e social em que se deram as aparições de Nossa Senhora de Fátima a partir de 13 de maio de 1917. A segunda década do século XX foi marcada por diversas crises para além das questões religiosas, sobretudo em algumas regiões centrais e nos concelhos localizados no Norte de Portugal. Com uma tradição agrária e a maioria da população economicamente ativa voltada para o trabalho braçal, as localidades enfrentavam problemas de falta de mão de obra devido ao número de enviados para a guerra e do aumento nas taxas de exílios.

Durante o primeiro conflito mundial (1914-1918) foram mobilizados mais de cem mil portugueses para as trincheiras, com mais de oito mil mortos, feridos ou aprisionados. As epidemias de tifo, varíola e pneumonia atingiam as famílias mais carentes, diminuindo a expectativa de vida dos lusitanos que se deparavam todos os anos com uma vastidão de enfermidades.¹⁹

¹⁸ Ratzinger (2000)

¹⁹ Rosas e Rollo (2009); Sousa *et al.* (2012). Dois pastores protagonistas das visões de Nossa Senhora de Fátima, Francisco Marto e Jacinta Marto, foram vítimas da pneumonia e morreram em 4 de abril de 1919 e 20 de Fevereiro de 1920, respetivamente. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT), fundo do Arquivo do Hospital de São José, ficha n.º 01, Registo de entrada da Beata Jacinta (Jacinta Marto), Lisboa, 2 de fevereiro de 1920.

Desde 1914 os lusitanos enfrentavam a baixa oferta de trigo, matéria-prima para a base alimentar do período. Enquanto o governo republicano tentava resolver seus problemas internos, os estabelecimentos comerciais eram saqueados por parte da população que se tornava personagem principal da chamada «revolução da fome».²⁰

Os problemas económicos, a crise na saúde e o medo da guerra despertaram a necessidade do revigoramento da fé. Para tentar resolver as problemáticas que foram expostas anteriormente, alguns católicos se apegaram a manifestações que eram traduzidas como a salvação para Portugal.²¹ No início do século XX foi criada uma cultura visionária em Portugal, com mensagens com conotações políticas sobre o momento histórico vivenciado.

É importante destacar que os eventos relacionados a Nossa Senhora de Fátima em 1917 não foram os únicos registrados em Portugal na primeira metade do século XX. O período foi marcado por várias outras aparições/visões, sendo classificado como o século de ouro do culto mariano.²² As mensagens de Fátima se popularizaram devido ao trabalho dos intelectuais católicos para criar uma identidade com a nacionalidade portuguesa, os discursos políticos adotados para o evento e a relação das aparições com o projeto de recatolicização da sociedade.

As outras experiências se diferenciaram das ocorridas na Cova da Iria pela forma de divulgação do evento, recepção dos habitantes da região, aceitação dos fiéis e os usos que os membros da Igreja Católica fizeram do caso. As notícias das visões muitas vezes ficavam resumidas ao espaço familiar e de alguns moradores próximos dos visionários.

No entanto, as experiências resguardaram os princípios necessários para o reconhecimento de uma aparição privada pela Igreja Católica. A partir dos ensinamentos do clero, o reconhecimento da revelação privada deve seguir alguns aspetos doutrinários: 1) que a mensagem não contenha nada em contraste com a fé e os bons costumes; 2) o evento pode se tornar público; e 3) os fiéis ficam autorizados a aderir às mensagens da revelação como um auxílio para compreender o Evangelho.²³

A adoção do conceito de revelação ou aparição pela Igreja Católica é importante, já que entre os seus requisitos existe a necessidade de se tornar um momento público. Tal questão se diferencia do termo «visão»,

²⁰ Ramos (2001, 453, 454).

²¹ Torgal (2011, 22).

²² Reis (2001, 272-273).

²³ Ratzinger (2000).

que é entendido como um momento particular, com aspetos que se resumem a sentimentos interiores.²⁴

Para a análise dos eventos relacionados a Fátima, utilizamos o conceito de aparições ou revelações, que fazem parte de um conjunto conhecido como aparições/revelações marianas. No entanto, não descartamos que as primeiras experiências de Lúcia de Jesus podem ser consideradas visões privadas, que também são reconhecidas pela Igreja Católica.

Nota-se que os eventos em torno das aparições marianas envolveram crianças, de regiões pobres e analfabetas, como as visionárias e divulgadoras das mensagens que deveriam ser direcionadas ao público. Para os líderes da Cúria romana, no momento das aparições «A pessoa é levada para além da pura exterioridade, onde é tocada por dimensões mais profundas da realidade que se lhe tornam visíveis». Por este motivo, explica-se o papel destes personagens, já que suas almas estariam ainda «pouco alteradas, e quase intacta a sua capacidade interior de percepção».²⁵

A partir de maio de 1917, Lúcia de Jesus, Jacinta e Francisco Marto foram personagens dos eventos em torno das aparições religiosas. No entanto, os acontecimentos apresentaram mensagens definidas para o contexto sociopolítico do momento, com uma intervenção direta da Igreja Católica. Neste instante, teve início a construção da imagem de Nossa Senhora de Fátima como a responsável pela salvação sociopolítica em Portugal. As mensagens abordadas entre maio e outubro de 1917 foram consideradas as mais proféticas das aparições marianas na modernidade, acompanhadas pelos eventos em torno de Nossa Senhora de Lourdes em França em 1858.²⁶

A primeira aparição da «Senhora do Rosário» aconteceu em 13 de maio de 1917, enquanto as crianças cuidavam do rebanho de ovelhas em uma propriedade conhecida como Cova da Iria. O lugar era considerado impróprio para a agricultura, com a resistência apenas das azinheiras em alguns períodos do ano.

²⁴ Ratzinger (2000); Barreto (2002, 65); Christian e William (1996).

²⁵ Ratzinger (2000). Os casos das aparições marianas em La Salette (França, 1846), Lourdes (França, 1858), Fátima (Portugal, 1917) e Garabandal (Espanha, 1961) tiveram as crianças como interlocutoras das representações de Maria.

²⁶ Bertone (2000). A primeira aparição de Nossa Senhora de Lourdes teria acontecido em França em 11 de fevereiro de 1858, testemunhada por Bernadette Soubirous de 14 anos, sua irmã Toinette Soubirous e a amiga Jeanne Abadie ambas de 12 anos. O evento ocorreu no ano previsto por Nossa Senhora em uma aparição na cidade de La Salette, em 19 de setembro de 1846, para Maximin Giraud de 11 anos e Mélanie Calvat de 15 anos.

Segundo os relatos, durante o dia de trabalho os pastores presenciaram dois relâmpagos, seguidos do surgimento de uma mulher vestida de branco. No diálogo travado entre as crianças e Nossa Senhora, falou-se que o evento se repetiria na mesma data por seis meses, que iriam para o céu, e que no momento não se poderia informar quando a guerra acabaria.²⁷

A angústia sobre os desdobramentos do primeiro conflito mundial constituía uma das principais preocupações dos portugueses durante a década de 1910. As incertezas, as crises, os rumos a serem seguidos e a esperança pelo fim do evento bélico estavam na ordem do dia dos portugueses, o que se refletia no primeiro diálogo entre os três pastores e Nossa Senhora de Fátima.²⁸

A distância do concelho de Vila Nova de Ourém dos principais centros urbanos dificultou a divulgação imediata do evento. As notícias ficaram restritas à região central de Portugal, sendo «popularizada» apenas a partir da segunda aparição em 13 de junho de 1917, mas ainda com pequenos relatos sobre o ocorrido.

O jornal *O Século* foi o primeiro em âmbito nacional a noticiar os eventos das aparições marianas. A matéria publicada em 23 de julho de 1917 se limitou a apresentar a notícia, sem uma análise ou crítica referente ao acontecido. O periódico *Liberdade* foi o pioneiro entre os católicos, com a publicação de uma reportagem descritiva em 17 de agosto de 1917.²⁹

As notícias da aparição de Nossa Senhora despertaram a curiosidade dos populares e a atenção dos membros do governo, já que a lei de separação entre o Estado e a Igreja proibia tais manifestações no seu artigo 55.³⁰ A cada dia marcado para os «encontros» aumentava o número de seguidores que, crentes ou incrédulos, queriam conferir a veracidade dos factos. A desconfiança sobre as afirmações de Lúcia eram também recorrentes na sua família, incluindo a sua mãe, que a pressionava para confessar as possíveis fantasias criadas com os primos.³¹

Nas últimas aparições era difícil evitar as aglomerações na região. Os principais veículos da imprensa já refletiam sobre os acontecimentos na

²⁷ Torgal (2011, 41).

²⁸ Fraga (2010).

²⁹ Reis (2001, 253).

³⁰ Diz o artigo 55.º: «Os actos de culto de qualquer religião fora dos lugares a isso destinados, incluindo os funerais ou honras fúnebres com cerimónias cultuais, importam a pena de desobediência, aplicável aos seus promotores e dirigentes, quando não se tiver obtido, ou for negado, o consentimento por escrito da respectiva autoridade administrativa» (*Diário do Governo*, 1911, 430-446).

³¹ Kondor (2011, 82-83).

parte central de Portugal. Mesmo assim, os jornais republicanos se esforçavam para silenciar os atos dos católicos, com acusações aos membros da Companhia de Jesus de usar as crianças e a população de uma região pobre, com alto número de analfabetos e «fanáticos», com o objetivo de divulgar as suas crenças.³²

A última aparição de Nossa Senhora de Fátima, em 13 de outubro de 1917, foi o momento de maior destaque para o culto mariano em Portugal. Devido à divulgação na imprensa, ao compartilhamento de notícias de uma possível salvadora para o país, à busca por respostas em temas relacionados à fé – seja dos crentes ou dos incrédulos – e à necessidade de reafirmação de um catolicismo que se sentia ameaçado, os dias marcados para a «recepção» de Nossa Senhora tomaram proporções jamais vistas no país.

Se a quinta aparição foi marcada pelo silêncio e pelo desencanto de alguns católicos, no encontro seguinte foram «reveladas» mensagens com conotações políticas e esperança para o final da guerra. Em interrogatório e nas memórias da irmã Lúcia de Jesus, destacou-se que o diálogo travado entre as crianças e a representação de Nossa Senhora se baseou em pedidos e profecias que contemplaram aspetos globais.

No dia 13 de outubro Nossa Senhora comunicou inicialmente que todos deveriam rezar o terço e que não se deveria ofender «Deus Nosso Senhor, que já está muito ofendido».³³ A «Senhora de Fátima» também solicitou que se construísse uma capela no local, ação que foi efetivada entre os dias 28 de abril e 15 de junho de 1919. Antes de partir, informou ainda que a guerra acabaria naquele dia e que os portugueses que estavam no *front* retornariam em breve.³⁴

Mesmo que as mensagens reveladas pelos pastores na última aparição tenham sido importantes para os católicos portugueses, o fenómeno que ficou conhecido como o «bailado do sol»³⁵ chamou atenção de jornalistas, religiosos e curiosos que se encontravam na localidade. O assunto foi debatido em diversos periódicos, com diferentes conotações para se explicar o ocorrido, com argumentos que se baseavam em obras divinas ao em acontecimentos naturais.

³² Torgal (2011, 46-47).

³³ Kondor (2011, 97).

³⁴ Torgal (2011, 49). A Primeira Guerra Mundial durou até 11 de novembro de 1918.

³⁵ Parte do público que esteve presente nas aparições do dia 13 de outubro de 1917 afirmou que o sol apresentou movimentos que deslocaram as nuvens, lembrando um bailado no ar. O evento ficou conhecido como «o bailado do sol», devido às reportagens que tenham como título «O sol bailou ao meio-dia».

O jornalista Avelino de Almeida (1873-1932) publicou uma reportagem n.º *O Século* no dia 13 de outubro de 1917 com destaque para a importância de se observar um evento que não era novo para a Igreja Católica. Mesmo que na infância tenha tido contacto com os ensinamentos da Igreja, o repórter fez considerações céticas baseadas nas possibilidades mercadológicas que poderiam se tirar dos acontecimentos na Cova da Iria.³⁶

No entanto, após o dia 13 de outubro as reportagens divulgadas por vários jornalistas, inclusive Avelino de Almeida, apresentaram uma abordagem amena em relação aos fatos ocorridos na Cova da Iria. Os textos publicados pelo republicano fazem uma análise social, antropológica e cultural do evento, despertando sentimentos divergentes entre integrantes do governo e os católicos que trabalhavam para a construção da imagem de Nossa Senhora de Fátima como recristianizadora de Portugal.³⁷

Em texto também publicado no jornal *O Século*, Avelino de Almeida descreveu como se encontrava a região de Vila Nova de Ourém no dia marcado para a última aparição. Em sua exposição destacou que homens, mulheres e crianças caminhavam descalços, rezando o terço em direção à Cova da Iria, com a intenção de dormir o mais próximo possível da azinheira que já era considerada sagrada pelos fiéis. Mesmo com uma intensa devoção, os peregrinos eram vítimas de chacotas proferidas por alguns céticos que os esperavam no caminho.³⁸

Segundo o jornalista, a localidade foi tomada por mais de quarenta mil³⁹ peregrinos e curiosos que queriam conferir a veracidade sobre a aparição de Maria. Note-se que durante as últimas revelações, a região da Cova da Iria já tinha se tornado um espaço de devoção e peregrinação, mesmo sem a Igreja Católica apresentar uma intervenção efetiva no evento.

Avelino de Almeida conclui seu texto relatando o caso do «bailado do sol», que ficou marcado para os católicos como a principal demonstração de veracidade das revelações de Fátima às três crianças. Segundo o jornalista, que já tinha questionado a exploração em torno dos eventos na Cova da Iria, no horário estabelecido para a aparição de Nossa Senhora:

[...] assiste-se então a um espetáculo único e inacreditável para quem não foi testemunha d'ele. Do cimo da estrada, onde se aglomeram os carros e se

³⁶ Azevedo (2007, 22-24).

³⁷ Torgal (2011, 52).

³⁸ Almeida (1917, 01).

³⁹ O número de peregrinos apresentado por Avelino de Almeida é questionado por republicanos e críticos ao evento, havendo a divergência em diversos periódicos do período. Alguns meios de comunicação, principalmente os de tendência católica, chegaram a afirmar que a região recebeu cerca de setenta mil pessoas.

conservam muitas centenas de pessoas [...], vê-se toda a imensa multidão voltar-se para o sol, que se mostra liberto de nuvens, no zenit. O astro lembra uma placa de prata fosca e é possível atar-lhe o disco sem o mínimo esforço. Não queima, não cega. Dir-se-hia estar-se realizando um eclipse. Mas eis que um alarido colossal se levanta, e aos espectadores que se encontram mais perto se ouve gritar. – Milagre, milagre! Maravilha, uma maravilha! Aos olhos deslumbrados d’aquela povo, cuja atitude nos transporta aos tempos bíblicos e que, pálido de assombro, com a cabeça descoberta, encara o azulão sol tremeu, o sol teve nunca vistos movimentos bruscos fóra de todas as leis cósmicas – o sol «bailou» segundo a típica expressão dos camponeses...⁴⁰

A reportagem de Avelino de Almeida agradou a sectores da Igreja Católica, que ainda se mantinham tímidos sobre os eventos em torno das aparições de Nossa Senhora de Fátima, já que necessitava de uma análise aprofundada e «comprovações» sobre as revelações feitas às três crianças. A manifestação pública de Fátima no momento de sua aparição para os pastores era um pré-requisito para o reconhecimento do evento pela Cúria romana. Sendo assim, os relatos sobre o «bailado do sol» contribuíram com a construção da imagem de Fátima como salvadora e principal responsável pela recatolicização em Portugal.

Os eventos ocorridos na Cova da Iria em 13 de outubro de 1917 contribuíram para a formação do carácter milagroso em torno de Fátima, tendo como base os testemunhos sobre o «milagre do sol». O evento foi o momento em que a massa de fiéis pôde «participar» das aparições, que a partir daquela data se tornava pública.⁴¹

As tentativas de desconstrução dos relatos referentes ao «bailado do sol» partiram de diversas frentes, desde alguns membros da Igreja Católica, que ainda tinham receios sobre a temática, até pensadores republicanos que combatiam o discurso de milagre. As explicações eram das mais diversas, no entanto, os argumentos sobre o fenómeno meteorológico de encontro de duas massas de ar foi a mais utilizada pelos céticos do evento.⁴²

Em 29 de outubro de 1917 o assunto sobre o «bailado do sol» retornou nas páginas da revista *Ilustração Portuguesa*. Na ocasião Avelino de Almeida abordou algumas questões que foram trabalhadas a partir do seu

⁴⁰ Almeida (1917, 1-2).

⁴¹ Reis (2001, 256). Algumas obras publicadas após 1917 relatam novas ocorrências do «bailado do sol» na região. A obra *As Grandes Maravilhas de Fátima* apresentou algumas imagens que representam o fenómeno no dia 13 de maio de 1921. Montelo (1927).

⁴² Azevedo (2007, 355-358).

texto publicado n' *O Século*. O jornalista reafirmou suas impressões anteriores, destacando que se era «Milagre, como gritava o povo; fenómeno natural, como dizem sábios? Não curo agora de sabel-o, mas apenas de te afirmar o que *vi...* O resto é com a Ciencia e com a Igreja...».⁴³

Mesmo com os eventos que marcaram as aparições marianas em Portugal no início do século XX, a Igreja Católica se demonstrava prudente sobre o reconhecimento das revelações às três crianças na Cova da Iria. O clero se manteve cauteloso devido à cultura anticlerical formada em Portugal desde 1910 e à fiscalização de sectores republicanos e livres-pensadores para denunciarem as manobras para a restauração dos cultos católicos em desacordo com a lei de separação entre o Estado e a Igreja.⁴⁴

Mesmo com a prudência de alguns sectores católicos, parte do clero não deixou de construir a imagem de Nossa Senhora de Fátima como a salvadora dos problemas morais de Portugal. O cônego Manuel Nunes Formigão (1883-1958) foi o principal responsável pela estruturação da devoção mariana em Portugal após 1917.

Sacerdote, escritor e fundador apostólico, Manuel Nunes Formigão completou sua formação teológica no Seminário Maior de Santarém, onde recebeu as ordens menores em 20 de novembro de 1901. Durante o período de instrução entrou em contacto com a história de Nossa Senhora de Lourdes, tornando-se um devoto militante.⁴⁵

Mesmo com toda a dedicação a Lourdes, Manuel Nunes Formigão enxergava as notícias sobre as aparições de Nossa Senhora de Fátima com reservas. Inicialmente incrédulo, visitou a Cova de Iria em 13 de setembro e outubro de 1917 para acompanhar as anunciadas revelações da «Senhora do Rosário».

Durante a última visita ao concelho de Vila Nova de Ourém, o cônego interrogou as crianças com objetivos de confirmar a veracidade dos factos. Ao término das entrevistas com Lúcia, Jacinta e Francisco, o religioso abandonou as incertezas e se tornou a principal fonte sobre os relatos das aparições marianas em Portugal. O trabalho realizado pelo sacerdote serviu como base para a construção do processo canónico que reconheceu o carácter milagroso dos eventos na Cova da Iria.⁴⁶

As referências que aproximavam Nossa Senhora de Fátima a Lourdes contribuíram com a legitimação do culto mariano em Portugal. No dis-

⁴³ Almeida (1917, 356).

⁴⁴ Barreto (2002, 34-35).

⁴⁵ Azevedo (2007, 232-237).

⁴⁶ Azevedo (2007, 234).

curso do cardeal-patriarca Manuel Gonçalves Cerejeira durante o Congresso Mariano Internacional em Lourdes, em 16 de Setembro de 1958, destacou-se a importância dos dois eventos para a Igreja Católica. Para o religioso, «Lourdes e Fátima interessam à vida religiosa do nosso tempo e iluminam o drama contemporâneo do mundo. Este período da vida da Igreja fica profundamente assinalado pela sua irradiação e a sua influência».⁴⁷

Seja por acompanhar as propostas da reorganização da Igreja em Portugal promovida pelo papa Bento XV, ou influenciado pelos acontecimentos a partir de maio de 1917,⁴⁸ em 17 de janeiro de 1918 a diocese de Leiria foi restaurada após meio século de supressão. Apenas em 1920 a circunscrição religiosa foi promovida a titular, já que ficou subordinada ao patriarcado de Lisboa até à nomeação do bispo D. José Alves Correia da Silva (1872- 1957).⁴⁹

Na bula pontifícia *Quo Vehementius*, o papa Bento XV não fez referências aos eventos de Fátima como incentivos determinantes para a sua decisão de restaurar a diocese de Leiria. No entanto, não devemos desconsiderar a importância das aparições marianas para a decisão de reativação da circunscrição religiosa, principalmente durante o processo de reconhecimento das revelações e para que o clero local tivesse maior liberdade na organização dos projetos relacionados ao movimento de recristianização.⁵⁰

A partir de agosto de 1920, com a acessão de D. José Alves Correia da Silva como bispo de Leiria (1920-1957), mesmo que de maneira ainda informal, a Igreja Católica desenvolveu ações que contribuíram para o reconhecimento das revelações aos três pastores e legitimava o culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal.

Entre os projetos se destacaram a compra dos terrenos em torno da Cova da Iria, o acompanhamento da caminhada espiritual de Lúcia de Jesus, a concessão de indulgências e de privilégios litúrgicos ao local das aparições, a autorização de celebração de missas, o estabelecimento de um capelão para a região e a construção da «Basílica» iniciada em 13 de maio de 1928. O bispo também apoiou as publicações sobre a temática,

⁴⁷ Cerejeira (1958, 6).

⁴⁸ Desde o final do século XIX os eclesiásticos portugueses tentavam restaurar a diocese de Leiria. Foram três projetos: o primeiro liderado por Vitorino da Silva Araújo (1885-1891), o segundo pelo padre Júlio Pereira Roque (1903-1904) e o último pelo padre José Ferreira de Lacerda (1913-1918), o qual obteve êxito junto da Cúria.

⁴⁹ Barreto (2002, 21).

⁵⁰ Torgal (2011, 142-148).

com aprovação das peregrinações e dos atos dos fiéis que reconheciam a autenticidade das aparições.⁵¹

O reconhecimento oficial da Igreja Católica foi apresentado com a *Carta Pastoral sobre o Culto de Nossa Senhora de Fátima*, publicada em 13 de outubro de 1930. No documento o bispo de Leiria fez uma análise do processo canónico em torno das aparições de Nossa Senhora de Fátima, com ênfase nos acontecimentos históricos, nos motivos da cautela da Igreja Católica e no trabalho do clero para se chegar a uma posição oficial sobre o evento.⁵²

D. José Alves Correia enfatizou os pontos necessários para que a Cúria romana reconhecesse o carácter milagroso das aparições. O bispo destacou que o momento de provas vivenciado em Portugal, as condições sociais da região e dos três pastores, as perseguições sofridas pelas crianças e o fenómeno do «bailado do sol» foram fundamentais para que a Igreja Católica formasse o processo que abordou as aparições da «Senhora do Rosário» como obra divina.⁵³

O religioso concluiu o documento declarando como «dignas de crédito as visões das crianças na Cova da Iria», compreendendo por bem «permitir oficialmente o culto de Nossa Senhora de Fátima».⁵⁴ A declaração publicada pelo bispo de Leiria comprovava o novo momento da Igreja Católica em Portugal, com a estruturação de projetos para a recatolicização do país e uma afinidade diferente com os membros do Estado.

É a partir desde instante que o culto a Fátima passou a assumir um discurso basicamente politizado, legitimado por intelectuais como o patriarca de Lisboa D. Manuel Gonçalves Cerejeira, ou instituições como a Ação Católica e o Centro Académico de Democracia Cristã (CADC). A legitimação do culto a Fátima não contribuiu apenas para o fortalecimento da «renascença católica», mas também para a superação da Primeira República Portuguesa (1910-1926), marcada pelo atrito entre o Estado e a Igreja, além do fortalecimento do Estado Novo salazarista.⁵⁵

Para a legitimação do novo momento político em Portugal, António de Oliveira Salazar era apresentado como o responsável pela salvação moral de Portugal. Ex-seminarista, fez parte da direção do Centro Académico de Democracia Cristã, e em conjunto com o então padre Manuel

⁵¹ *Documentação Crítica de Fátima II* (1999, 25).

⁵² *Documentação Crítica de Fátima II* (1999, 25-26).

⁵³ Silva (1930, 3, 9-12).

⁵⁴ Silva (1930, 15).

⁵⁵ Torgal (2011, 136); Pinto *et al.* (2010).

Gonçalves Cerejeira integrou o grupo dos estudantes da Universidade de Coimbra que se dedicava ao processo de recristianização.

Em alguns discursos Oliveira Salazar criticou o fim dos privilégios dos eclesiásticos, utilizando o Brasil como exemplo de boas relações entre o Estado e a Igreja. Para o líder político, o processo de descristianização da sociedade também passava por uma desnacionalização, por isso a recatolização não poderia se resumir ao espaço privado, mas deveria se inserir nas leis e nos costumes do país.⁵⁶

Desde quando tomou posse no governo como ministro das Finanças em 27 de abril de 1928, aumentava as expectativas dos católicos por um posicionamento político que contemplasse os anseios dos integrantes da Igreja. Suas negociações com o clero tomaram força quando assumiu o cargo de primeiro-ministro em 5 de junho de 1932, culminando com a assinatura da concordata entre o Estado português e o Vaticano na década de 1940.

A carta da visionária Alexandrina Balasar⁵⁷ é ilustrativa na abordagem feita à imagem de Oliveira Salazar no momento de recatolização de Portugal. Em sua correspondência a visionária apresentou uma mensagem que afirmava ter sido transmitida por Jesus Cristo. No documento, destacou-se que:

Foi no dia 2 do corrente mês que Nosso Senhor me disse entre outras coisas estas: Vai depressa como um mendigo pedir a esmola para Jesus. Vai pôr termo depressa, muito depressa á desmoralização das praias. Vais escrever a Salazar. É ele, só êle mais que todos os sacerdotes põe termo a tanto pecado. Vai pedir-lhe com instância que faça mais isto pela causa de Deus e por Portugal. Prometo-lhe auxílio e conforto em todos os perigos e necessidades. Prometo-lhe o céu. Também êle com a autoridade dele pode pôr termo ao pecado da carne proibindo e castigando.⁵⁸

Os fiéis e os membros da Igreja Católica enxergavam na parceria entre Oliveira Salazar e o cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira a possibilidade

⁵⁶ Alexandre (2006, 25-26, 35).

⁵⁷ Alexandrina Maria da Costa (1904-1955) nasceu na freguesia de Balasar, região norte de Portugal. A vida de Alexandrina foi repleta de relatos sobre o seu sofrimento físico e moral, visões, possessões demoníacas, mortificações, êxtases e fenómenos sobrenaturais. Marques (2012, 90-92).

⁵⁸ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa (AHPL), Lisboa, fundo Manuel Gonçalves Cerejeira, PT/AHPL/PAT 14-SP/I-07/01/001/01, Carta de Alexandrina de Balasar ao presidente do Conselho de Ministros António Oliveira Salazar, carta de 5 de setembro de 1940.

de retorno dos diálogos entre as duas instituições e o fim das leis laicistas do início da República. A carta da vidente Alexandrina Balasar representou os anseios dos católicos que esperavam um líder «ungido por Deus».⁵⁹

A construção discursiva em torno de um salvador para Portugal estava relacionada com as propostas da «Fátima II». Após a década de 1930, principalmente a partir da revelação do segundo segredo, as mensagens da irmã Lúcia adotaram uma conotação política que polarizava o nacionalismo, o catolicismo e a moral contra as doutrinas da esquerda.

A conversão da Rússia passou a ser o ponto primordial nos debates sobre a Fátima II. Em carta da irmã Lúcia de Jesus ao papa Pio XII (1939-1958), revelou-se mais uma mensagem da «Senhora do Rosário» sobre as expectativas da Segunda Guerra Mundial e o avanço do comunismo. Segundo a vidente:

Em 1917 na parte que temos designado o segredo a Santíssima Virgem revelou o fim da guerra que então afligia a Europa e anunciou outra futura dizendo que para a impedir viria pedir a consagração da Rússia a seu Imaculado Coração e a comunhão reparadora nos primeiro sábados. Prometeu se atendessem a seus pedidos a conversão d'essa nação e a paz. De contrario, anunciou a propagação de seus erros pelo mundo; guerras, perseguições e sufrimentos reservados a Vossa Santidade, e a anequilamento de varias nações. [...] Às pessoas que praticarem esta devoção, promete a nossa bôa Mãe do Céu, assistir na hora da morte com todas as graças necessárias para se salvarem. [...] Em 1929 Nossa Senhora por meio d'outra aparição, pediu a consagração da Rússia a seu Imaculado Coração, prometendo por êste meio impedir a propagação de seus erros [...] Santissimo Padre se é que na união da minha alma com Deus não sou enganada, Nosso Senhor promete em atenção à consagração que os Excelentissimos Prelados Portuguezes fizeram da nação ao Imaculado Coração de Maria uma protecção especial à nossa Patria durante esta guerra e que esta protecção será a prova das graças que conserdia às outras nações se como ele lhe tivessem sido consagradas.⁶⁰

A consagração do Imaculado Coração de Maria ao mundo era um tema que retornava à tona entre os religiosos. Alguns problemas sociais ou eventos que marcaram a história, a exemplo da Segunda Guerra, eram justificados pela falta da expansão das mensagens religiosas para o restante do mundo. Em 13 de maio de 1931, após a primeira grande pere-

⁵⁹ Barreto (2002, 41).

⁶⁰ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa (AHPL), fundo Manuel Gonçalves Cejeira, PT/AHPL/PAT 14-SP/N-01/04/005, Carta da Irmã Maria Lucia de Jesus Santos ao papa Pio XII, carta de Tuy (Espanha) em 2 de dezembro de 1940.

grinação nacional em Portugal, os bispos fizeram a consagração do país ao Imaculado Coração de Maria, facto que para a irmã Lúcia os livrou da guerra.

A solicitação de consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria foi atendida por Pio XII em 31 de outubro de 1942. Em mensagem destinada aos fiéis portugueses, o líder da Igreja acolheu o pedido de Nossa Senhora de Fátima, mas sem fazer referências diretas à Rússia.⁶¹ Com a renovação do seu ato em 3 de junho de 1946, o papa fez a coroação de Nossa Senhora de Fátima como «Rainha da Paz e do mundo», ação que se repetiu em outros momentos do seu pontificado.⁶²

As obras organizadas por Pio XII contribuíram para a internacionalização do culto em um período em que os católicos russos sofriam perseguições desencadeadas por Estaline e posteriormente durante a Guerra Fria.⁶³ No entanto, para a irmã Lúcia de Jesus suas ações eram insuficientes no combate ao avanço do comunismo. O líder da Igreja Católica não condenou o sistema político soviético de forma clara em seu discurso, assim como não reuniu os bispos em torno desta ação.⁶⁴

Foi neste contexto político que o culto a Nossa Senhora de Fátima ganhou força no Brasil. Resultado do trabalho de imigrantes e integrantes das diversas ordens religiosas que saíram de Portugal, as mensagens da «Senhora do Rosário» chegaram ao país além-mar com abordagens importantes para a recatolicização e para as trocas culturais entre os intelectuais católicos.

Com um projeto de Restauração Católica já em desenvolvimento desde meados da década de 1910, o culto a Fátima veio somar com os trabalhos liderados por D. Sebastião Leme e o conjunto de intelectuais que colaboravam com os movimentos da Igreja.⁶⁵ No Brasil, as mensagens atribuídas à «Senhora do Rosário» se concentraram no combate ao

⁶¹ Pio XII (2000).

⁶² Azevedo (2007, 147).

⁶³ Azevedo (2007, 500).

⁶⁴ Mesmo com as consagrações aqui expostas, o papa Pio XII só fez referências diretas à Rússia na carta apostólica *Sacro vergente anno*, mas sem reunir os bispos em comunhão como era solicitado na carta da Irmã Lúcia. Muito influenciado pelo ataque que sofreu na Praça de São Pedro em 13 de maio de 1981, o papa João Paulo II foi o líder da Igreja que fez a consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria em 13 de maio de 1982, renovando a mensagem em 16 de outubro de 1983, com a reunião dos bispos como solicitado pela vidente a partir das mensagens de Fátima. Em 8 de Dezembro de 1983, João Paulo II enviou uma carta a todos os bispos solicitando que renovassem o ato em 25 de março de 1984, o que fez na Praça de São Pedro diante da imagem de Fátima. *L'Osservatore Romano* (1984, 1-4).

⁶⁵ Moura (2012).

Figura 17.1 – Imagem de Nossa Senhora de Fátima localizada na Capela do Engenho Uruaé, na cidade de Goiana, PE. Abaixo da imagem consta: «Nossa Senhora de Fátima Livrai o Brasil do Comunismo»



Fonte: Acervo particular.

comunismo, elaborando uma representação da imagem como a possível salvadora dos males que a esquerda política poderia provocar ao país.

A devoção a Fátima cresceu a partir do discurso da ordem social, do fortalecimento da fé e das tradições que estavam em acordo com os ensinamentos católicos. Suas atribuições foram adaptadas às necessidades dos fiéis e aos projetos eclesiais que estavam em desenvolvimento no país, como o processo de politização do clero.

Durante os anos de 1930, a devoção a Fátima colaborou para a instituição de uma religião civil no Brasil. Neste período a Igreja Católica prestava o serviço de domesticação das consciências ao Estado, com o apoio político dos intelectuais católicos.⁶⁶ Para Maria das Graças Ataíde, os membros do governo de Getúlio Vargas (1930-1945) acreditavam que a ordem social só seria implementada a partir do controle político e das massas, instituindo um modelo de sociedade com base em Deus (catolicismo), na Pátria (nacionalismo) e na Família (moral). A desordem estava representada nas religiões não católicas, no ensino laico, no pensamento de esquerda e em todas as propostas que questionavam os ensinamentos da Cúria romana.⁶⁷

As representações de Nossa Senhora de Fátima como anticomunista contribuíram para o projeto de moralização da sociedade. Na imagem, notamos a mensagem que a Igreja passava aos fiéis e ao Estado, como colaboradora no combate à desordem.

A implementação do culto a Nossa Senhora de Fátima no Brasil foi uma importante parcela para as trocas culturais entre os intelectuais católicos portugueses e brasileiros. As abordagens políticas na construção de sua devoção, principalmente no momento de politização do clero, foram fundamentais para os projetos de Restauração Católica.

O discurso anticomunista inserido na ortodoxia católica ligada a Fátima foi fundamental para a construção de um novo culto em Portugal, que contribuiu para a formação de um catolicismo militante. No Brasil, o projeto fortaleceu os trabalhos já desenvolvidos por D. Leme e seus colaboradores, mesmo que resguardando as particularidades de cada localidade.

Referências bibliográficas

Fontes

Almeida, A. de. 1917. «Coisa espantosa. ‘Como o sol bailou ao meio dia em Fátima’». *O Seculo*, 15 de outubro de 1917, 1.

Almeida, A. de. «O milagre de Fátima». *Ilustração Portuguesa*, Lisboa, 356, 29 de outubro de 1917.

Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa (AHPL), fundo Manuel Gonçalves Cerejeira, PT/AHPL/PAT 14-SP/N-01/04/005.

⁶⁶ Lenharo (1986, 190).

⁶⁷ Almeida (2001, 41-43).

- Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa (AHPL), fundo Manuel Gonçalves Cerejeira, PT/AHPL/PAT 14-SP/I-07/01/001/01.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT), fundo do Arquivo do Hospital de São José.
- Bertone, Tarcisio. 2000. *A Mensagem de Fátima*. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_messagem-fatima_po.html (consultado em 2-4-2014).
- Cerejeira, D. Manuel Gonçalves. 1958. *Lurdes e Fátima*. Lisboa: Oficinas Gráficas de Ramos, Afonso & Moita, Lda.
- «Decreto de 20 de Abril de 1911». *Diário do Governo* 92, 21 de abril de 1911; CLP, 430-446.
- «Dia Jubilar para as Famílias». *L'Osservatore Romano*. Cidade do Vaticano, 1-4, XV (14), 1 de abril de 1984.
- Documentação Crítica de Fátima II* – Processo Canónico Diocesano (1922-1930). Fátima: Santuário de Fátima, 1999.
- Montelo, Visconde. 1927. *As Grandes Maravilhas de Fátima: Subsídios para a História das Aparições e dos Milagres de Nossa Senhora de Fátima*. Lisboa: União Gráfica.
- Pio XII. 2000. *Oração para a Consagração da Igreja e da Raça Humana para o Coração Imaculado de Maria*. Disponível em www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1942/documents/hf_pxii_spe_19421031_immaculata_it.html (consultado em 30-4-2014).
- Ratzinger, Joseph. 2000. *Comentário Teológico*. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_messagem-fatima_po.html (consultado em 2-4-2014).
- Silva, D. José Alves Correia da. 1930. *Carta Pastoral sobre o Culto de Nossa Senhora de Fátima*. Lisboa: União Gráfica.

Bibliografia

- Alexandre, Valentim. 2006. *O Roubo das Almas: Salazar, a Igreja e os Totalitarismos (1930-1939)*. Lisboa: Publ. Dom Quixote.
- Almeida, Maria das G. A. A. de. 2001. *A Construção da Verdade Autoritária*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- Arrupe, Pedro. 1978. *Os Jesuítas: Para onde Caminham?* São Paulo: Edições Loyola.
- Azevedo, Carlos M., e Luciano Cristino. 2007. *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Príncipia.
- Azzi, Riolando. 1994. *A Neocristandade: Um Projeto Restaurador*. São Paulo: Paulus.
- Bandeira, Marina. 2000. *A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964): Anotações para uma História da Igreja no Brasil (Ensaio de Interpretação)*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Barreto, José. 2002. *Religião e Sociedade: Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Barreto, José. 2003. «A Brotéria e Fátima». In *Fé, Ciência, Cultura: Brotéria – 100 anos*, orgs. Hermínio Rico e José Eduardo Franco. Lisboa: Gradiva.
- Catroga, Fernando. 2006. *Entre Deuses e Césarés: Secularização, Laicidade e Religião Cívil. Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Almedina.
- Christian J. R., e A. William. 1996. *Visionaries: The Spanish Republic the Reign of Christ*. Los Angeles: University of California Press.
- Fraga, Luís. A. de. 2010. *Do Intervencionismo ao Sidonismo: Os Dois Segmentos da Política de Guerra na 1.ª República: 1916-1918*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Gasbarro, Nicola. 2006. «Missões: a civilização cristã em ação». In *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*, org. Paula Montero. São Paulo: Globo.
- Gasbarro, Nicola. 2013. «Religione e/o religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa». In *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões Teórico-Metodológicas dos Estudos de Religiões e Religiosidades*, org. Eduardo M. de A. Maranhão Filho. São Paulo: Fonte Editorial.
- Gasbarro, Nicola. 2014. «A modernidade ocidental e a generalização de 'religião' e 'civilização': o agir comunicativo das missões». In *Missão e Pregação: A Comunicação Religiosa entre a História da Igreja e História das Religiões*, orgs. Eliane M. da Silva e Neri Barros. São Paulo: FAP-UNIFESP.
- Gobbi, Márcia V. Z., org. 2002. *Intelectuais Portugueses e a Cultura Brasileira: Depoimentos e Estudos*. São Paulo: UNESP/Bauru, EDUSC.
- Kondor, Luís. 2011. *Memórias da Irmã Lúcia*. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos.
- Lenharo, Alcir. 1986. *A Sacralização da Política*. Campinas: Papirus.
- Marques, Tiago P. 2012. «De corpo e alma na margem: catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal», *Topoi*, 13 (25): 147-167.
- Mattoso, José, e Rui Ramos, orgs. 2001. *História de Portugal: A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. 6. Lisboa: Estampa.
- Moura, Carlos A. S. de. 2012. *Fé, Saber e Poder: Os Intelectuais entre a Restauração Católica e a Política no Recife (1930-1937)*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife.
- Pinto, António C. 1994. *Os Camisas Azuis. Ideologia, Elites e Movimentos em Portugal (1914-1945)*. Lisboa: Estampa.
- Pinto, António C. 2000. «A queda da Primeira República». In *A Primeira República Portuguesa entre o Liberalismo e o Autoritarismo*, orgs. Nuno S. Teixeira, e António C. Pinto. Lisboa: Edições Colibri.
- Pinto, António C., e Paulo J. Fernandes, orgs. 2010. *A 1.ª República Portuguesa*. Lisboa: CTT.
- Reis, Bruno C. 2001. «Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930)», *Análise Social*, XXXVI (158-159): 249-299.
- Robinson, Richard A. H. 2000. «Os católicos e a Primeira República». In *A Primeira República Portuguesa entre o Liberalismo e o Autoritarismo*, orgs. Nuno S. Teixeira e António C. Pinto. Lisboa: Edições Colibri.
- Rosas, Fernando, e Maria. F. Rollo, orgs. 2009. *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China.
- Silva, Armando B. M. da. 1996-1997. «Os católicos e a 'República Nova' (1917-1918): da 'questão religiosa' à mitologia nacional», *Lusitania Sacra*, 8-9: 385-499.
- Sousa, Bernardo V., Nuno G. Monteiro, e Rui Ramos, orgs. 2012. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Torgal, Luís. F. 2011. *O Sol Bailou ao Meio-dia: A Criação de Fátima*. Lisboa: Tinta-da-China.

Capítulo 18

Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII *

A desigualdade era estruturante do espaço social do Antigo Regime e estava patente aos olhos de todos. Enquanto hoje a desigualdade é tendencialmente escamoteada no mundo ocidental, no período considerado devia ser e era conscientemente ostentada em múltiplos códigos na esfera pública (desde o vestuário, à arquitetura das casas, passando por muitos outros pontos). Era lida como um dado normal e era jurídica e teologicamente validada nestas sociedades. O Direito Penal constituía uma das áreas que melhor exprimiam este ordenamento de forma imediata.

À desigualdade somava-se a exclusão social. Se esta última constitui um tópico marcante em quase todas as sociedades, também o era no período moderno, tanto na Europa como nos espaços do Império marítimo. Havia, inclusive, fórmulas institucionalizadas de a promover e grupos particularmente visados por essas diretivas. Note-se que não era temporária, como acontecia com a excomunhão, mas sim perene. O fundamento que gerava esse comportamento era visto, nalgumas situações, como estando inscrito no sangue, e o mesmo será dizer na genealogia destes elementos. Transmitia-se aos descendentes.

* Investigação desenvolvida no âmbito dos projetos PTDC/HIS-HIS/118227/2010 – FCT, Portugal (COMPETE/QREN/FEDER - FCOMP-01-0124-FEDER-010520); UID/HIS/0057/2013.

Abreviaturas usadas: AGS – Archivo General de Simancas; AHN – Archivo Histórico Nacional [Madrid]; ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo; BNP – Biblioteca Nacional de Portugal.

Os grupos de cristãos-novos e mouriscos recaíam diretamente numa lógica de exclusão, como a que se acaba de mencionar. A própria terminologia o indicava. De uma estrutura social e política medievá, em que o ordenamento jurídico consagrava a existência de comunidades religiosas minoritárias, judeus e muçulmanos, vivendo em bairros separados, os finais do século XV e inícios do XVI consignaram uma sociedade homogénea do ponto de vista religioso. Garcia de Resende, que viveu estas mudanças, assinalou expressivamente a transformação: «Hos judeus vij caa tornados / todos n o tempo christãos, / hos mouros entã lançados / fora do reyno passados, / & ho reyno sem pagãos» (Resende 1917, 51, estr. 141). Os éditos de expulsão/conversão de carácter coercivo multiplicaram-se nos reinos ibéricos: 1492, judeus de Castela; 1496-1497, judeus e muçulmanos de Portugal; 1498, judeus de Navarra; entre 1501 e 1502, conversão forçada dos muçulmanos de Castela; em 1515-1516, o mesmo relativamente aos muçulmanos de Navarra e em 1525-1526, aos de Aragão.

Para os que permaneceram, os conversos, surge uma outra categorização, a de cristãos-novos e mouriscos. Os primeiros eram conotados com os descendentes de judeus; os segundos com os de muçulmanos, embora por vezes o epíteto de «cristão-novo» abarcasse uns e outros. Categorização que, de resto, pautaria a expulsão, desta feita física, dos mouriscos peninsulares entre 1609 e 1614, pese a sua conversão anterior em cerca de um século.

As Inquisições ibéricas aprofundaram a fratura entre estes grupos e a maioria cristã-velha. Não seria, contudo, a única instituição a promover essa marca. Sem relação direta e imediata com ela, os estatutos de limpeza de sangue foram muito eficazes no cimentar desta clivagem, tanto em Portugal como no resto da Península.

Por estatutos de limpeza de sangue entende-se a exclusão de alguém de cargos, casamentos e outros contextos de disputa por vantagens sociais em função da genealogia (ascendência) religiosa.

Neste texto pretende-se revistar o aparecimento destes estatutos e a sua progressiva generalização, inclusive aos espaços extraeuropeus; delimitar os seus âmbitos de aplicação em Portugal e no Império; analisar o significado global destas formas de classificação/exclusão, uma problemática que tem merecido alargada atenção por parte da historiografia que versa sobre o mundo ibérico, seja ela produzida na Europa ou no continente americano.

1. Em boa verdade, com o batismo forçado dos judeus e com a saída dos muçulmanos, em 1496-1497, não se conseguira uma plena unifor-

midade ideológica do Reino. Nem tal fora a intenção direta e imediata de D. Manuel. A partida dos mouros de Portugal e as implicações do monarca na compulsiva conversão dos que existiam em Castela são duas atitudes que têm de ser lidas de outra forma. Foram um gesto de propaganda de uma monarquia que se queria afirmar, no palco político internacional, pelo combate contra os mouros e que na época tinha interesse em prosseguir a expansão para o Norte de África, rivalizando com os Reis Católicos, seus vizinhos (sobre o assunto, ver por todos: François Soyer 2007, 274-281; François Soyer 2014). Em Portugal, os judeus que se converteram ao Cristianismo não foram expressamente instruídos no novo credo religioso. Esperava-se apenas que a proibição de os cristãos-novos casarem entre si surtisse efeitos formativos, isto é, que o cônjuge neófito aprendesse com o que era cristão-velho. Havia a mesma expectativa relativamente à inserção na vizinhança cristã-velha, uma vez que depois de 1497 deixaram de existir bairros separados, como tinham sido as judiarias e as mourarias. Praticamente até ao começo da Inquisição, na década de 1530, os recém-convertidos beneficiaram das promessas régias de não se inquirir do seu comportamento religioso. A introdução do Tribunal do Santo Ofício veio reforçar a unidade na crença, bem como o disciplinamento social. Tudo isto tornou-se mais evidente após a publicação dos decretos tridentinos em Portugal.

Não se pense, todavia, que a memória de quem tinha origem hebraica se perdeu por falta de vigilância ou por outro motivo. Na realidade, o reparo existiu em muitas localidades, mesmo que exercido de forma subtil. Entre os apontamentos quinhentistas de um procurador do Porto, por exemplo, figura o seguinte registo: «O primeiro homem honrrado christão velho / que casou com christã noua foj

- Antonio Leite que casou com huma filha de diogo da paaz
- Antonio Carneiro digo [sic] rebeiro com huma filha de / diogo fernandes rendeiro que foj dalfandega
- Enrique homem com huma filha darrique gomes» (*Memórias Quinhentistas...* 1937, 20).

E se neste caso se recorreu à escrita, não era indispensável fazê-lo para perpetuar a identificação. Muitas comunidades locais e parentelas transmitiram verbal e espontaneamente este tipo de legado aos vindouros.

Os estatutos de limpeza de sangue foram tardiamente introduzidos em Portugal, quando se compara com as unidades políticas do resto da Península. No entanto, encontraram um terreno relativamente propício, que os faria frutificar. Tal como acontecia nos territórios da Monarquia Católica, nunca foram, todavia, uma lei geral. Foram adotados por algu-

**Figura 18.1 – Datas de introdução dos estatutos de limpeza de sangue
nalgumas instituições portuguesas, na fase inicial
de implantação dos mesmos**

Ano	Instituição/entidade	Observações
c. 1544-1547	Colégios maiores de Todos-os-Santos e São Miguel (em Coimbra)	Abrangia gentios
1558	Franciscanos	
1565	Jerónimos	
1565	Colégio Maior de São Paulo (Coimbra)	
1570	Ordens Militares (Avis, Cristo e Santiago)	+ limpeza de ofícios
c.1570	Santo Ofício	
1577	Misericórdia de Lisboa	
1585	Partidos médicos de câmaras, hospitais e misericórdias	
1588-1604	Clero regular	
1593	Jesuítas	
1602	«Carreiras de Letras da Coroa» [Desembargadores, juizes de fora, etc.]	
1611	Senados das Câmaras	
1612	Clero secular	
1622-1625	Cabido da Sé de Braga	
1628	Cabido da Sé de Lisboa	
1635	Cabido da Sé de Lamego	

mas instituições e por outras não (sobre a génese dos estatutos em Portugal, ver Figueirôa-Rêgo 2011; Olival 2004).

Estes preceitos tenderam a começar paulatinamente em agremiações fortemente corporativas e nalguns casos por imitação do que sucedia em Castela. Contribuíam para dar identidade ou crédito à comunidade em causa, embora pudessem provocar grandes tensões internas, pois muitas tinham pessoas de ascendência conversa já integradas.

Em Agosto de 1570, a introdução destas exigências nas Ordens Militares foi um dado marcante. Ocorreu quando dois jesuítas da corrente rigorista, fortemente defensora dos estatutos, influenciavam de modo notório o rei e um deles pontificava na Mesa da Consciência e Ordens, instituição que tutelava as milícias de Avis, Cristo e Santiago (Marcocci 2004). Esta adoção contribuiu para o enraizamento da limpeza de sangue em Portugal, pois as insígnias das Ordens Militares eram socialmente coibidas. Foi através de uma bula papal, mas alcançada a pedido do monarca D. Sebastião, que se impôs a sua observância. O objetivo consistia apenas em valorar o capital distintivo dos hábitos, num tempo em que se pretendia atrair maior número de servidores para o Norte de África,

aliciando-os com estas recompensas. No entanto, a referida introdução neste perfil de instituição, quando se pretendia abri-las a todo aquele que tivesse serviços militares prévios no Norte de África e não fosse mecânico de ascendência, acabou por consolidar os estatutos de pureza. Na altura, esta exigência nem era uma novidade nestas milícias, pois as castelhanas já a tinham desde a primeira metade da centúria.

O contexto geral do começo da década de 1570, marcado pelas dinâmicas da atuação do Santo Ofício, também favoreceu os símbolos que beneficiavam o cavar do fosso entre cristãos-velhos e neófitos. Note-se que foi por esta época que entre outras coisas aquela instituição reafirmou que os filhos e netos de relaxados não pudessem exercer ofícios e cargos públicos, prolongando no tempo o impacto da pena (Marcocci e Paiva 2013, 66); que os penitenciados que não trouxessem os hábitos penitenciais sobre as suas vestiduras fossem presos e perdessem as capas ou mantos com que os cobriam (ANTT, *Conselho Geral*, l.º 160, f. 49).

Para o referido sucesso dos estatutos de pureza contribui, igualmente, o facto de a Inquisição os ter adotado, pouco depois, no recrutamento dos seus membros, fossem inquisidores ou simples oficiais. Foi acima de tudo porque estas duas últimas entidades, Ordens Militares e Santo Ofício, efetuavam habilitações com crescente rigor, especialmente a partir da primeira metade do século XVII, que deram forte crédito social à limpeza de sangue. Mesmo assim, porque nas Ordens em causa o rei como Mestre permitia muitas dispensas, foi sobretudo o Santo Ofício a instituição que melhor capitalizou a marca de severidade, embora não exigisse limpeza de ofícios como as Ordens requeriam desde 1570.

As «provanças» ou habilitações seriam anteriores à imposição dos estatutos de pureza nas três milícias portuguesas; no entanto, foram-se tornando mais consistentes a partir da década de 1620, à medida que estas instituições passaram a usufruir uma rede de comissários, como já tinham as Ordens castelhanas e o Santo Ofício em Portugal. A cultura da habilitação para provar a qualidade de nascimento, resultante da ascendência, frutificou na sociedade portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Diversas instituições seguiam os procedimentos destas duas entidades, consideradas na prática de referência, em especial os da Inquisição, a mais escrupulosa na afirmação de um veredicto sobre limpeza de sangue. As câmaras eclesiásticas foram também essenciais na expansão destes procedimentos a todo o país e ao Império ultramarino. Segundo J. Pedro Paiva (2012, 273), a partir de 1604 só os cristãos-velhos podiam ser nomeados para os benefícios eclesiásticos no Brasil. Seria assim pelo menos nos provimentos feitos possivelmente a partir da metrópole.

A referida cultura da provança gerou a pouco e pouco um vocabulário específico, agentes relativamente especializados e uma jurisprudência associada. Tornou-se notória no espaço social e na cultura política de Seiscentos e Setecentos.

Em meados do século XVIII, a Inquisição ainda era capaz de identificar alguém como tendo um 1/4 e 1/8 de sangue cristão-novo. Os genealogistas dos séculos XVI a XVIII transformaram-se em guardiães obsessivos dessa memória, em particular dos casamentos mistos, entre cristãos-novos e cristãos-velhos. No entanto, e como se comprova através dos apontamentos do procurador portuense citado, não eram os únicos preocupados com o problema. Toda a sociedade daria eco à questão, embora nem toda a gente a valorizasse da mesma forma. Quando se compara com o resto da Península Ibérica, onde também existia censura sobre os discursos que circulavam, é surpreendente a falta de contestação suscitada pelos estatutos em Portugal. Apenas vozes pontuais de um ou outro arbitrista e de um ou outro dos reformistas de Setecentos.

Aparentemente, a Inquisição em si terá suscitado mais contestação do que a pureza de sangue, em Portugal. Aquele tribunal, desde o começo, originara junto da Santa Sé oposição aberta, sobretudo por parte dos cristãos-novos. Eram, com efeito, realidades distintas, embora uma e outra contribuíssem fortemente para uma certa coesão ideológica e para a homogeneidade da crença, que as simples conversões forçadas não tinham ocasionado no limiar do século XVI. Assim se perspectivava Portugal, especialmente quando era olhado de fora. A religião parecia una.

O auge da limpeza de sangue ocorreu entre as décadas de 1670 e 1730. Este período é mesmo conhecido como «puritano», pois foi o de maior seguimento das diretivas de pureza de sangue em Portugal. Nesta época eram poucas as instituições que não as observavam, com maior ou menor rigor. Não as seguir era desde logo ser notado. Este tipo de preceitos acrescentava o capital honorífico e social das instituições; não se aplicavam ou não tinham efeitos apenas sobre os indivíduos e as parentelas. Nesta fase em que os estatutos de limpeza de sangue passaram a ser interpretados de uma forma extrema, não bastava ser puro; era fundamental nunca ter sido infamado do contrário. Qualquer leve rumor fazia perigar a honra, que estava dependente, desde logo, desta forma de creditação. Mais do que nunca, a pureza de sangue era condição básica para se poder chegar a qualquer modalidade de promoção social. Bastava uma vaga hipótese de suspeição para criar embaraços.

O clima de grande apego à pureza foi alcançado por várias razões. Desde o reforço do poder nobiliárquico possibilitado pela chegada ao

trono do infante D. Pedro em 1667, às reações ao sacrilégio de Odivelas de 1671, à suspensão do Santo Ofício entre 1674 e 1681, tudo terá contribuído para criar uma ambiência declaradamente hostil à herança judaica.

A partir da década de 1740 tudo começou a mudar e muitas pessoas notadas conseguiram distinções que as qualificavam, inclusive no sangue.

Em Maio de 1773, o marquês de Pombal acabou por decreto com a distinção de cristão-novo/cristão-velho, mas na prática esta clivagem manteve-se até tarde de forma oficiosa. No início do século XIX, ainda os seus efeitos se faziam sentir.

2. Durante o longo período de vigência dos estatutos, ter origem judaica, por mais longínqua que fosse, representava um pesado estorvo que se manifestava de modo muito explícito no mercado matrimonial. A escolha de cônjuge constituía a este propósito a arena mais sensível, a quase todos os níveis da hierarquia social. Os cuidados estavam bem incorporados nos séculos XVII e XVIII, muito embora fosse um assunto de um modo geral arredado dos textos teológicos que tratavam do matrimónio.

Se no início, logo após a expulsão dos judeus em 1496, se tentou promover os casamentos mistos como mecanismo de controlo social e de integração religiosa dos cristãos-novos, tal postura não vingou. As leis publicadas entre 1497 e 1499 proibindo os casamentos entre cristãos-novos foram meramente conjunturais (Tavares 1989, 76). A ideia inicial seria fazer do cônjuge que sempre fora cristão apostólico romano um professor do neófito, de modo a transformar este último num bom praticante. Esperava-se também que as alianças matrimoniais permitissem mais facilmente banir e controlar o lote de comportamentos quotidianos e cíclicos que as religiões repudiadas acarretavam. Essas práticas envolviam desde a alimentação às formas de amortilhar os defuntos, passando também pelo calendário festivo. Ser adepto de uma determinada religião traduzia-se num modo específico e muito envolvente de estar no mundo; enformava o todo da vida de alguém, incluindo a onomástica.

Como foi referido, estas expectativas «de formação» na nova crença seriam potenciadas pela vigilância pedagógica dos vizinhos, na vivência lado a lado. Na realidade, na prática, consolidou-se predominantemente a situação inversa: a comunidade vicinal passou a ser um instrumento de controlo e de denúncia; os cristãos-novos tenderam a casar entre si e os cristãos-velhos procuraram evitar, de modo muito extensivo, os consórcios mistos.

Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (1665-1709) recomendava, no início do século XVIII, que um bom critério a ter em conta na eleição da esposa passava pela igualdade na limpeza de sangue e na qualidade. Daria paz e sossego (1733, Palestra I, Lição X).

Tais tendências favoreceram o perpetuar da memória de quem era converso. No já citado pecúlio de notas de um procurador portuense passou-se também a escrito o seguinte: «Em setembro. outubro de 1568 [...] fizerão almotaces a hum / francisco vaz leterado e procurador, que sempre foi tido por / christão nouo e seu paj e maj e Irmãos e isto he / publico e o foi sempre. E diziam os antigos que / nunca outro o fora. Eu asi na cidade como / no estudo sempre sej que foi auido por tal, mas / a sello ou não não o sej, mas sempre conversou [com] homens honrrados e comja tousinho lamprea / e sabia pouquou ou nada da lej de mouses e sempre teue mostras de bom christão e seu paj tal moreo» (*Memórias Quinhentistas...* 1937, 39). Havia, assim, uma certa suspeição em torno dos afamados. Eram objeto de registo os lugares que conquistavam; examinava-se o seu comportamento, mesmo que aparentasse coincidir com a da maioria. As sociabilidades e o ingerir determinados alimentos seriam fulcrais nessa análise. Apelidar alguém de «judeu», ainda que por brincadeira, seria um gravoso ultraje, uma verdadeira ofensa (ANTT, *Mesa da Consciência*, l.º 8, fl. 317-318). Numa gazeta manuscrita de 1730, relatava-se que um frade a quem outro assim chamara, o fez desdizer-se por escrito do insulto e lhe cortou uma orelha como sinal (*Gazetas Manuscritas* 2002, I, 78). Era uma afronta grave que frequentemente obrigava a recorrer à justiça.

Desde a difusão dos estatutos de limpeza de sangue em Portugal, os casamentos mistos passaram a ser muito temidos, mesmo quando o cristão-novo era um católico convicto e praticante. O que estava em jogo não era um problema verdadeiramente religioso, mas sim a honra. No início do século XVIII, no dizer de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (1733, Palestra II, Lição VI), «ainda que possa haver limpeza sem honra, não póde haver honra sem limpeza». D. Francisco Manuel de Melo (s. d., 137), na sua *Carta de Guia de Casados*, dirigida à nobreza, recomendava os seguintes critérios a observar na escolha dos genros: «A valia dos Príncipes, a grande riqueza, o valor notável da pessoa nas armas, ou nas letras, quando seja acompanhado de limpeza de sangue, realçam as qualidades dos homens de sorte que os fazem merecedores de se poderem aparentar com os maiores; e a estes dão confiança para se deixarem aparentar com eles.» A pureza de sangue era, assim, peanha de suporte para qualquer distinção e respeitabilidade social.

A política de casamentos era tida como muito decisiva na preservação deste bem. Por isso, de geração em geração, os que eram cristãos-velhos recomendavam que não se fizessem consórcios mistos.

Amiúde, as cartas de instituição de morgadios eram usadas para preservar este tipo de conselhos aos vindouros. Quem fizesse o contrário chegava a ficar excluído da hipótese de sucessão no vínculo; por vezes era pura e simplesmente deserdado. Muitas vezes consideravam-se também inábeis os penitenciados pelo Santo Ofício, sem sequer se apontar o tipo de delito (um exemplo em Ennes 1941, 299).

No morgadio instituído em 1617 por Belchior Dias Preto, cavaleiro da Ordem de Cristo, desembargador do Paço e deputado da Mesa da Consciência (nomeado em 1602), faziam-se as seguintes observações: «sendo caso, que a pessoa, que ouver de socceder neste morgado se casar com pessoa, que tenha raca de Mouro, ou da nacao dos cristaos novos pello mesmo, caso fique inhabil para socceder nelle, sendo Viva a molher, ou Marido com que casarão, E tendo descendentes Vivos, que ficassem do ditto matrimonio; E casandosse depois de Já estarem de posse do dito morgado o percão porque a minha tenção seja vir este morgado para honra, E conservação de minha geração [e] pellos dittos casamentos se fica infamando a familia, E inhabilitando para os descendentes della se inhabilitarem para os officios, E dignidades da Republica» (ANTT, *Núcleo Antigo – Instituição de Morgadios e Capelas*, mç. V, n.º 208, n.º 20). A preocupação no caso vertente não era apenas a reprodução do sangue enjeitado, era também o interiorizar dos problemas resultantes da existência de estatutos de pureza em várias instituições. Ou seja, como o vínculo se destinava a permitir o engrandecimento da parentela, e parte dele podia decorrer do serviço em prol da *res publica*, não se deviam autorizar situações que lhe fossem adversas.

Os testamentos ocupavam uma função idêntica neste sistema de repúdio, promovendo-o de diversas maneiras. Em 1623, as prescrições de Ana da Vaza, viúva do termo de Torres Vedras, e sem filhos, deixavam como testamenteira uma sobrinha, chamada Joana. Nomeava-lhe a quinta da Torre, na qual vivia, pelas seguintes razões: «por lhe querer muito e ter as partes e calidades que faltaõ a outros parentes que tenho mais chegados e ser minha uontade que ande em parentes meus e de meu pay e Auos cujos ela foy em que não haja falta de limpeza de sangue e nobreza» (Rego 1973, 145). Um grande negociante da primeira metade do século XVIII, Francisco Pinheiro, por exemplo, deixou no rol das suas últimas vontades cem dotes para órfãs e raparigas pobres, que vivessem em Alcochete e Aldeia Galega, terras de origem do testador e da sua mu-

lher. As candidatas deviam ter, contudo, limpeza de sangue (repudiava-se o cristão-novo e o mouro) e ser virtuosas (Donovan 1990, 56). Mesmo quando não havia bens materiais em jogo, quer sob a forma de ganhos ou de sanções, era em nome da honra que tais advertências eram feitas aos descendentes. Em 1710, o rico negociante e administrador colonial, António Coelho Guerreiro, fez incluir no seu testamento a seguinte explicação: «[...] e porque a principal obrigação dos Pais não consiste Sómente na diligencia de adquirirem fazenda para deixarem a Seus filhos, maz ainda com mayor dizvello a de lhe grangear a do inextimavel thezouro da honra, Solicitando que não tão Sómente conSermem a Sua, maz que fação em tudo pela augmentar, exórtto muito a minha filha, e lhe mando debaixo da minha benção, que em nenhuma maneyra dê a mão de Esposa a nenhuma peSsoa, que Seja defectuoza, e de infecta nasção; porque a macula, que Se imprime no Sangue hé de muito peor qualidade, que as fezez, e escoria com que o ouro Se tira da terra; porque este com o fogo Se apura; porem a macula infecta da nasção Hebreá, nem o fogo a purifica, nem com a agoa Se Lava, e hé de tão mâ qualidade a nodoa com que inficiona o sangue, que quando parece que com a lanceta do tempo Se vay extinguindo, então Se Renova mais, e não havendo nisto controversia, não pode haver mayor infeliscidade do que VenderSe a honra por dinheyro para Se comprem Labeos; E aSsim Recommendo muito à dita minha filha que a pessoa com quem Se ouver de cazar seja christão Velho, e de conhecida Nobreza» (Arquivo Municipal de Aljustrel, *Misericórdia – Testamentaria de António Coelho Guerreiro* – AM-1V, cópia de 1763).

Estes dois tipos de documentos são fundamentais para avaliar a difusão social dos estatutos. Produzidos no interior das parentelas, exprimem a interiorização profunda do quadro de valores dominante. Sendo tradicionalmente passados a escrito em diplomas referenciais das linhas em causa, teriam grande carga emotiva e maior probabilidade de serem cumpridos. Seriam apanágio dos diversos estratos sociais, excluídos os escravos. Estes cuidados eram, todavia, especialmente notórios nos grupos intermédios. Para estes havia muito a perder, pois o seu estatuto social estava menos consolidado. Ao mesmo tempo, em geral, abarcavam um maior número de pessoas recetivas às oportunidades.

Não se pense, porém, que os cristãos-velhos seriam os únicos a impor estas cláusulas protetivas às suas parentelas. Alguns cristãos-novos bem-sucedidos faziam o mesmo. Quanto mais não fosse, em contextos de disputa pela demonstração da pureza, permitiam alegar o zelo na preservação da dita. Fazia-se crer, deste modo, que quem a defendia de forma

tão notória era porque a tinha. Era tudo uma questão de estratégia e de representação.

E porque a transmissão do sangue repudiado era também uma matéria biológica, é possível documentar os cuidados na escolha das amas de leite. Em 1758, eram estas as indicações de D. Leonor Ana Luísa de Portugal Sousa Coutinho para o marido, 4.º Morgado de Mateus, estando ela no Porto, grávida do primogénito: «[...] não se esqueça da ama [trata-se de escolher a ama] que não tenha nada nem de judia nem de mulata que é muito preciso estas circunstâncias e desculpe tudo isto lembrando-se do rifão das velhas: quem não quer ser lobo não traz à vista o pêlo» (*Nem o Tempo...* 2007, 67).

A preocupação com a desigualdade de sangue ficou tão enraizada na sociedade portuguesa, que nos princípios do século XX ainda era possível encontrar na tradição popular alentejana versos como os que se seguem:

«Mandaste-me perguntar / De que gente eu *precedia*; / Eu mandei-te de resposta: / Não sou preta, nem judia. / A minha nódoa de azeite / N'água corrente se lava, / Mas a tu' raça judia / Só co'a morte é que se acaba. / Deixaste, amor, por pobre, / E eu a ti por judeu: / Olha a diferença que vai / Do meu sangue para o teu...» (Lima 1940, 153).

Estas estrofes são fortemente expressivas. Note-se que, com conteúdo semelhante, existiam noutras áreas do país, na época apontada. Revelam bem o quanto as negociações pré-nupciais eram momentos fulcrais de apuramento do sangue. Denunciam, ainda, como a pureza genealógica podia constituir uma forma sublimada de supremacia para os plebeus.

3. Na sequência destas políticas geradoras de exclusão, foram incontáveis os cristãos-novos que passaram ao Império, tanto mais que muitos eram mercadores nos séculos XVI e XVII. As restrições de saída do Reino, como as de 1567, que claramente mencionavam o Império, exigindo autorização prévia da viagem e o pagamento de uma fiança, não terão constituído um entrave de grande monta (Silva 2002, I, 126-130).

Oficialmente desde meados de Quinhentos que a Inquisição tinha jurisdição para atuar no espaço atlântico e contra os que levavam armas, ferro e outros metais ou mercadorias defesas para terra de mouros, mesmo que fossem comendadores das Ordens Militares (Pereira 1987, doc. 21, 23). Note-se que a proibição de comércio destes e de outros produtos em terras de mouros estava já consignada nas *Ordenações Manuelinas* (l.º V, tít. LXXXI). A proibição, aliás, tinha ampla difusão pois fazia parte do estabelecido na Bula da Ceia do Senhor, lida nas Quintas-Feiras Santas nas igrejas. Não era um delito que envolvesse heresia, mas a instituição auxi-

liava, deste modo, também os interesses geoestratégicos de uma formação política confessional, que se identificava pelo combate ao infiel. Em 1560 implantara-se inclusive um tribunal do Santo Ofício em Goa, cabeça do Estado da Índia. No Brasil houve intentos para criar outro, ou uma delegação de poderes, no período filipino. Nunca – porém – chegaram a concretizar-se, por maiores que fossem as queixas sobre a abundante presença de cristãos-novos e os riscos que representavam num tempo em que terminara a política de mar fechado peninsular (Feitler 2007). Igual delegação chegou a ser pensada para São Tomé, mas sem se ter efetivado.

Na zona da Costa da Guiné, a não existência de tribunal do Santo Ofício facilitou a fixação de uma comunidade de portugueses judaizantes e que chegou a receber apoio religioso de Amesterdão, por volta de 1612 (Mark e Horta 2011, 24-37).

Nos vários espaços do Atlântico, antes da entrada mais consistente do Santo Ofício, a segregação entre cristãos-novos e velhos era quase irrelevante. Era assim na Madeira antes da visita de 1591-1592 (Olival 1993, 501, 504-506, 512, *passim*) e ocorreria o mesmo no Nordeste do Brasil, estudado por Bruno Feitler (2003, 364). A Inquisição tornou manifesta essa clivagem; depois, o apego à pureza fez parte do resto, especialmente nos territórios com maior sucesso económico e, por conseguinte, com maior disputa por lugares e vantagens.

No Brasil, os casamentos com cristãs-novas eram localmente vistos de forma tão nociva como no Portugal metropolitano, especialmente nos séculos XVII e XVIII. Evaldo Cabral de Mello demonstrou-o bem em vários trabalhos (sobretudo 1989).

Numa habilitação feita no Recife no começo do século XVIII, o jesuíta João Guedes relatava que o lic. Francisco Dantas Salgado não conseguira entrar na Companhia, em Pernambuco, porque se achara «alguma dúvida acerca da limpeza do seu sangue». Passados uns anos, pretendeu o mesmo um irmão deste licenciado (Caetano Dantas) «e seu pai alcançou do Nosso Padre Provincial, que se tirassem novas inquirições, para o que se buscaram as pessoas mais antigas que houve em Pernambuco». O jovem acabou por ser aceite. «Daí a três anos pouco mais ou menos entrou um outro irmão inteiro de ambos na religião de S. Francisco; mas estando este já para professar, se renovou entre aqueles religiosos a antiga dúvida, a qual foi bastante pera eles despedirem ao noviço. Sendo disso sabedor o nosso provincial [– reportava o mesmo jesuíta Guedes –,] mandou tirar novas inquirições assim na Baía, como em Pernambuco, e estas cometeu a mim, e eu fiz toda possível diligência em ordem a averiguar a verdade.» O padre João Guedes recuou no inquérito ao bisavô materno,

que teve um irmão que na Baía casara com uma cristã-nova. Este «João da Costa Carneiro se retirou da Baía para Pernambuco e dizem que o motivo da sua retirada fora o grande sentimento que tivera de ver o seu irmão casado com uma cristã-nova, e que por esta razão nunca mais o tratara por irmão [...] e até agora não houve prova legal de que esses bisavós maternos do licenciado Francisco Dantas Salgado fossem cristãos-velhos, mas presume-se que o foram porque se João da Costa Carneiro fosse cristão-novo, não estranharia ele tanto ao seu irmão Miguel Carneiro o casar com uma cristã-nova. Nem tão pouco se deve presumir, que depois de ele haver estranhado tanto ao seu irmão o haver casado com uma cristã-nova ele mesmo depois casasse com cristã-nova». Com base nesta informação, o provincial dos jesuítas mandou proceder a novas inquirições na Baía e, segundo descreveu o padre João Guedes, «dizem que saíram em favor do pretendente, e do seu irmão Caetano». Se a partir do apuramento referido este último se conseguiu manter na Companhia, o lic. Francisco Dantas Salgado não teve o mesmo êxito na sua candidatura ao Santo Ofício. A habilitação à familiatura, onde tudo isto é narrado com pormenor, ficou incompleta (ANTT, *Habilitações Incompletas*, doc. 1688). Obter esta distinção seria uma forma de resgatar a sua genealogia. Note-se que estavam presentes no Brasil, nestes universos sociais, idênticas atitudes, cuidados e tensões que eram reportáveis no território da metrópole.

Onde o Brasil melhor revelou o seu dinamismo foi na percepção do problema da cor da pele. Para perspetivar a questão, recue-se um pouco.

Na bula de 18 de Agosto de 1570, que introduziu os estatutos de limpeza de sangue nas Ordens Militares, excluía-se apenas os que eram de origem judaica e moura, bem como os que eram filhos e netos de pessoas que trabalhavam com as mãos (mecânicos) (*Corpo Diplomático...* 1898, XI, 630-640). Não mais. Por isso, os reis de Portugal sempre dispensaram os que possuíam alguma ascendência negra, mulata ou afim, mas teoricamente tinham de recorrer ao papa para dispensar os entraves da ascendência de judeus e mouros.

Uma das habilitações mais antigas, posteriores à bula referida, cujos interrogatórios sobreviveram nos arquivos até hoje, data de 1594. Apresenta um questionário manuscrito, feito na Índia, para a entrada de Clemente da Cunha na Ordem de Avis. Apenas se questionou «se seu pai e mãe foram cristãos-velhos, e seus avós d'ambas as partes, sem terem mistura, nem raça de mouro, nem judeu, nem serem mecânicos» (ANTT, *Ordem de Avis*, cx. 16, n.º 41). Não havia uma palavra sobre possível sangue gentio. Já não aconteceu o mesmo numa provança de 1615 (ANTT,

Habilitações da Ordem de Cristo, Letra J, mç. 4, doc. 5), tirada no Reino, desta feita para a Ordem de Cristo, e em todas as posteriores. Como se perdeu a maior parte destes documentos, não é possível analisar a série e ter uma ideia precisa sobre quando ocorreu a mudança, se é que a mudança efetivamente existiu, pois pode-se admitir que a habilitação de Clemente da Cunha citada correspondeu a um acaso, tanto mais que eram interrogatórios manuscritos e menos padronizados.

Pelo menos na década de 1630 já havia formulários impressos para as habilitações e nestes estava contemplada a pergunta «Se foy gentio, ou seu pay, mãy, & avos» (a título de exemplo: ANTT, *Habilitações da Ordem de Cristo*, letra A, Mç. 8, doc. 15). Seguiu-se de perto o modelo incluído nos estatutos e definitórios da Ordem de Cristo, publicados em 1628. Num e no outro, a interrogação sobre o hipotético sangue judeu e mouro estava completamente separada da averiguação do do gentio. No formulário citado, o sangue cristão-novo e mouro correspondia à pergunta oitava e o gentio à décima.

No entanto, em 1773, quando se aboliu a distinção de cristão-novo/cristão-velho, também se fez desaparecer dos interrogatórios de provanças a inquirição sobre a origem negra ou mulata. Apenas se continuou a inquirir sobre ascendência herege e mecânica, além de outros tópicos como o não envolvimento em crime de lesa-majestade, divina ou humana.

Na realidade, datasse de quando datasse, produzira-se uma certa aproximação entre estas modalidades de repulsa (judeus e mouros/gentios). Em 1606, na habilitação para familiar do Santo Ofício de um ourives da prata, morador em Lisboa, indicava-se que se devia perguntar se os ascendentes «são e foram todos e cada um deles cristãos-velhos, limpos, de limpa geração sem raça alguma de judeus, mouros, cristãos-novos, gentios, ou de outra gente novamente convertida à fé». Assim, era pela via do «novamente convertido» que estas diferentes categorias eram consideradas (ver, em sentido contrário, Raminelli 2012, 718). O negro, o índio, o mulato entravam todos agregados neste universo do gentio, do pagão ou do idólatra. Tinham, desta maneira, o estatuto de um neutro religioso porque ainda se podiam converter ao catolicismo.

No *Tésoro de la lengua castellana, o española*, de Sebastián de Covarrubias Orozco, datado de 1611, «raça» era palavra que se aplicava apenas a cavalos («la casta de cavallos castizos, a los quales señalan cõ hierro para que sean conocidos») e a panos; quando se acomodava a gerações humanas tomava logo um sentido negativo: «Raza en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Iudio.» Por volta de

1720, praticamente o mesmo sentido do vocábulo foi registado por Raphael Bluteau (VII): «Raça. Casta. Diz-se das especies de alguns animaes, como cavallos, cães, &c. Querem que *Raça* se derive de *Radix*, em Portuguez Raiz, *Genus, eris* [...] Raça. Fallando em gerações, se toma sempre em mà parte. Ter *Raça* (sem mais nada) val o mesmo, que ter Raça de Mouro, ou Judeo.» Ou seja, a palavra começava a ganhar o significado de casta, geração, mas «sem raça alguma» reenviava para não ter sangue judeu ou mouro. Estes dois sangues constituíam a má parte, a pior na hierarquia do repúdio. No entanto, ser gentio, além de ser equivalente a pagão, também significava – segundo Bluteau (IV) – «gente baixa, popular». Além disso, como é sabido, identificava-se por atributos físicos, como a cor da pele ou o cabelo carapinha, entre outros.

Quando numa habilitação do Santo Officio algum mulato ou negro era pontualmente ouvido como testemunha, havia sempre o cuidado de justificar a escolha de forma muito fundamentada, como se fez no Funchal, em 1732: «Entendo que as testemunhas perguntadas são dignas de todo o crédito, e cristãos-velhos, menos Luís de Moura, que é mulato, mas livre e abastado, e bem reputado, e o mais noticioso; e por estas razões, e a de ser referido, foi chamado, e o costuma ser em todas e semelhantes diligências» (ANTT, *Habilitação do Santo Officio, João*, mç. 64, doc. 1200, f. 34). Note-se que não era incluído entre os cristãos-velhos e que havia o cuidado de apontar diferentes dados de estatuto social. O pardo e o mulato eram, desde logo, transpostos para um lugar hierarquicamente menor.

Mesmo assim, em Portugal, o defeito de mulatismo em si mesmo era frequentemente pouco impeditivo da obtenção de cargos e distinções, especialmente se o defeito se situasse fora do 4.º grau. Em 1672, quando o oficial de sapateiro Aleixo Gonçalves se candidatou ao lugar de porteiro do fisco da Inquisição de Évora, cidade onde nascera e morava, topou com um obstáculo: a sua mulher tivera um avô paterno mulato. Assim disseram todos os depoentes em Olivença. A isto ainda se somava o facto de que, embora todos os restantes avós da senhora fossem considerados limpos de sangue, eram oriundos de fora da localidade e não se sabia de onde eram naturais. O candidato pô-los a nascer em Olivença, mas não era seguro. Em Julho de 1673, o candidato obteve um voto final negativo de Pedro Mexia de Magalhães, no Conselho Geral e, por conseguinte, uma reprovação: «vistos os defeitos apontados no assento a cima e não haver (como não há causa), para se dispensar nelas[...] em sujeito tão humilde e desnecessário de que pode haver, outros facilmente para o dito officio de porteiro sou de parecer e julgo se lhe não passe carta nem a

provisão» (ANTT, *Habilitação do Santo Ofício, Aleixo*, mc. 1, doc. 4, f. 63). No entanto, apesar do insucesso, Aleixo Gonçalves serviu o lugar apontado, mas sem provisão emitida. Esta era uma forma de salvaguardar as aparências.

O que era considerado grave nas pessoas de cor era a existência de cativo (sangue escravo), como se explicitava em Abril de 1770, numa consulta da Inquisição de Évora: «O rumor de mulatismo pela avó materna Maria Gonçalves, porém que sendo esta, e sua mãe Catarina Jorge naturais da Vila do Vimieiro, para onde tinha vindo de fora a 3^a avó conhecida com a alcunha da Malhada, suposto mostrasse sinais de preto, nunca se lhe descobriu cativo, e assim parece lhe não pode servir de embaraço à sua pretensão o tal rumor» (ANTT, *Habilitação do Santo Ofício, António*, mc. 172, doc. 2626, f. 1). Subjacente à ideia de cativo estava a do estatuto social vil.

Foi sobretudo nas zonas mais pujantes do Centro-Sul do Brasil, como Minas Gerais, nas décadas de 1720-1730, que o problema da cor da pele se tornou uma primeira marca de referência e segregação, em favor do branco ou do branco da terra. Na falta de outras distinções atuava esta na construção da hierarquia social e das exclusões (Figueirôa-Rêgo e Oliveira 2011). O dinamismo destes espaços era ali notório a este propósito. Mais do que uma imposição de fora, neste caso era a conflitualidade de algumas zonas a fazer valer o que na área se tinha disponível. Num território tão vasto como era o Brasil, a maneira como a cor da pele era entendida na hierarquia social e nas práticas de exclusão variava de local para local. Aliás, o mesmo acontecia no Império Atlântico, embora a supremacia do branco fosse quase omnipresente.

No começo do século XVII, na zona da Costa da Guiné, havia ainda outra situação paradoxal: «muitos dos que eram considerados ‘portugueses’ ou ‘brancos’ e não estavam sujeitos à escravatura eram, de facto, de pele escura, euro-africanos. As relações entre europeus e africanos não eram definíveis por aquilo que hoje se chama ‘identidade racial’ ou ‘consciência rácica’», alertam dois historiadores (Mark e Horta 2011, 18). A pertença à comunidade dos «Portugueses» não era ditada pela aparência física. Na Senegâmbia, o qualificativo «branco» aplicava-se aos negociantes ricos, independentemente da efetiva cor da pele. Esta última não dava identidade por si só, fora do contexto relacional (Mark e Horta 2011, 54). Com efeito, perspectivada de fora da Europa, a cor da pele – fosse qual fosse – era muitas vezes um atributo de conteúdo pouco fixo.

As áreas africanas invocadas eram ainda terras onde um mercador português podia assumir identidades múltiplas: católico, judeu, pagão e

eventualmente muçulmano (Mark e Horta 2011, 54). A adaptação ao quadro relacional possibilitava esta plasticidade. Outros espaços do Império ofereciam situações afins. A identidade étnico-religiosa podia ser mutante ao longo da vida de alguém e por vezes até coexistiam numa mesma fase, ou etapa temporal, diferentes afiliações para um mesmo indivíduo. Afinal, também a pertença a credos religiosos podia ser mais complexa, em locais abertos à diversidade.

Em suma, todas as rejeições consideradas na pureza de sangue traduziam, em geral, violência latente e simbólica, na disputa de recursos e vantagens. No enfoque europeu, tinham na sua génese questões étnico-religiosas. Uma religião era muito mais do que um credo; implicava um modo de vida, um todo, de forma muito notória no caso das grandes religiões com um longo passado.

Como foi dito, em Portugal, a origem mais repudiada era o nascimento judeu ou cristão-novo. Nem a conversão resolvia o problema decorridas inúmeras gerações. A suspeita de criptojudaísmo, e de associação com comunidades judaizantes fora do país, fazia perdurar a marca, fosse no espaço metropolitano, fosse no Império ultramarino.

Relativamente aos mouros, o rigor era menos acentuado, especialmente se houvesse conversão.¹ Embora fosse o inimigo atávico, representava menor risco no período e no contexto europeu considerados. Nesta imagem pesava, certamente, o facto de a quase totalidade dos muçulmanos residentes no Reino terem abandonado Portugal em 1496-1497 e, em 1609-1614, a Monarquia Católica ter evitado que os mouriscos expulsos do resto da Península afluíssem a esta unidade política. Receava-se, em 1610, que alguns se viessem alistar como soldados nas companhias estrangeiras estabelecidas em Portugal a mando dos Filipes e que a partir daquelas estruturas maquinassem traições. Por isso, o vice-rei em Lisboa,

¹ Numa Junta de Reforma da Ordem de Cristo, de 1589, dizia-se: «E os moradores dos Lugares d'África, que nelles vivem, E tem suas casas E molheres, E aos quaes estão ordenados per ElRej Dom Manoel trinta habitos, E comendas de dez mil réis, ainda que tenham raça de Mouro, ou algum fosse mouro, que novamente se converteo E fez Christão, se per seus serviços nas ditas partes continuos mostrarem que são merecedores do habito, E comendas a elles ordenadas, pareceo que devem ser ao habito recebidos per dispensação, na qual se declara Seu defeito, E a rezão porque com elles se dispensa; o que assi avera lugar ainda que Sejam filhos de macanicos» (BNP, Cód. 13216, fl. 23-23v). Ver no mesmo sentido, os mantimentos dados aos mouros que se vinham converter ao catolicismo nas praças do Norte de África – AGS, *Secretarias Provinciales*, l.º 1480, f. 309-309v (exemplo de 1602). Tudo indica que estas práticas de aliciamento se limitavam ao Norte de África, mas o assunto não está estudado e merecia sê-lo.

que nesta altura era também comandante daquelas forças, recebeu ordens «para que en las compañías castillos y torres de ese Reino no se reçiva ni asiente por soldado: ninguno que no lleve testimonio autentico por orden de justiçia del lugar donde fuere natural y de ser cristiano viejo» (AHN, *Estado*, 1.º 80, fl. 125). Em 1614, 1616 e 1618 repetiram-se ordens para que os mouriscos que se tivessem acolhido a Portugal fossem expulsos (Silva 1855, 88, 215, 277-278).

Se esta população seria escassa, o mesmo não acontecia com os negros, mulatos e pardos, em diversos locais do país e do Império. Nestes casos, ao fim de algumas gerações o problema da exclusão resolvia-se em termos de marcas biológicas, sobretudo no espaço europeu, onde o desequilíbrio entre brancos e pessoas de cor se saldava numericamente a favor dos primeiros. Para os que eram livres, o que persistia era muitas vezes um mau estatuto social e por isso tinham menos oportunidades. Assim, depois de 1773, o estigma contra eles persistiu e para os restantes esbateu-se mais.

Na realidade, na longa duração, o centro político português geriu estas comunidades de modo muito desigual, no contexto da cultura política vigente: os mouros e os mouriscos foram literalmente repelidos, pois eram uma parte do grande inimigo externo; os gentios mereceram alguma indiferença, tanto mais que muitos (os escravos) eram considerados coisas; neste quadro, os judeus/cristãos-novos foram transformados no grande adversário interno até 1773, num universo discursivo propalado pela Igreja, pela Inquisição, pelas diversas instituições que impunham habilitações de acesso, além da população em geral. Os cristãos-novos tinham sido compelidos a permanecer em Portugal, mas foram sempre objeto de desconfiança. Esta última traduzia-se na consciência de que a identidade múltipla de alguns deles de facto existia: eram cristãos, mas eram cripto-judaizantes.

A identidade, tal como era vista pela maioria dos portugueses da época, qual património, transmitia-se, em primeiro lugar, pela via da reprodução biológica; daí todas as atenções colocadas no matrimónio e nas amas. O sangue tinha um peso decisivo, mas significava também, no espaço da Europa e do Mediterrâneo, uma identidade cultural e religiosa. Na realidade, apenas os nativos de outros continentes poderiam constituir uma verdadeira categoria definida e catalogada através marcas físicas; quando estas desapareciam acabava também o estigma no espaço de quatro gerações. Com os mouros e os judeus não era exatamente assim. A questão central era de natureza religiosa. Por isso persistia.

Nesta ordem de ideias, numa sociedade promotora da desigualdade e estruturalmente desigual, como era a analisada, fazia sentido falar em ra-

cismo? Se sim, este tem de ser considerado não de forma ampla como o define Francisco Bethencourt (2013, 1), mas circunscrito ao repúdio em função da «casta» (como se dizia, na época), definida esta em termos marcadamente biológicos («geração»), como acontecia pelo menos na Península Ibérica. De outro modo, temos de admitir que os preconceitos contra os galegos, os «ratinhos» e afins, nos séculos XVII e XVIII, também configuravam formas de manifestar racismo. No quadro de pensamento da época, sabemos que não era assim. No entanto, a noção de racismo – com o conteúdo que veio a adquirir a partir do século XIX – não estava claramente incorporada na sociedade do Antigo Regime.

Importa olhar o passado como um tempo outro, mesmo quando o enfoque se faz com escalas macro. O global deve ser uma forma de descobrir a complexidade. Na realidade, mais importante que tudo é descortinar como se gerava e transmitia a discriminação no contexto das sociedades do Antigo Regime europeu ou dos trópicos atlânticos. E havia efetivamente discriminação, entre outros parâmetros, em função da identidade religiosa sobretudo quando esta coincidia com um credo monoteísta, e de longa data estruturado, não equivalente ao catolicismo. Essa discriminação podia ser biologicamente transmitida, e por isso a escolha do cônjuge ou da ama de leite suscitava tantos cuidados. O que era legado pela via física não eram meras características corporais suscetíveis de menosprezo, mas sim a herança religiosa, e o mesmo quase equivalia a dizer cultural.

Bibliografia

- Aboim, Diogo Guerreiro Camacho de. 1733. *Escola Moral, Política, Christã, e Jurídica*. Lisboa: na Off. de Antonio de Sousa da Sylva.
- Bethencourt, Francisco. 2013. *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bluteau, D. Raphael. 1712-1728. *Vocabulario Portuguez e Latino*. 10 vols. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*. Madrid: Por Luis Sanchez.
- Donovan, William Michael. 1990. *Commercial Enterprise and Luso-Brazilian Society During the Brazilian Gold Rush: The Mercantile House of Francisco Pinheiro and the Lisbon to Brazil Trade, 1695-1750*. Tese de doutoramento, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University.
- Ennes, Ernesto J. B. 1941. «Um paulista insigne – Dr. Matias Aires Ramos da Silva de Eça: contribuição para o estudo crítico da sua obra (1705-1763)». *Anais* [da Academia Portuguesa da História].

- Feitler, Bruno. 2003. *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil. Le Nordeste, XVII^e et XVIII^e siècles*. Leuven: Leuven University Press.
- Feitler, Bruno. 2007. «Usos políticos del Santo Ofício português em el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino». *Hispania sacra* 59 (119): 269-291.
- Figueirôa-Rêgo, João de. 2011. *A Honra Albeia por um Fio: Os Estatutos de Limpeza de Sangue nos Espaços de Expressão Ibérica, Séculos XVI-XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Figueirôa-Rêgo, João de, e Fernanda Olival. 2011. «Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)». *Tempo*, 30: 115-145. *Gazetas Manuscritas da Biblioteca Pública de Évora*. 2002. Eds. João Luís Lisboa, Tiago C. P. dos Reis Miranda e Fernanda Olival. Vol. I. Lisboa: Colibri – CIDEHUS.UE – CHC.UNL.
- Lima, Joaquim Alberto Pires de. 1940. *Mouros, Judeus e Negros na História de Portugal*. Porto: Civilização.
- Marcocci, Giuseppe. 2004. «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI». *Revista de História das Ideias*, 25: 247-326.
- Marcocci, Giuseppe, e Jose Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Mark, Peter, e José da Silva Horta. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mello, Evaldo Cabral de. 1989. *O Nome e o Sangue: Uma Fraude Genealógica no Pernambuco Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Melo, D. Francisco Manuel de. s. d. *Carta de Guia de Casados*. 2.^a ed. Porto: Ed. Domingos Barreira.
- Memórias Quincentistas dum Procurador del-Rei no Pôrto – Lic. Francisco Dias*, pref. e notas de A. de Magalhães Basto. 1937. Porto: Publicações da Câmara Municipal do Porto, Gabinete de História da Cidade.
- Nem o Tempo nem a Distância: Correspondência entre o 4.º Morgado de Mateus e sua Mulher, D. Leonor de Portugal (1757-1798)*. 2007. Transcrição, introdução e notas de Heloisa Liberalli Bellotto. Lisboa: Alêtheia Ed.
- Olival, Fernanda. 1993. «A visita da Inquisição à Madeira em 1591-92». In *Actas III Colóquio Internacional de História da Madeira*. Funchal: Sec. Reg. Turismo e Cultura, 493-519.
- Olival, Fernanda. 2004. «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal». *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4: 151-82.
- Paiva, José Pedro. 2012. «The new-christian divide in the Portuguese-speaking world (sixteenth to eighteenth centuries)». In *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, eds. Francisco Bethencourt e Adrian J. Pearce, Oxford: Oxford University Press, 269-280.
- Pereira, Isaias da Rosa. 1987. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (Século XVI)*. Lisboa: s. n.
- Raminelli, Ronald. 2012. «Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750». *Varia Historia* 28 (48): 699-723. doi:10.1590/S0104-87752012000200011.
- Rego, Rogério de Figueiroa. 1973. «Alguns sumários das notas de vários tabeliães da Vila de Torres Vedras nos séculos XVI a XVIII». Lisboa: s. n. (Sep. de *Arqueologia e História*, série IX, Vols. I a IV).
- Resende, Garcia de. 1917. *Miscellanea e Variedade de Historias: Costumes, Casos, e Cousas que em seu Tempo Aconteceram*, ed. J. Mendes dos Remedios. Coimbra: Franca Amado.

- Silva, Filipa I. Ribeiro. 2002. *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536 a 1821): Contributo para o Estudo da Política do Santo Ofício nos Territórios Africanos*. Tese de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV a XVIII), Lisboa, Univ. Nova de Lisboa.
- Silva, José Justino de Andrade e. 1855. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa, 1613-1619*. Lisboa: s. n.
- Soyer, Francois. 2007. *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal*. Leiden e Boston: Brill.
- Soyer, François. 2014. «Manuel I of Portugal and the end of the toleration of Islam in Castile: marriage diplomacy, propaganda, and Portuguese imperialism in Renaissance Europe, 1495-1505». *Journal of Early Modern History* 18 (4): 331-356. doi: 10.1163/15700658-12342416.
- Tavares, Maria José Ferro. 1989. *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa: Presença.

Capítulo 19

Igreja Universal do Reino de Deus em Luanda

A Igreja Universal do Reino de Deus, denominação neopentecostal fundada no Brasil em 1977, está presente em Angola desde 1992. Com grande visibilidade no espaço público e em expansão por todo país, a IURD tem um número significativo de templos e seguidores em muitas cidades de Angola. Segundo a própria denominação, são aproximadamente 230 igrejas e 500 mil frequentadores.¹ Neste capítulo, proponho-me examinar brevemente a atuação da Igreja Universal neste país considerando sua inserção em um contexto de intensas transformações socioeconômicas e culturais do período pós-guerra civil. Meu argumento é de que a IURD assume o papel de mediadora entre «tradições», valores cristãos e ideais neoliberais.

Os dados que apresento aqui foram coletados entre 2011 e 2013, período em que participei como pesquisadora colaboradora do projeto de cooperação internacional «A Igreja Universal do Reino de Deus, a teologia da prosperidade e os direitos humanos em Angola». O projeto reuniu pesquisadores de universidades do Brasil, Portugal e Angola, sob a coordenação da Professora Clara Mafra,² da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/Brasil). Ao longo do projeto realizámos incursões a campo e *workshops* internacionais com o objetivo de reunir esforços para compreender as dinâmicas do campo religioso em

¹ Números divulgados pela IURD em janeiro de 2013 através do site www.universal.org.

² Infelizmente, Clara Mafra faleceu em julho de 2013, antes da conclusão deste projeto. Clara deixou uma significativa contribuição para a Antropologia das Religiões, com estudos sobre o pentecostalismo no Brasil e em contextos transnacionais. Também guardamos dela lembranças de uma pesquisadora muito dedicada ao seu ofício e cheia de vida. Pessoalmente, tenho muita gratidão a Clara por tudo que aprendi com ela e por todo seu empenho em colaborar na minha formação.

Angola e, mais especificamente, examinar o processo de inserção e as características da atuação da IURD em Luanda. A partir de uma metodologia qualitativa, acompanhei a rotina de lugares de culto em dois bairros da capital angolana, conversei com fiéis, agentes religiosos, lideranças políticas e moradores do bairro. Paralelamente, acompanhei informações veiculadas através de canais mediáticos e o trabalho de outros cientistas sociais que também realizam ou realizaram pesquisa em Angola.

Acrescento que a reflexão apresentada aqui é resultado da perspectiva de uma antropóloga que tem investigado a Igreja Universal em diferentes contextos urbanos, propriamente no Brasil, em Portugal, e, mais recentemente, em Angola. Como em pesquisas anteriores, aqui também elaboro um recorte espaciotemporal como recurso para abarcar a complexidade do meio urbano e qualificar a dimensão etnográfica desta pesquisa, buscando compreender a inserção da IURD neste contexto específico.

Contextualizando...

Iniciarei pontuando alguns aspetos relevantes para pensarmos a relação entre processos histórico-sociais, as transformações do espaço e dinâmicas do campo religioso em Angola. Ex-colónia portuguesa, Angola se tornou independente em 1975. Naquele momento, Luanda tinha aproximadamente 500 mil habitantes. Após a independência, especialmente, nas últimas décadas, Luanda experimentou um crescimento vertiginoso. A cidade, com uma estrutura reduzida, repentinamente recebeu uma grande leva de migrantes em função da guerra civil que minava o interior do país. Até 2002, muitos angolanos das áreas rurais, especialmente, do Norte e Centro, se dirigiram à capital em busca de um lugar mais seguro para viver – ou sobreviver. Sem guerra, Luanda continua atraindo angolanos de todos os cantos do país e da diáspora, além de um número incalculável de estrangeiros (brasileiros, chineses, portugueses, dentre outros). As oportunidades de trabalho mais concentradas na capital e as perspectivas de enriquecimento agora são os principais atrativos da cidade. Porém, a infraestrutura não acompanhou o crescimento de Luanda que hoje tem uma população estimada em cinco milhões de habitantes (ONU), sem contar os moradores dos municípios vizinhos que diariamente passam horas no trânsito para chegar à cidade.

O fim da guerra civil, em 2002, gerou uma onda de investimentos internacionais. As indústrias do petróleo e a construção civil movimentam a economia nacional. Grandes empresas se instalaram em Angola, gerando um mercado de trabalho competitivo onde a exigência por quali-

Figura 19.1 – O Marçal



Foto: Claudia Swatowski.

ficação profissional força a população local a se voltar para a educação formal – ainda que grande parte da população esteja inserida no mercado informal e que muitos postos de trabalho de atividade especializada sejam ocupados por estrangeiros.

O alto custo de vida de uma das cidades mais caras do mundo e a sedução dos bens de consumo geram tensão e aumentam os desejos daqueles que assistem a cenas de opulência na mídia e nas ruas. Prédios modernos são construídos substituindo antigas casas, sob o protesto de muitos moradores, que reivindicam mais investimentos em infraestrutura. As distâncias socioeconômicas criaram fortes contrastes na paisagem. Relatórios internacionais recentes apontam que a acentuada desigualdade na distribuição de renda e a discrepância entre riqueza de recursos e promoção de bem-estar social são das maiores do mundo (ONU, maio de 2013).

Em minhas incursões a campo, fiquei hospedada na casa de uma colega francesa que mora no Marçal e atua como consultora de projetos sociais. O bairro é habitado por uma maioria de angolanos – descendentes de diferentes etnias, procedentes de diferentes províncias de Angola –, mas também ali se encontram africanos do Oeste, do Norte e do Sul – formando uma população maioritariamente de baixa renda.

Localizado próximo ao centro, o Marçal atualmente encontra-se integrado à malha urbana e é atendido por uma infraestrutura básica. Há projetos de requalificação da área, que por um lado são desejados e promissores, e por outro geram o medo do desalojamento de famílias que vivem de forma irregular em habitações precárias.

Mas se o futuro ainda é um projeto, do passado restam camadas sedimentadas na paisagem³ e na memória. Não foi tão fácil resgatar relatos das transformações do bairro entre os moradores, já que muitos que viviam ali se mudaram para novas áreas da grande Luanda em busca de melhores condições de vida, deixando ficar uma população predominantemente migrante. Com olhar atento, percorria as ruas do Marçal reparando nos elementos que compunham aquele ambiente e nas atividades ali realizadas.⁴ Com certa persistência, encontrei algumas pessoas e um livro que me deram subsídios para traçar um histórico do bairro.

Ving, senhor de cerca de 50 anos, morador do bairro e líder comunitário, estava escrevendo a história do Marçal com o intuito de preservar a memória e as glórias de um bairro que já foi, segundo ele, o centro da vida social e noturna de Luanda. No final da década de 60 e início da década de 70, portanto, final do período colonial, o Marçal era um museu de Luanda com aproximadamente 14 mil habitantes e 2600 casas (Monteiro 1973). Com origem estimada no final do século XIX, o Marçal foi ocupado por casas humildes (cubatas), construídas por pessoas empurradas do centro para as margens, com o crescimento de Luanda.

Diz-se que o Marçal era bastante movimentado. Havia ali lojas de móveis e restaurantes. Costureiras e alfaiates eram procurados por aqueles que moravam nas áreas centrais da cidade. À noite, os clubes de dança de salão – onde artistas angolanos de sucesso tocavam kizumba e semba – atraíam um bom público de fora do bairro, incluindo membros da administração colonial. Dentre os atrativos do Marçal, também estavam os clubes de futebol e as casas de prostituição.

Mas depois da independência veio a longa e devastadora guerra civil e o cenário mudou. Durante 27 anos, milhares de famílias chegaram à cidade e ocuparam áreas disponíveis, fugindo dos horrores dos campos

³ A paisagem aqui é entendida à luz da perspectiva de Tim Ingold (2000), ou seja, como uma testemunha de vidas e de trabalhos executados por gerações passadas num determinado lugar. Nesse sentido, a paisagem sempre é fruto de um movimento de incorporação (*embodiment*) de formas geradas no próprio processo, ao longo do tempo, passível de interpretações, sensações e perspectivas de quem está nela inserido.

⁴ Refiro-me aqui ao que Tim Ingold (2000) chamou de *taskscape* – um conjunto de atividades desempenhadas ao se habitar o mundo.

Figura 19.2 – Igreja Universal do Marçal (2012)



Foto: Claudia Swatowski.

minados. O Marçal passou por uma intensa ocupação, com a construção de novas casas e anexos. Os novos residentes trouxeram consigo seus hábitos de um modo de vida rural, causando estranhamento nos antigos moradores do bairro. Memórias desse passado mais recente trazem relatos de um período de criminalidade, prostituição e violência no bairro. Mas são questões consideradas superadas. O administrador comunal e as Igrejas evangélicas reivindicam os créditos pela transformação moral do Marçal.

O Marçal hoje conta com sete Igrejas evangélicas – dentre elas a Assembleia de Deus, a Igreja Metodista, Igreja Batista e a Igreja Universal do Reino de Deus – e um centro paroquial católico. Às Igrejas católica e protestantes históricas, presentes no país desde o período colonial, somam-se as Igrejas pentecostais e neopentecostais, chegadas mais recentemente.⁵

⁵ Entre 1975 e 1990, as religiões foram reprimidas pelo governo do Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), de orientação comunista. Foi a partir anos 90, com uma gradual abertura política, que diferentes religiões voltaram a atuar em Angola de maneira mais significativa e que novos grupos chegaram ao país, incluindo a Igreja Universal do Reino de Deus.

Figura 19.3 – Igreja Universal do Alvalade

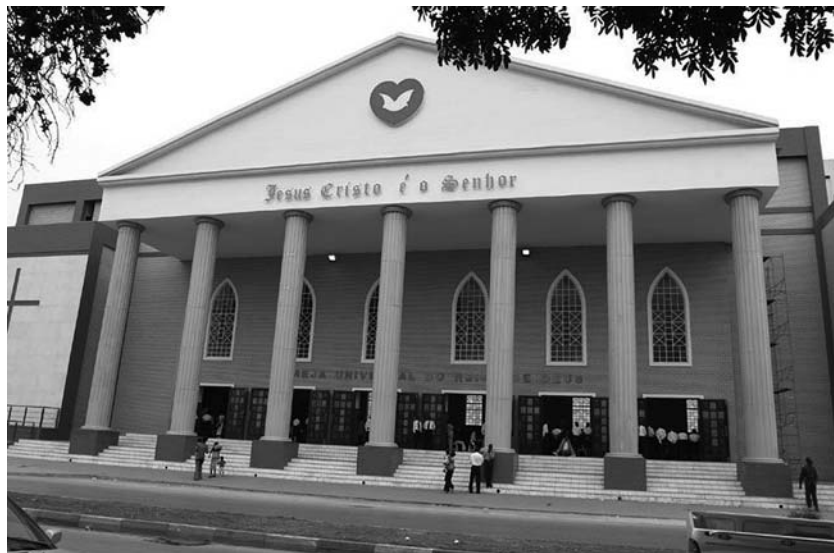


Foto: Blog Universo Universal. Disponível em <http://www.universouniversal.wordpress.com>.

Durante o período em que estive em Angola, frequentei a Universal do Marçal regularmente. A IURD está presente no bairro desde 1997. No início, ocupava um espaço pequeno; posteriormente, mudou-se para um grande galpão com boa visibilidade. O novo local de culto, com capacidade para aproximadamente 250 pessoas, fica na avenida principal que delimita uma das fronteiras do Marçal e que leva ao centro de Luanda – uma localização privilegiada que corrobora a tese de que a Universal está atenta a locais de grande visibilidade e fluxo de pessoas (Almeida 2004).

Frequentei também a sede da denominação, que fica no Alvalade, bairro nobre e tradicional de Luanda, ao lado de um hotel de cinco estrelas. A Catedral da Fé, também chamada de Cenáculo do Espírito Santo, tem interior confortável e luxuoso. O púlpito é ornamentado com opulência. O templo é a materialização de um projeto de prosperidade e de riqueza ali visível e acessível a seus frequentadores.

No caso de Angola, devemos levar em consideração que a Universal chegou ao país com uma estrutura transnacional consolidada, em meio a um cenário de caos urbano e desestruturação socioeconómica. Implantou grandes templos na capital e nas províncias. Também logo ocupou espaços no rádio e na TV, ganhando visibilidade na esfera pública. Junto com isso, trouxe sua estrutura ritual, perspectiva cosmológica e leitura teo-

lógica capazes gerar interpretações e apontar soluções para parte dos dramas vividos pelos angolanos.

O crescimento da IURD em Angola é visível, principalmente, quando realiza grandes eventos públicos que mobilizam multidões, como foi o de 31 de dezembro de 2012. Desta vez, o sucesso foi tamanho que houve superlotação e 16 pessoas morreram. A Cidadela, estádio onde foi realizado o evento intitulado «Dia do Fim», está situado em frente ao templo da IURD do Marçal e tinha capacidade para 90 mil, mas compareceram 250 mil pessoas, mobilizadas pela própria Igreja. Representantes da IURD disseram que não esperavam tanta gente. Em função disso, a denominação foi impedida de realizar suas atividades por 60 dias, e retomou sua rotina sob advertências.

Ferramentas rituais

O cenário atual em Angola é de paz, mas tenso e bastante complexo. Existem possibilidades de construção de uma vida estável e de ascensão social, mas os acessos são estreitos. O nível de desemprego no país é bastante alto e as exigências do mercado formal são grandes – seja em termos de qualificação profissional, seja em adequação cultural. A concorrência com os estrangeiros é desigual. Nesse contexto, poderíamos enfatizar que a Igreja Universal realiza reuniões específicas com o objetivo de oferecer ferramentas rituais e sugestões práticas para o fiel prosperar. O incentivo ao empreendedorismo e a conquistas profissionais é frequente. Os pastores também estimulam as vendas no mercado informal, como uma alternativa para ampliar a renda do crente, orientam os fiéis em como se vestir elegantemente, sugerem a capacitação profissional para ascensão social e ensinam a «pensar grande».

Nos cultos no Alvalade, a arrecadação de dinheiro através de dízimos e ofertas se dava de maneira mais agressiva que no Marçal. Certa vez, foi realizada a campanha do «Dízimo da Fatura». Durante a campanha, cada fiel recebia um envelope para trazer de casa suas ofertas. O envelope era ilustrado de forma significativa. Nele estavam estampados um adulto sorrindo cercado por um carro utilitário, o prédio de sua própria empresa, muitos dólares, uma casa grande e moderna, e apontando para o avião, que pode representar uma viagem de férias ou de negócios, como costumavam sugerir os agentes religiosos durante os cultos. Para alcançar o propósito, seguindo a referência de Salmos, 23 («O Senhor é meu pastor e nada me faltará»), os fiéis deveriam trazer uma oferta de 23 mil kuanzas (230 dólares). O valor é alto se considerarmos que 50% da população

Figura 19.4 – Envelope distribuído durante campanha no templo do Alvalade



ganha um dólar por dia. Contudo, certamente, não era esta parcela que o pastor interpelava a fazer a oferta.

Há indícios de que o público-alvo da IURD em Luanda inclui uma classe média emergente que tem como horizonte projetos de prosperidade alimentados pela publicidade e pelos padrões de consumo ostentados por uma elite local. Nesse sentido, é significativo que a Igreja Universal esteja inaugurando novos templos com arquitetura moderna nos novos bairros da Grande Luanda e veiculando publicidade em meios de comunicação diferenciados, como a revista da companhia aérea TAAG. Desta forma, pode-se dizer, a IURD se propõe ser a representação da «modernidade» que ela mesmo procura promover.

Valores morais

Enquanto no templo principal, no Alvalade, dava-se mais ênfase a conquistas de *status* e aquisições de bens, no templo do Marçal havia mais insistência em relação ao tipo ideal moral do bom cristão, embora a questão da prosperidade também estivesse presente na pauta dos pastores. Os cultos principais da IURD do Marçal estavam sempre cheios. A maior parte dos frequentadores morava no bairro ou nas adjacências. A audiência era majoritariamente feminina e jovem.

Assim como destacou Linda van de Kamp (2011), em sua pesquisa em Moçambique e em uma análise da Terapia do Amor, também em Angola, o tratamento público, durante os cultos, de assuntos relacionados à sexualidade e à subjetividade merece destaque. A proposta de uma pedagogia moralizante ganha força em tempos de controle da sida e de doenças sexualmente transmissíveis. Uma moralidade em diálogo com situações recorrentes no contexto angolano onde a herança de tradições polígamas retratada nos museus antropológicos ainda está presente no cotidiano do angolano da cidade – agora, não mais de uma forma organizada e oficializada, mas em arranjos silenciados. Em contraponto, na Universal do Marçal era frequente o posicionamento contra a poligamia e a favor da fidelidade conjugal. O ideal romântico do casamento duradouro era frequentemente enfatizado nos cultos, realçando a crítica a homens que têm várias mulheres e famílias.

Acompanhei uma campanha especial pela vida sentimental – a campanha do poço de Jacó, lugar onde biblicamente houve o encontro de Jacó e sua esposa. A campanha realizada nacionalmente era destinada especialmente aos solteiros e revelaria o parceiro adequado para uma união estável. Também era tida como válida para os casados – fosse com o objetivo de reestabelecimento de uma vida conjugal harmoniosa ou pela reafirmação da relação monogâmica.

No Marçal, durante a campanha, o pastor pediu que levantasse a mão quem era casado e quem vivia em união marital. Calculo que, no máximo, 20% dos presentes tenham levantado a mão, sendo que aproximadamente metade deles se declararam casados e a outra metade «amigos». Para os últimos, o conselho era a oficialização do união conjugal na igreja, perante Deus. Para os demais, a grande maioria da igreja, a campanha do Poço de Jacó revelaria seu parceiro adequado para uma união estável. Os resultados poderiam ser imediatos ou não – afinal, para os adolescentes, o pastor aconselhava que não tivessem pressa de casar.

O pastor do Marçal alertava ainda que o fiel deveria estar consciente de seus atos e ao mesmo tempo atento à influência de encostos, motivadores do pecado do próprio fiel e/ou do outro. Esteretótipos do angolano desregrado, e tipos de «malandros» e «mulheres fáceis» apresentados nas telenovelas brasileiras estavam sempre em pauta como antimodelo para o fiel ou como sinal de anormalidade, de ação demoníaca. A atenção dos agentes religiosos dirigia-se, portanto, para padrões de comportamento locais em conflito com a moral cristã.

Em contrapartida, homens e mulheres não deveriam se descuidar da aparência e da atenção devida aos seus respetivos companheiros. Durante

um culto no Marçal, o pastor que conduzia o «encontro da família» chamava a atenção das mulheres, para que elas estivessem sempre bem vestidas (e não com os «panos» amarrados na cintura), com unhas feitas, cabelos trançados (com megahair brasileiro), cheirosas para agradar a seus companheiros, evitando assim que ele fosse tentado a buscar um relacionamento extraconjugal. E os homens deveriam estar sempre dispostos a agradar a suas esposas para que elas estivessem sempre satisfeitas e felizes, mantendo fidelidade à família nuclear. Nos cultos, pastores, bispos e suas esposas eram tomados como exemplos daqueles que haviam corporificado a moralidade cristã, e, ao mesmo tempo, mantinham cuidado com a aparência e atenção em agradar ao seu parceiro. Dessa forma, agentes religiosos introduziam novas referências de aspetos estéticos e de cuidados com corpo à audiência, propondo uma aproximação à «estética ocidental», ao mesmo tempo que reforçavam uma relação de gênero bastante marcada pela assimetria e orientada por uma conceção dos papéis ideais do homem e da mulher cristã.

Perspetiva cosmológica

A exemplo do que vimos, assuntos relacionados à subjetividade eram abordados publicamente com frequência. Fosse através de um discurso firme e sério, ou de relatos de episódios ilustrativos, muitas vezes retomados de forma lúdica ou em uma encenação caricatural, os agentes religiosos apresentavam aos fiéis referentes de um padrão de comportamento para a vida amorosa, o casamento, a sexualidade.

Ter vários namorados, manter relações sexuais antes do casamento, casar várias vezes, desejar um homem casado, todos esses são considerados sinais de pecado, e podem ser causados pela agência de uma entidade de potencial malévolos. Dentro da perspetiva cosmológica compartilhada na IURD, o desvio à moralidade cristã é atribuído a agentes espirituais demoníacos, capazes de manipular a vida do fiel, de lhe causar sofrimento ou induzi-lo ao pecado.

Certa vez, durante um culto na Universal do Marçal, o pastor contou a história de uma menina de 14 anos que «derrubou» um obreiro. Disse ele durante sua prédica: «ela tinha namorado e ainda seduziu o obreiro que era casado. Depois, o pastor responsável foi conversar com ela e ela disse, na maior cara de pau, que fez mesmo». E concluiu: «Isso é encosto, é pombagira.»

Como alertava o agente religioso, o fiel deveria estar consciente de seus atos e ao mesmo tempo atento à influência de encostos, motivadores

de pecado do próprio fiel e/ou do outro. E deu como exemplo: «se você, jovem, passa e todos os homens ficam te olhando e te desejando, isso não é porque você é bonita não, é porque você está com a pombagira. É a pombagira que faz isso».

A pomba gira, entidade que tem carácter ambíguo nos cultos afro-brasileiros, aparece na Igreja Universal como representação exclusivamente demoníaca. Tais entidades devem ser reconhecidas e identificadas para serem exorcizadas durante os cultos. Uma vez expulsas da vida do fiel, ele deve permanecer vigilante. Os cuidados precisam ser constantes, pois a possibilidade de ação demoníaca nunca cessa.

Várias pesquisas já se debruçaram sobre a leitura cosmológica apresentada pela Igreja Universal e sobre os ritos de possessão e exorcismo que visam solucionar um problema dado no plano cosmológico (Almeida 2009; Mafra 2002; Mariano 1999; Kramer 2001, entre outros). Frequentemente, são sublinhadas a assimilação e a legitimação das entidades afro-brasileiras nos cultos da IURD. Em Angola, como em outros contextos nacionais (Oro *et al.* 2003), a Universal está disposta a identificar agentes locais de potencial malévolo e incorporá-las a seu panteão de demónios a serem exorcizados.

Nos cultos do Marçal e do Alvalade, as possessões e os exorcismos estavam bastante presentes nas rotinas dos cultos, assim como longas orações fortes para expulsar o mal que ali se manifestava. Os fiéis sempre participavam com intensidade, entregando-se ao calor do rito. Nestas orações, surgiam referências a trabalhos de feitiçaria que poderiam ter sido feitos aos fiéis e que seriam responsáveis pela maldição sobre suas vidas. Neste contexto, com bastante frequência, os pastores remetiam a males hereditários, feitiçarias que teriam sido feitas no passado e que recaem sobre uma família inteira, geração após geração. A remissão é significativa num contexto em que referentes familiares permanecem bastante fortes e os elos da família alargada são mantidos pela atualização de determinadas dinâmicas socioculturais.

Outro aspeto interessante é a identificação da origem do feitiço. Muitas vezes, ouvia os pastores localizar a realização do feitiço fora da cidade. Considerando as transformações do espaço urbano, nota-se que o feitiçeiro e a «tradição» muitas vezes não cabem no imaginário do espaço urbano. Michel Agier (2011) elabora sobre o espaço domesticado das cidades e o mistério das periferias, associadas à natureza não transformada. No caso da Igreja Universal também, o feitiço é associado ao lugar de origem do fiel que migrou para Luanda, ou seja, na província. Com isso, se estabelecem dois vetores para localizar a origem da feitiçaria – para o

passado e/ou para fora do espaço urbano – que levam em consideração percursos e fluxos dos sujeitos, bem com relações de parentesco que os vinculam a pessoas e lugares.

Considerações finais

Em Angola, a Igreja Universal se apresenta como uma instituição disposta a cooperar com a população e seus dramas, especialmente com as lacunas abertas pela guerra e com o impulso de «reconstrução nacional». Contudo, o faz de maneira particular. Por um lado apresenta-se como agente de assistência social, promovendo campanhas e prestando serviços à população. Frequentemente são veiculadas notícias na mídia local sobre as ações sociais promovidas pela Igreja Universal em Angola, fazendo com que a denominação esteja alinhada com o movimento da maioria das religiões cristãs, que desde o período colonial tende a atuar junto à população oferecendo diversos tipos de serviços.

Por outro lado, no interior de seus templos, a Igreja Universal demonstra capacidade de lidar com uma multiplicidade de referências culturais e de se relacionar com diferentes aspetos críticos das dinâmicas sociais locais. Valores morais e referentes socioeconomicos ganham destaque de forma diferenciada entre os templos da Igreja Universal do Reino de Deus em Luanda. Ora a denominação enfatiza ideais dentro de um projeto neoliberal, ora privilegia padrões de conduta de um bom cristão. Dessa forma, a denominação promove alguns tipos, e desaprova outros, propondo uma reorganização de referenciais para uma audiência que participa de um processo de transformação cultural, tendo de lidar com as consequências de uma acentuada desigualdade social. Neste processo, a Universal é também um agente social e de transformação cultural que promove um projeto de modernidade alinhado com valores neoliberais, e recheado de uma moralidade cristã. A partir de uma perspectiva cosmológica e de uma interpretação teológica que dialoga com concepções espirituais e estruturas tradicionais, a IURD concilia legados do passado e projeções de futuro.

Referências bibliográficas

- Agier, Michel. 2011. *Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Almeida, Ronaldo de. 2004. «Religião na metrópole paulista». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 19 (56): 15-27

- Almeida, Ronaldo de. 2009. *A Igreja Universal e seus Demônios: Um Estudo Etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Kramer, Eric. 2001. «Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity in a Brazilian Neo-Pentecostal Church». Tese de doutorado em Antropologia, Chicago, University of Chicago.
- Mafra, Clara. 2002. *Na Posse da Palavra – Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: A Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Monteiro, R. L. 1973. *A Família nos Musseques de Luanda: Subsídios para o seu Estudo*. Luanda: FASTA.
- Oro, A. P., A. Corten, e J. P. Dozon, orgs. 2003. *A Igreja Universal do Reino de Deus: Os Novos Conquistadores da Fé*. Petrópolis: Vozes.
- Van de Kamp, Linda. 2011. «Violent conversion. Brazilian pentecostalism and the urban pioneering of women in Mozambique». Tese de doutoramento em Antropologia, Amesterdão, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Viegas, Fátima. 2008. *Panorama das Religiões em Angola Independente (1975-2008)*. Luanda: Ministério da Cultura/Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos.

Capítulo 20

Orixás em trânsito. O candomblé em Portugal

Sofia, mãe de santo portuguesa de origem judaica, lembra a dificuldade de seu pai para ir à sinagoga no Porto durante o governo de Salazar (1932-1968), bem como sua incessante busca religiosa, que passa por várias experiências de intensa religiosidade, mas sem religião, guiada por intuições e visões que começaram em sua infância, culminaram no encontro com seu cabeleireiro brasileiro (pai de santo) que a levou a um *umbandomblé* na Caparica, até à chegada por meio de sonhos ao terreiro Casa Branca do Engenho Velho, sob a liderança de Mãe Nitinha de Oxum, em Salvador. Quando ainda frequentava o terreiro na Caparica, sonhou com sua cabeça fora do lugar e com muito sangue e começou a se sentir mal. Esse sonho significava a disputa de sua cabeça por dois orixás, narrativa sem ser interpretada, mas que ganhou sentido anos depois na leitura de búzios de sua futura mãe de santo.

Em toda a sua história de vida, vemos a dificuldade de encontrar opções que correspondessem a seus anseios religiosos e os dribles pessoais e familiares durante o salazarismo. Não obstante a forte repressão salazarista à federação e aos centros espíritas, sendo suas práticas religiosas consideradas clandestinas, os espíritas passaram a ser a base de informa-

* Agradeço o suporte institucional do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em especial a Cristiana Bastos, no período de março de 2011 a março de 2012 em que realizei meu pós-doutorado. Este capítulo é resultante do apoio financeiro e institucional, respectivamente, da Fundação Gulbenkian/Portugal e da Faperj/Brasil. No projeto intitulado «A pulsão romântica em transe. Um estudo comparativo da religiosidade afro-brasileira na Alemanha e em Portugal», realizo um mapeamento dos terreiros que têm vínculo com a Europa. Nesse sentido, a facilidade de iniciar o trabalho de campo em 2010 no Brasil permitiu maior trânsito pelo candomblé brasileiro em terras portuguesas. Em 2013 retornei a Portugal com apoio financeiro da Fundação Gulbenkian para realizar campo entre 10 terreiros de candomblé que compreendem o espaço entre Lisboa e Vila Nova de Gaia.

ção para as «bruxas» atuais (Montenegro 2005).¹ Por meio do transe, das preces, esses médiuns continuaram, cada qual de modo independente, curando e libertando os «possuídos», usando sua habilidade em comunicar-se com os mortos para interceder pelos vivos. Essas crenças fizeram parte das vivências de Mãe Sofia e de muitos portugueses nesse período, pois sua infância foi permeada por vozes, espíritos e ruídos, e sua mediunidade só poderia ser explicada com as possibilidades da época, apenas se abrindo às religiões que chegam com a cultura do outro: o imigrante. Mesmo assim, segundo me relatou, muito antes da chegada dos brasileiros (nos anos 1980), a Bahia já povoava os sonhos de Sofia.

A crença em práticas de bruxaria (Martins 1997; Montenegro 2005),² a penetração e o crescimento do espiritismo em Portugal, somados às práticas de um forte catolicismo popular, foram fatores importantes para pensar a «aceitação» por parte dos portugueses das práticas rituais das religiões afro-brasileiras. O encontro de nossa depoente com o candomblé faz parte, então, desse contexto.

Depois de muitos anos, quando em sonhos visualizou quem viria a ser sua mãe-de-santo, ela ligou, com a ajuda do filho, para vários terreiros na Bahia e encontrou aquele que correspondia à descrição de seus sonhos, a começar pela aparência da mãe de santo e do ilê.³ Conforme as palavras de Mãe Sofia, «telefone, avião, iniciação» foram etapas vividas com muita intensidade – sem tempo para livros sobre o candomblé, mas com a cabeça povoada por imagens do Brasil.

A narrativa de seus sonhos não esconde a negociação com a religião, sujeito que se torna parte dessa mulher antes mesmo de conhecer a iniciação, de modo que é gestada em sonhos por muitos anos. Seus relatos são uma performance pública e social (Tedlock 1991), que a tornam uma pessoa plena de poder criativo. Como ela mesma diz no relato da primeira obrigação no terreiro no Brasil, será entre os anos 2000 e 2001 que vai ao país: «Enfim, eu vou porque o orixá me chama. Vou porque é destino, façam o que eles quiserem. Fui de olhos fechados, não comprei livros ‘pra’ ler.» Depois de uma semana em um quarto, sem nada saber sobre a religião, a mãe de santo a chamou, afirmando, ao ver seu jogo:

¹ O autor estudou a prática da bruxaria mais recentemente, quando fez a etnografia das práticas terapêuticas populares na região do Porto.

² Sobre catolicismo popular, ver Lopes (1995), e, ainda, Espírito Santo (1984) e Bastos (1985).

³ É a denominação da casa de candomblé, geralmente seguida do nome do orixá protetor do terreiro.

«Tanto Iemanjá quanto Oxum queriam sua cabeça. As duas brigavam, mas você é de Oxum, de Oxum Opará mesmo. Nasceu para ser ialorixá e ainda por cima é branca.» Com isso, a mãe-de-santo explicava que em sua concepção ser ialorixá «é coisa de negro», e isso se transforma, no fio da navalha, em algo transnacional: uma herança negra será celebrada por brancos e de múltiplas nacionalidades. Além de pertencer a Oxum, Sofia descobriu, assim, que também pertencia à Bahia de Todos os Santos, pois, «quando vai dar de comer para Oxum, tem de dar de comer a Iemanjá» e «também a todos os orixás». Só nos lembramos de um sonho quando despertamos dele, ou seja, o sonho fabrica a realidade dos orixás, que tanto pode ser da Bahia quanto de Benavente (local do terreiro de Mãe Sofia).

Mesmo com medo, sem saber de nada, sem comer por dias, porque tudo lhe era tão diferente, dos mais de 40 graus de Salvador ao total desconhecimento dos preceitos, pois de facto «não sabia o que fazer» diante da realidade brutal do Brasil e da religião, diz que não se arrepende, mas aconselha a todos que «não queiram saber logo tudo, pois os que muitos querem saber pouco sabem». Nesse sentido, o real se lhe apresenta como um dado bruto.

Lembra que sua iniciação «foi feita à moda antiga, com as argolas nos pés e nos braços, sendo leiloada como os escravos» e «comprada por sua mãe de santo». É dessa forma que ainda se faz a iniciação nos terreiros da Bahia e do Rio de Janeiro (Carneiro 2008). É na vivência da iniciação que se reproduz miticamente o tempo e o espaço da senzala como parte constitutiva da identidade do «fazer o santo», do «ser iniciado» no candomblé. É preciso transformar-se em negro e escravo e também ser leiloado.

Neste artigo, debato o contexto em que uma religião como a afro-brasileira se move em uma «transcendência transnacional», ultrapassando fronteiras, reelaborando centros e periferias do mapa-múndi e evidenciando o Brasil como fonte pós-colonial da globalização das práticas espirituais (Csordas 2009). De facto, desde os anos 1960 ocorre a expansão das religiões afro-brasileiras na América Latina. A partir de 1970, elas cruzam o Atlântico e se expandem por Portugal, encontrando-se hoje na Espanha, Bélgica, Itália, França, Alemanha, Áustria, Suíça e estando ainda presentes nos Estados Unidos, no Japão e na Rússia (expansão do Ifá).⁴

⁴ O Ifá é um sistema de adivinhação iorubá existente na Nigéria, mas que atualmente se encontra em vários países do mundo, inclusive no Brasil. O termo «Ifá» se refere ao orixá Orunmilá, divindade da adivinhação, do destino e da sabedoria.

As religiões afro-brasileiras entraram em Portugal no final dos anos 1970, com a abertura social e política trazida pela lei de liberdade religiosa, sancionada em 2001, instaurada com os ecos da revolução de 25 de abril de 1974 (Pordeus Jr. 2009). Houve uma intensificação da umbanda e do candomblé a partir da década de 1980, período no qual alguns brasileiros se instalaram no país como sacerdotes. Como muitos autores têm observado, a imigração mudou Portugal, ainda em fins dos anos 1970, após o período das guerras coloniais, tendo sido realizada, nos anos 1980 e 1990, por brasileiros, chineses, imigrantes do Leste Europeu e indianos (Malheiros 2005), transformando o país em uma sociedade multiétnica em todos os sentidos, inclusive no campo religioso.

Além da dinâmica e da diversidade dos fluxos migratórios, que explicam como se dá a expansão dessas religiões, neste artigo ressaltarei ainda a importância das práticas mágicas presentes no cotidiano português como elementos que facilitam essa expansão. Nesse sentido, as práticas sincréticas de ambas as culturas favorecem um largo campo de apropriações, trocas e proximidades. Baseio-me na ideia de que a transnacionalização religiosa considera as adaptações das práticas importadas em um contexto bem determinado, seus modos de se «tornarem locais» e a incorporação de novos sistemas de crença (Appadurai 2004).

O estado das coisas

Não obstante a crise econômica presente em vários países da Europa, em especial em Portugal, atualmente há um mercado religioso variado e em franco desenvolvimento, que não abarca somente terreiros, mas lojas esotéricas e vários modos de atendimento religioso. Omulu está em Lisboa e, por que não dizer, em todo o território lusitano. Circula pelas cidades e serve de ponte a vários mundos, compreendendo hospitais e postos de atendimento, e continua reavivando sistemas de práticas e crenças populares que relacionam os deuses com os corpos. O orixá considerado «médico» no candomblé (que sabe que tudo que cura também mata) não apenas nos apresenta um Martim Moniz étnico, com suas casas de produtos mágicos e feitiços de origem cultural múltipla (Bastos 2001), mas espalha, com suas vestes de palha da costa e búzios, os diversos modos que a religião apresenta de ler o corpo e a saúde.

Em especial nos anos 1990, houve um crescimento dos terreiros de candomblé de norte a sul do país, pois, não obstante o sucesso da umbanda em Portugal, há uma maior legitimação do poder e da força dos terreiros de candomblé, pois chegar a este é atingir um estágio mais ele-

vado (Capone 2009). Umbanda e candomblé não são necessariamente diferenciados de forma clara em Portugal. Na prática ritual, há grande circulação entre os cultos e certa hierarquização – o que se chama de *continuum* religioso e que também atravessa todo o campo religioso brasileiro. Conforme Capone (2009, 26-27), «a umbanda é considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para se atingir um nível superior. Iniciar-se no candomblé significa um retorno às origens, uma maneira de tornar-se africano». O mesmo *continuum* pode ser observado em Portugal, onde, contudo, mesmo se praticando o que é chamado de candomblé, todos levam consigo seus espíritos de «exus», «pombagiras» e «caboclos» – entidades normalmente circunscritas à umbanda no Brasil.

Entretanto, lembramos que o misturado é sempre o outro; ninguém se diz «misturado», e sim pertencente a uma linhagem tradicional. Os membros dos terreiros em Portugal, sejam eles de candomblé ou de umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Muitos candomblés no Brasil ditos «tradicionais» e que lutam para se tornar património cultural afro-brasileiro não realizam rituais de umbanda e suprimem a tradição do caboclo e dos demais espíritos, pois desejam se «reafrikanizar». Em Portugal, mesmo esse *continuum* já tem algumas adaptações, pois, conforme o grande crescimento da umbanda, muitos terreiros de candomblé não apenas cuidam de seus espíritos da umbanda (do pai de santo e de seus filhos), mas também mantêm «giras» de umbanda como parte dos rituais. Há também praticantes da umbanda, especialmente portugueses, iniciados no candomblé por brasileiros que cuidam de seus orixás com seus pais de santo, mas que preferem abrir terreiros de umbanda. Essa preferência se dá por terem mais proximidade em termos de conhecimento das práticas católicas e espíritas, que são parte do universo da umbanda, e por causa da maior aceitação por parte dos portugueses em geral. A proximidade da língua cantada nos pontos em português e do gestual próximo às práticas católicas (Pordeus Jr. 2009), somada às possibilidades de fazer emergir seus próprios espíritos, torna a umbanda bastante atraente.

Em um dos terreiros estudados em Portugal, na entrada está escrito «Centro espírita, jogo de cartas e búzios», ao lado do cantinho da Dona Maria Padilha. Isso identifica bem para os portugueses os serviços religiosos oferecidos. No dia a dia do terreiro são, ainda, as imagens católicas dos santos que são usadas no congá da umbanda e que ficam expostas, sendo retiradas dias antes da festa de candomblé. Os demais itens, que lembram as caçadas e os animais que se relacionam com um dos orixás

do pai-de-santo (no caso, Oxóssi), permanecem, pois são parte do terreiro. Há também as fotos com os membros da família de santo, as imagens de feitura do pai de santo e os encontros nos rituais de que participou com sua família de santo no Brasil. Todas essas imagens compõem um imaginário que legitima o Brasil como lugar de memória, lugar primevo do candomblé por excelência.

Desse modo, o público é formado tanto por brasileiros que trouxeram a religião para Portugal como por portugueses que a buscam ali ou foram buscá-la no Brasil. Há também angolanos, cabo-verdianos e nigerianos que, ao migrarem para Portugal, buscaram manter sua religiosidade. Há vários que são filhos do babalorixá Nilsinho, filho biológico de Olga de Alaketu, mãe-de-santo do terreiro Ilê Mariolaje, em Matatu de Brotas, Salvador (BA). Ela era filha de Dionísia Francisca Régis, descendente de Otampê Ojarô, herdeira da linhagem real africana Arô, do antigo reino de Ketu, ex-Daomé, hoje área do Benim, na África Ocidental. Ele chegou a Portugal em 1989, tendo atuado no ilê de Mãe Tina de Oyá até 1996, quando se *desentenderam*. Então, ele levou vários de seus filhos para seu próprio terreiro em Sintra e lá criou sua «pequena África». A adesão de pessoas do Leste Europeu a essa religião em Portugal é bem recente.

Há uma variedade de situações que mostram o circuito transnacional de pessoas, objetos e bens simbólicos entre Brasil, Portugal e outros países. Existem pais de santo, brasileiros e portugueses, que mantêm vínculos com suas respectivas famílias de santo, representadas pelos ilês nos quais se iniciaram, e também com os brasileiros (membros de suas famílias) que migraram e que se encontram em vários países da Europa. Com as migrações nas décadas de 1970 e 1980 de brasileiros e africanos para a Europa, em especial para Portugal, e as sucessivas crises nesse país (de 2010 aos dias atuais), os fluxos migratórios tendem a tornar esse xadrez mais complexo, com portugueses indo trabalhar na África, na Venezuela e no Brasil, brasileiros indo para a França, a Alemanha ou mesmo retornando ao Brasil, e também os circuitos dos africanos, configurando uma verdadeira mescla de situações.

Mesmo entre os pais de santo brasileiros que hoje atuam no mercado religioso português, há vários casos de alguns que não se estabeleceram no país inicialmente como pais de santo, e sim para trabalhar na área de serviços, como qualquer imigrante brasileiro, muitos atuando no comércio e em especial na área de estética. Há então enfermeiros, cuidadores de idosos, jardineiros, cozinheiros, atendentes no comércio e muitos cabeleireiros, que, diante da possibilidade de obter maior prestígio com as práticas mágicas nas quais tinham formação e experiência com seus ilês

no Brasil, optaram nas últimas décadas por serem pais de santo. Contudo, muitos deles não desejam viver de santo e preferem conciliar suas atividades laborais com as religiosas, não porque não ganhem com suas consultas de búzios e ebós, mas por considerarem um dos trabalhos profissão, e o outro, não. Há aqueles também que não conseguem conciliar as duas funções e passam a se dedicar somente ao santo, «vivendo de e para o santo».

Há outros brasileiros que já têm ilê no Brasil e vieram a convite de seus filhos para ajudar nos barcos de iaôs (iniciação na religião) e nas grandes festas, mas que passam a ter clientes brasileiros e portugueses. Esses, inicialmente, não pensam em abrir casa em Portugal, mas em eventualmente ter um lugar onde receber a clientela. Muitos o fazem nas casas de seus próprios filhos de santo. Assim, enquanto não abrem seus terreiros, constituem clientela.

Há casos de pais de santo brasileiros que têm ilê no Brasil, administrado por algum filho da casa e que mantém um calendário regular de festas, mas que também buscam uma quinta para comprar a fim de abrir seu ilê e permanecer em Portugal. Há também aqueles que têm loja esotérica, ilês em Portugal e no Brasil e, quando sobra tempo, ainda atuam em sua profissão original. Há ainda casos dos que tanto têm loja quanto atendem em casa em Portugal, mas que deixaram seus ilês no Brasil sob a administração de algum filho de santo.

No caso dos que têm loja, há um chamado ao esotérico. Como exemplo, a divulgação do comércio axé de produtos esotéricos; contudo, quando se olha o pôster de divulgação, percebe-se que se trata de candomblé. Foi entrevistado um carioca de Bangu que chegou a Portugal há cerca de 20 anos. Tem 34 anos de «santo feito» e realiza consultas gratuitas em Aveiro e com marcação em Cantanhede. Seu pôster mostra uma mãe de santo negra sobre um jogo de búzios. Em seguida, explica o que é o candomblé e que tipo de produtos esotéricos oferece. Logo depois explica sobre os exus, as pombagiras e Iemanjá, elementos mais próximos do entendimento dos portugueses. O pôster se refere à loja dizendo que não se trata apenas de um lugar em que se vendem «amuletos, ervas medicinais, confecção de roupas ritualísticas», mas também onde se pode obter algum conhecimento sobre «o mistério dos orixás africanos». Assim, a loja é ligada ao terreiro e a seu funcionamento; ou seja, uma coisa leva a outra. Tal prática é comum e já se encontra em todo o território português, mostrada inicialmente por Guillot (2011, 119), que trata da relação entre o «supermercado religioso» e as diversas religiosidades, qualificadas de *New Age*.

Muitos dos brasileiros que aderem à religião se iniciaram em Portugal. A conversão se deu no processo migratório. Há também uma parcela daqueles que imigraram para Portugal e que pretendem seguir sua religião em novas terras. Há grande preferência pela religião afro-brasileira por parte de alguns tipos de brasileiros e não de outros, pois, como toda migração, essa é heterogênea e atravessada por divisões e clivagens, privilegiando, em alguns candomblés, a aderência de portugueses e africanos (no caso de um dos candomblés estudados, muitos nigerianos,⁵ que atualmente migram para a Inglaterra). Os pais de santo brasileiros que preferem não ter brasileiros como filhos de santo argumentam com relação ao baixo nível do fluxo migratório e a questões de gênero, que tornariam seu axé um axé com menos respeito, pelo excesso de homossexuais, que se comportariam como «meninas».

Apesar de as Igrejas evangélicas estarem hegemonicamente presentes no contexto português, cabe ressaltar que nem todos os brasileiros em Portugal – mesmo pertencendo aos estratos sociais inferiores – são evangélicos. Parcelas expressivas das últimas levas migratórias de brasileiros para Portugal, como prostitutas, travestis e michês, transitam como membros de suas famílias de santo, participando ativamente da vida ritual. Clientes, donos de casas de prostituição, muitos trazidos pelos brasileiros, solicitam proteção e cuidado com seus negócios. Se, por um lado, muitos pais e mães de santo não gostam de atender a essa clientela, pois, além do estigma, há a necessidade de lidar com um ambiente espiritual pesado, por outro os ganhos são relativamente positivos, pois é um ambiente que demanda muito trabalho (espiritual), por ser «carregado».

Muitos brasileiros são atraídos pela tolerância das religiões afro-brasileiras para com a presença de homossexuais, travestis, transexuais, especialmente em países em que a maioria das Igrejas evangélicas condena essas formas de opções sexuais. Há também, nos vários países europeus, a existência de uma legislação favorável às diferentes opções sexuais e que protege os direitos dos homossexuais, além de permitir o casamento de pessoas do mesmo sexo (facto recente no Brasil).⁶ A sexualidade é vivida de modo mais livre e de acordo com uma religião que traz em cena não seres estranhos, mas estrangeiros. Orixás são exteriores à cultura local,

⁵ Tenho o ponto de vista do chefe do terreiro, pois na época em que iniciei o trabalho de campo muitos já haviam emigrado para a Inglaterra e não pude contatá-los.

⁶ Essa tolerância também atrai parcelas de outros grupos, pois a opção sexual muitas vezes se afirma no momento de escolha dessa religião, e muitas mudanças de vida e de atitude acompanham esse momento.

e essa descontinuidade em relação à vida social é peculiar no plano dos gêneros.⁷

Outros pais e mães de santo alegam que os brasileiros só procuram a religião visando a obtenção de sucesso profissional e se esquecem de seguir os preceitos, mantendo-se distanciados dos demais filhos de santo. Outros ainda, por se identificarem com a situação migratória de seus filhos, acreditam que a religião seja de facto um suporte emocional e afetivo para eles, podendo se constituir em um caminho para suas vidas. Eles acreditam que «a religião não tem país, língua ou nacionalidade», de modo que não podem negar a entrada de portugueses e muito menos a de brasileiros.

Muitos pais e mães de santo brasileiros não vivem dos jogos de búzios e dos trabalhos que realizam apenas para os clientes locais (na mesma cidade onde estão estabelecidos até cidades mais próximas), havendo também uma circulação por outros países da Europa, o que é facilitado pela proximidade que os meios de transporte propiciam entre as várias cidades europeias. Um dos pais de santo entrevistados tinha acabado de vir dos serviços que havia realizado na cidade de Granada, vindo direto da Espanha para a «gira de Exu» de outro amigo pai de santo. Ele joga búzios, cartas de tarô e faz ebó. Em um dia, atendia em Coimbra; em outro, em outra localidade da Linha Norte. Em outro caso, a mãe de santo entrevistada tinha ido à Suíça para um atendimento maior. Há também outros pais e mães de santo que, quando têm muitos clientes em determinada localidade, ficam nesse local por algum tempo atendendo e, caso abra maior mercado, buscam ter outro lugar já fixo para atendimento.

Muitos irmãos, filhos e mães e pais de santo se encontram vindos de países como França, Espanha e de outras partes de Portugal e da Europa nas festas de orixás e nas giras das almas, a fim de confraternizar, contar casos, lembrar as histórias de família, piadas, jogos e desavenças. A fofoca é um modo de regular as práticas e o jogo de legitimidade entre portugueses e brasileiros. Muitos lembram suas próprias migrações e os modos como construíram seus axés.

⁷ Parcela da imigração brasileira pouco estudada nos grandes círculos acadêmicos, que se detêm nos meandros do gênero e/ou da estética e não se referem ao modo como esses segmentos absolutamente marginalizados circulam no candomblé em Portugal. Esses segmentos não são alvo dos estudos migratórios (Piscitelli, Assis e Olivar 2011, 7), menos ainda sua circulação em espaços religiosos.

A disputa pela «África»

Mesmo com a característica disputa entre os pais e as mães de santo, muitos são padrinhos e participam dos rituais de feitura dos filhos e filhas de santo uns dos outros, mesmo quando ainda não possuem terreiro, e sim cerimónias improvisadas em apartamentos. Esse é o caso de um pai de santo que, quando ainda morava em Lisboa, convidou outro pai de santo para ver seu Ogum em um ritual improvisado em seu apartamento nessa cidade. Foi a primeira vez que viu seu santo e, quando o filho deste foi iniciado em Logunedé,⁸ ele convidou seu amigo para a saída de iaô.

Não obstante a importância das mães e/ou dos pais de santo de origem portuguesa que trouxeram do Brasil os novos modos de ler a África, com olhos dos brasileiros e alma lusitana (Pordeus Jr. 2009), há a presença de pais e mães de santo brasileiros em solo português. Muitos brasileiros e portugueses atualmente se organizam em federações e ONG, de modo a não só demarcar presença em solo português, mas na disputa pela legitimidade de quem pratica o «verdadeiro» candomblé, isto é, o «mais africano». Ou, quem sabe, o mais brasileiro? Ou ainda um candomblé em português de Portugal?

Nesse jogo acusatório, há o facto de que se, por um lado, o Brasil preservou o candomblé e se fez responsável pela formação dos terreiros portugueses, «por si mesmos considerados mais tradicionais», muitos acusam o excessivo sincretismo de ser uma marca brasileira, o que torna o candomblé mais imperfeito, de modo que os portugueses seriam mais aptos a lhe conferir mais pureza, pois sob a ótica colonial teriam tido contacto com a África.

Muitos portugueses que se iniciaram na religião evocam elementos reais ou imaginários, constituídos de uma origem afro-descendente, que lhes permitem explicar uma predisposição quase natural às práticas de religiões consideradas não mais afro-brasileiras, mas africanas. Como exemplo, temos a justificativa de um pai de santo belga que legitima sua escolha religiosa relacionada com o facto de que o Congo era belga, logo, africano (Halloy 2001-2002). Por um lado, acionam o Brasil como lugar do candomblé primeiro, o que lhes confere legitimidade, especialmente diante de outros axés ou de brasileiros que conhecem suas famílias de

⁸ É um orixá africano meta-meta, ou seja, simultaneamente masculino e feminino, filho de Oxum e Oxóssi. Representa a graça e a beleza de Oxum e o conhecimento da caça de Oxóssi.

santo. Muitos evocam o Brasil como um lugar «natural do sincretismo e da mistura de povos» e o comparam a suas próprias origens étnicas, reconfigurando sua história com o candomblé. Como exemplo, o depoimento de um filho de santo romeno: «Terra de misturas, a bruxaria da Roménia é muito pesada. Junta os ciganos, bruxaria russa, é como se fosse o Brasil com nações de centenas de anos.»

Por outro lado, em outras circunstâncias, desnacionalizam a religião como sendo o candomblé da Bahia, reconstruindo a ideia de África como parte de uma história pessoal que, no caso dos portugueses, se confunde com uma herança pós-colonial. Nesse caso, a África é repensada como parte de sua própria nação. Ou, ainda, dependendo do interlocutor e da situação, aciona-se o epíteto «religião dos orixás», que denota não ter nação, cor ou lugar. Isso não somente lhe retira a ideia de pertencimento a uma raiz cultural africana, mas também permite que a religião tenha o mesmo estatuto transnacional de um cristianismo.

Os próprios portugueses reclamam da dificuldade que seus conterrâneos têm em relação ao respeito à ideia de tempo, que determina o quanto a pessoa tem autoridade na religião. Muitos chegam acreditando que já podem ser pais e mães de santo (cargos que são atribuídos pelos orixás no jogo de búzios), não têm a «humildade dos brasileiros» e não admitem começar na religião como «simples abiãs» (iniciantes). Muitos admiram a presença dos africanos, que, mesmo em pequeno número, têm enorme respeito e compreensão pela religião; esse é o caso de um terreiro em que havia vários nigerianos. Em um dos terreiros pesquisados, a mãe de santo tinha extrema dificuldade em lidar com os brasileiros, parte majoritária, pois não negava perceber que muitos vinham de baixos estratos sociais da imigração e, portanto, tinham hábitos «pouco afeitos à educação europeia» (e à classe média branca, que constitui parcela dos portugueses que frequentam os terreiros).

Por outro lado, os brasileiros acusam os pais de santo portugueses de deturpar a religião em função das adaptações dos rituais, de modo que muitos, por ocasião das iniciações, mandam os filhos de santo para seus axés no Brasil, pois acreditam que esse país reúne os conhecimentos e a natureza (rios, cachoeiras etc.) propícios para os ritos, não precisando de permissão para toque de atabaque, festas e sacrifícios. Os portugueses são acusados de ter uma visão bastante equivocada da religião, e «muitos já chegam como esotéricos», mas sem nenhum conhecimento da religião que procuram ou da manifestação da presença do orixá em suas vidas. Muitos são atendidos como clientes, mas muitos também são postos para fora do terreiro no que se refere ao processo iniciático.

Não obstante a umbanda e o candomblé constituírem um marco institucional, que para muitos significa ser parte de uma comunidade, o que tornaria a religião mais legítima na sociedade, mais ampla, ao contrário dos bruxos e videntes, que atuam isoladamente (Guillot 2011), isso não significa que não haja dificuldade de entendimento do que seja um pai de santo ou do que seja de facto um terreiro de candomblé. Muitos apontam a dificuldade de explicar os orixás diante da total abstração e da pouca materialidade de seus assentamentos. «Como explicar que aquele monte de ferro velho é Ogum? Como fazer entender que Iemanjá não é aquela figura cândida que carrega pérolas nas mãos? Como explicar ao mesmo tempo que tudo o que nos cerca é orixá?», reclama um pai de santo. E há adaptações que aproximam o orixá do panteão europeu, como no caso de Ogum, transformado, em um assentamento, em cavaleiro medieval.

Muitos brasileiros se veem malcompreendidos diante da excessiva influência da bruxaria e do espiritismo entre os portugueses, que «tendem a confundir pai-de-santo com vidente», além de desconhecerem as regras de bom convívio entre os pais e as mães de santo. E alguns não gostam de ser identificados como bruxos; zombam da classificação, associando-a à não familiaridade dos portugueses com a religião. Os portugueses de alguns axés «ditos mais tradicionais» começam por formar seus intelectuais da casa a fim de demarcar sua presença de africanidade e dar maior legitimidade aos que entendem o candomblé no cenário religioso. Contudo, é um candomblé escrito com o português de Portugal. Como exemplo, a publicação de artigos sobre o tema de um de seus intelectuais⁹ e também a recriação do ritual das águas de Oxalá «tal qual se faz na África» pelo mesmo terreiro. As disputas quase silenciosas são visíveis, e mesmo as famílias e as casas de candomblé presentes no Brasil mantêm vivas suas disputas em solo português. Migrar, nesse sentido, é o migrar dos orixás para dar continuidade ao axé em novas terras. Então, há casas dos filhos das mães de santo da Baixada Fluminense carioca, periferia baiana, e demais axés concorrendo entre si ao papel de pioneiros do axé em águas internacionais. No processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, especialmente no caso do candomblé, os axés circulam em grande parte

⁹ Sobre isso, ver o livro *Candomblé em Português. História, Organização e Teologia*, e demais artigos escritos por João Ferreira Dias, um dos membros da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorubá. O autor tem mestrado sobre o tema e desenvolve pesquisas e publicações na área. O livro foi publicado em 2011, em Lisboa, pela Antagonista Editora.

entre Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo, mostrando que muitos pais de santo portugueses podem falar um bom sotaque baiano.

Pero Vaz de Caminha que me desculpe, mas agora a viagem é ao contrário, pois todas as religiões que em Portugal se implantam florescem.

Exu ou Santo António?

Há várias formas de adaptação e muita criatividade na inevitável relação das religiões afro-brasileiras com o catolicismo, sendo um dos aspetos de implantação dessas em Portugal a reordenação das experiências da religiosidade popular portuguesa que elas operam. Não obstante não haver regularidade no calendário de vários terreiros observados, ela existe em alguns rituais que mostram sincretismos e novas apropriações. Grande parte das oferendas a Iemanjá¹⁰ e Oxum é realizada nos meses de dezembro e fevereiro, dois meses também próximos ao calendário dos terreiros cariocas. No Rio de Janeiro, há a festa de Iemanjá promovida pelo Mercado de Madureira, grande mercado carioca dedicado aos produtos usados nos rituais dessas religiões. Para retornarmos aos fluxos do Atlântico Negro, lembramos que grande maioria de seus comerciantes é descendente de portugueses e de judeus, advindos dos fluxos emigratórios de meados do século XX para a cidade do Rio de Janeiro (Bahia 2014). É no Mercado que brasileiros e portugueses que praticam o candomblé lá e aqui circulam ao lado dos africanos que trouxeram novamente o Ifá para o Brasil. Nesse sentido, o mercado é transnacional (Bahia 2014) e celebra de diferentes modos uma ideia de herança negra (Gilroy 2001).

¹⁰ Constatamos o enorme sucesso que Iemanjá faz na crença dos portugueses ao refletir sobre o crescimento do mercado religioso: além de ela compor parte da vitrine de boa parte das lojas esotéricas, está presente entre os santos de qualquer comércio mais católico, sendo ainda fabricada e vendida na cidade de Fátima. Passeando com o antropólogo Ismael Pordeus por um dos comércios nos arredores de Anjos, em Lisboa, ao lado de orações a Santo António, Senhora de Fátima e demais santos populares no panteão português, vi muitas orações a Iemanjá, facto novo, pois nunca observei tal fenómeno de apropriação religiosa ocorrer no Brasil. Em uma das lojas mais conhecidas de Lisboa (responsável pelo envio de material religioso para toda a Europa), não obstante seu dono afirmar que «só quer vender», sempre se percebem lógicas mágicas associadas a trocas comerciais. Tudo pode ser vendido na loja, menos a Iemanjá da vitrine, pois se trata de um assentamento. Não obstante a loja se chamar Armazém de Xangô, quem manda no comércio desse «cético comerciante» alemão casado com uma mãe de santo brasileira é Iemanjá. As mesmas relações podem ser observadas no famoso Mercado de Madureira, lugar que constrói sua identidade relacionando-a com o lugar de fornecedor de matéria-prima necessária aos principais ritos das religiões afro-brasileiras.

Há também alguma regularidade nas festas de Ogum (presente em vários terreiros, juntamente com as festas de São Jorge no Brasil) e nas giras das almas, e em especial no dia 13 de maio, em que se homenageiam almas e pretos-velhos, seguindo as tradicionais festas de suas famílias de santo no Brasil. Muitos fazem como prato principal a feijoada, considerada representativa do que é a nação brasileira como constituída por uma nação de negros escravos (Fry 1982). E muitos, aconselhados por seus espíritos, também fazem bacalhau, pois, conforme relata um pai-de-santo entrevistado (aconselhado pelo espírito de seu caboclo), «tendo os espíritos (eguns) migrado para outro continente, temos também que homenagear os espíritos dos outros». Há o que pode ser considerado uma releitura étnica, ressaltando elementos identitários relacionados com a cultura brasileira, mas adaptados ao contexto português.

Além do 13 de maio, há, durante o período das Festas de Santo António, as giras de exus e pombagiras em vários terreiros espalhados por todo o país. Na umbanda feita no Brasil e trazida para Portugal, Santo António é Ogum, e este é o chefe dos exus (Bahia 2014). Quando se homenageia um, é preciso celebrar o outro, facto diferente no candomblé, que considera esses orixás irmãos, não havendo a mesma hierarquia.

Exu, além de ligar o mundo dos espíritos ao mundo material, protege as cidades, os caminhos, sendo também responsável pelas relações amorosas. Simpatias, banhos e pedidos fazem parte de seu cotidiano. Para lembrar essa associação, há o seguinte ponto: «Rodeia, rodeia, meu Santo António; rodeia, Santo António pequenino, amansador de burro bravo, quem mexer com Tranca Rua, ‘tá cometendo pecado.» Muitos portugueses nos ritos de umbanda adaptam suas orações populares justificando que, da mesma forma que Santo António levou o catolicismo para as terras do Marrocos, Exu abre os caminhos de Lisboa «para certa África». Mas, não obstante converter as relações religiosas em uma espécie de nova geopolítica transcendental (Csordas 2009), os hibridismos resultantes podem reconfigurar as relações entre local e global, étnico e transnacional (Levit 2007).

Conclusão

Nesse sentido, a ideia de pós-colonialismo não se situa nem dentro nem fora da história europeia, mas em uma situação *in between* (Bhabha 2001), isto é, de prática e negociação. A negociação cultural na esfera religiosa é o que nos interessa para entender de que modo Portugal é re-

criado não apenas por Exu, mas por si mesmo. E de que modo vão reescrever uma África tendo ou não um Brasil como intermediário?

Nessas relações, a imagem do outro é um espelho que não reflete, mas que cria novas imagens, ironias em que os deuses transitam entre mundos, anulando binarismos (Dirlik 1997), sendo fonte de hibridismos, em que lisboetas possam ver os caminhos de Exu com os olhos de Iemanjá.

Referências bibliográficas

- Appadurai, A. 2004. «Dimensões culturais da globalização». In *A Modernidade sem Peias*. Lisboa: Teorema.
- Bahia, J. 2014. *Relatório do Projeto «A Pulsão Romântica em Transe. Um Estudo Comparativo da Religiosidade Afro-Brasileira na Alemanha e em Portugal»*. Rio de Janeiro: Faperj.
- Bastos, C. 1985. «Bruxas e bruxos no Nordeste Algarvio». Porto: Trab. Antropologia e Etnologia, 2-4.
- Bastos, C. 2001. *Omulu em Lisboa: Etnografias para uma Teoria da Globalização. Etnográfica*, V: 303-324.
- Bhabha, H. K. 2001. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Capone, S. 2009. *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas.
- Carneiro, E. 2008. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Csordas, T. 2009. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. California: University of California Press.
- Dias, J. 2011. *Candomblé em Português: História, Organização, Teologia. O Essencial da Crença Afro-Brasileira em Português de Portugal*. Lisboa: Antagonista.
- Dirlik, A. 1997. «The post colonial aura: Third world criticism in the age of global capitalism». In *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, ed. McClintock et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 501-528.
- Espírito Santo, M. 1984. *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, Estudo 2
- Fry, P. 1982. «Feijoada e ‘soul food’: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais». In *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 47-53.
- Gilroy, P. 2001. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34/Ucam.
- Guillot, M. 2011. «Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l’adaptation du candomblé et de l’umbanda au champ religieux portugais». In *La Religion des Orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, eds. S. Capone e K. Argyriadis. Paris: Hermann, 99-135.
- Halloy, A. 2001-2002. «Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d’une tentative d’installation et ses difficultés». *Psychopathie Africaine*, XXXI (1): 93-125.
- Levit, P. 2007. *Gods Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nova Iorque e Londres: New Press.

- Lopes, A. 1995. *Religião Popular no Ribatejo*. Santarém: Assembleia Distrital de Santarém.
- Malheiros, J. 2005. «Jogos de relações internacionais: repensar a posição de Portugal no arquipélago migratório global». In *Globalizações e Migrações*, ed. A. Barreto. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 251-272.
- Martins, J. G. 1997. *As Bruxas e o Transe: Dos Nomes às Práticas*. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas.
- Montenegro, M. 2005. *Les Bruxos: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: L'Harmattan.
- Piscitelli, A., G. de O. Assis, e J. M. N. Olivar. 2011. «Introdução: transitando além de fronteiras». In *Gênero, Sexo, Afetos e Dinheiro: Mobilidades Transnacionais Envolvendo o Brasil*. Campinas: Unicamp/Pagu, Coleção Encontros, 5-30.
- Pordeus Jr., I. 2009. *Portugal em Transe. Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performances*. Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Tedlock, B. 1991. «The new anthropology of dreaming». *Dreaming*, 1 (2), <http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm>.

Ismael Pordeus Jr.

Capítulo 21

Jurema encantada: do Nordeste do Brasil a Portugal

Na Mata tem um caboclo
Todo coberto de penas
Este caboclo é Malunguinho
Ele é rei lá na Jurema
Na mata tem um caboclo
Com uma peaca na mão
É o caboclo Malunguinho
Não brinque com ele não.

Depois da Umbanda e do Candomblé, a Jurema é a mais recente religião brasileira a cruzar o Atlântico e entrar no complexo de transnacional da Península Ibérica, particularmente de Portugal, onde dá sinais de expansão. Cada vez mais se instala um debate antropológico sobre as consequências culturais da globalização, que coloca a religião em um lugar de destaque. As religiões se apresentam hoje como transnacionais, como chama a atenção Appadurai (2001). É o que será tratado neste breve artigo, a partir de tópicos de um estudo em realização, em uma Jurema – o Centro Espírita Vila Alhandra – situada em São Lourenço, Azeitão, Portugal.

O domínio religioso é, por excelência, adepto do transnacional. A transferência entre comunidades, seja qual for a relação de dominação, não ocorre em um único sentido, e as próprias relações sociais se modificam pela ação da diluição de fronteiras. Os elementos passam de uma a outra cultura, podendo existir nas duas, e se estender, em um sentido bem mais amplo, como que a designar as vias de passagem e a permitir o fenómeno de uma terceira via, uma hibridização da produção de componentes culturais: uma terceira entidade, em constante recomposição, aparecendo, frequentemente, nas culturas das sociedades coloniais e

pós-coloniais. Tudo isso faz emergir uma nova categoria de modelo ideal, ao qual denomino *peregrino carismático*, na modernidade religiosa.

As religiões luso-afro-brasileiras começaram a instalar os primeiros terreiros após a Revolução dos Cravos, em 1974, e hoje já são mais de 40, entre Umbanda e Candomblé. Pode-se pensar a adesão de portugueses a essas novas religiões se dever a vários fatores. Penso, pela minha experiência de campo, que essa conversão decorreria, dentre outros fatores, da permanência da visão de mundo mágica, manifesta na prática do catolicismo tradicional e da feitiçaria portuguesa, marcadas pela ideia de haver uma intervenção no destino da pessoa.

Outro seria a proximidade do diálogo entre os convertidos e as personagens do panteão religioso, facilitando, assim, as comunicações das questões relativas ao cotidiano, sem intermediação, como mostrei em outros ensaios (Pordeus Jr. 2000; 2001; 2009). Essas comunidades são lideradas por pais e mães de santo, em sua maioria portugueses, embora mantendo, em maior ou menor grau, relações com terreiros e federações brasileiros. Essas relações com o Brasil poderiam ser classificadas em quatro grandes grupos, como constatado em pesquisa anterior (Pordeus Jr. 2009; Saraiva 2010), as quais, simultaneamente, definem também relações de migração e trânsito de pessoas e de panteão entre Portugal, África e Brasil, bem como as diversas formas de estabelecimento de redes transnacionais. As relações situam-se num plano que ultrapassa o paradigma da migração, estabelecendo-se em outro paradigma: o da diluição de fronteiras, isto é, da aproximação de diferentes grupos socioculturais. Essa situação leva, em muitos casos, toda estrutura social a se diluir, em decorrência da aproximação e do confronto de visões de mundo diferenciadas.

O primeiro desses grupos coloca o Brasil como referência primordial, como é o caso de Virgínia Albuquerque, pois, havendo migrado para o Brasil, converteu-se à Umbanda e, em 1974, ao retornar a Portugal, fundou o primeiro terreiro de Umbanda em Lisboa, na Calçada Salvador Correia de Sá, n.º 1. Ocorrem as primeiras conversões e iniciações e, então, os portugueses começam a viajar para o Brasil, com o objetivo de lá encontrar o Candomblé, formando o segundo grupo, como é o caso da conversão de Tina e Ema, uma na Bahia e a outra no Rio de Janeiro, ainda na década de 1980, as quais abriram, posteriormente, seus próprios terreiros.

Um terceiro começa a trazer, pontualmente, mães e pais de santo brasileiros para fazerem trabalhos e atenderem a uma clientela angariada através de anúncios nos jornais, particularmente no *Correio da Manhã*, propondo serviços de carácter mágico o qual designei de *anticommunitas*

em oposição a *communitas*, na perspectiva de Victor Turner (Pordeus Jr. 2009). E ainda um quarto, relacionado aos serviços de carácter mágico: portugueses que, tendo se submetidos a alguns rituais de iniciação, deixam a comunidade e passam a atender em casa com jogos de búzios ou cartas e a realizar trabalhos pontuais, também com as mesmas características *anticommunitas*. O campo das religiões luso-afro-brasileiras, ao longo das últimas décadas, se diversificou com a instalação de vários terreiros de Candomblé, em cuja liderança se encontram, preponderantemente, brasileiros.

Nos livros *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza: Emigrações e Metamorfose da Umbanda em Portugal* (Pordeus Jr. 2000) e *Portugal em Transe, Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performances* (2009), procurei compreender, através das histórias de vida dos convertidos, o *nomadismo religioso* e a adoção de visões de mundo, pautados por essa perspectiva religiosa, onde a possessão exerce papel central. Em ambos, como aqui neste ensaio, optei por uma abordagem situacional, na perspectiva de Michel Agier (2013), permitindo, assim, seguir a complexidade social e, ao mesmo tempo, sem reter somente o fenómeno da religião artificialmente separada do seu contexto. A reflexividade etnográfica permitiu, nesse quadro, um instrumento teórico centrado na relação entre o antropólogo e o seu objeto – em outras palavras, no diálogo, na perspectiva de Bakhtine.

A partir da primeira década do século XXI, esse campo religioso é ampliado por uma nova religião vinda do Nordeste do Brasil, a Jurema, para se instalar na Península Ibérica, em Madrid, e, mais recentemente, em Portugal, no Cadaval em 2006 e, agora, em São Lourenço, em Azeitão, no ano de 2011. Esse fenómeno não pode ser visto como um facto isolado, mas relacionado com as outras religiões luso-afro-brasileiras já instaladas em Portugal, como chamei a atenção acima.

A Jurema, a religião de encantados, fumaça e verso

A palavra «Jurema» possui designações múltiplas, associadas ou inter-relacionadas, em um complexo imaginário. O primeiro significado é botânico, *Mimosa hostilis Benth*, pertencente à família *Fabaceae*. E designa, também, uma prática de carácter religioso em torno de uma árvore sagrada conhecida regionalmente como Jurema Preta. Tudo o que dessa árvore dá se utiliza para fins de cultos e curativos. As folhas são usadas para banhos de desenvolvimento espiritual (diz-se não haver nada mais

eficaz para a aproximação dos mentores espirituais); a casca é utilizada para a elaboração de chás e beberagens com fins purgativos e cicatrizantes; e, do ponto de vista religioso, para a elaboração de um licor sagrado, que tem como principal objetivo uma melhor e mais fácil sintonia entre o mundo material e o espiritual, por aqueles que dele fazem uso. A raiz é um potente antisséptico e cicatrizante, usado de mais de cem formas diferentes, a depender da finalidade que se deseja. A Jurema é, ainda, uma personagem espiritual, uma *cabocla*, ou divindade evocada, tanto pelos indígenas como por seus remanescentes, herdeiros diretos nas cerimônias da Jurema, a qual se instituiu em religião, e, ainda, no Espiritismo de Umbanda.

José de Alencar, em sua obra mais difundida voltada para o indianismo, o romance *Iracema – Lenda do Ceará*, editado em 1865, mostra a tradição e o mistério do rito sagrado da Jurema e do fumo utilizado nos rituais das diversas etnias indígenas no Nordeste. A descrição romanesca de Alencar se aproxima das matrizes do complexo ritual relacionadas à Jurema. A coleta para elaboração do vinho da Jurema, a utilização do cachimbo com tabaco para a emissão da fumaça e a ingestão do vinho e o seu efeito de fazer sonhar são frequentes nos rituais, tanto quanto nas páginas desse romance.¹

Em sua viagem de *turista aprendiz*, Mário de Andrade (1983, 252), em Natal (RN), no dia 31 de dezembro de 1928, vai a um terreiro e se submete a um ritual de *fechar o corpo*. «A cada invocação, a cada reza, seguia um gesto cabalístico com o maracá e o refrão sendo gritado com ritmo pelos dois mestres... Os dois mestres enchem os cachimbos de fumo... acendem o fumo bem, e cachimbando às avessas, sopravam o fumo pelo bocal, ritualmente de cima para baixo.» A performance ritual na Jurema se concretiza pela utilização da fumaça.

A referência às práticas religiosas relacionadas à Jurema é feita na historiografia colonial, como mostra Luís da Câmara Cascudo «[...] em um registro de óbito (Natal, 2-6-1758) Índio Antônio, sabe-se que estava preso *por razão do sumário que se fez contra os índios de Mopibú, os quais fizeram Adjunto de Jurema, que se diz superticios*» (1959, 62).

Foi em Cadaval, Portugal, onde se instalou um Candomblé, o qual passei a frequentar com assiduidade, em cada uma de minhas estadas em

¹ Foi consultada a edição da Imprensa Universitária do Ceará (1965) comemorativa do centenário de publicação do romance *Iracema – Lenda do Ceará*, de José de Alencar. Pesquisa realizada gentilmente por Gilmar de Carvalho. O texto deste artigo está escrito em português do Brasil e segue as recomendações do Novo Acordo Ortográfico dos Países de Língua Portuguesa.

Lisboa, que meu interesse pela Jurema ganhou força. Uma comunidade composta por brasileiros, angolanos e espanhóis, das mais diversas categorias profissionais, como médicos, psicólogos, professores e outros profissionais liberais. Esse terreiro se constituiu, assim, como um espaço sem fronteiras onde as categorias de trabalho e nacionalidade se diluem.

Na Jurema, um dos aspetos fascinantes para mim, dentre outros, são os pequenos versos, as orações cantadas pelos personagens do panteão, onde são narrados feitos, exaltadas personalidades, feitas referências à fauna e à flora, evidenciadas qualidades mágicas e relatadas ações do cotidiano. Essas orações performativas, não sendo falsas nem verdadeiras, são enunciações que objetivam a desencadear os bons augúrios, a afastar a aflição cotidiana, a invocar as personagens do panteão e a fazer alguma coisa para que o bem-estar permaneça sob sua proteção. É no ritual que se encontra o contexto da enunciação e é nele que se realizam os atos ilocucionários de expressão de desejo, sugestão, advertência, agradecimento, crítica, acusação, afirmação, súplica, promessa, desculpa, jura, autorização, declaração (Pordeus Jr. 2009). Esses versos, no mais das vezes, se aproximam do cotidiano, da visão de mundo tradicional, e lembram as rimas dos versos encontrados na literatura de folhetos, tão comum nas feiras do Nordeste brasileiro.

Essas observações sobre os versos são válidas para as melodias, repetitivas e sem maior complexidade musical. Penso ser essa música, como encontramos na Umbanda, no Candomblé e em outras religiões, onde é utilizada a possessão para a comunicação com o sagrado, um auxílio valioso dos processos mnemônicos, servindo, ainda, para auxiliar o desencadeamento do transe e da possessão. Há muito se sabe sobre o papel da música nesse processo, como mostrou Gilbert Rouget, no clássico *La musique et la transe* (1980).

Outros aspetos da práxis religiosa mais complexa foram me fascinando, à medida que participava dos rituais. Além da feição festiva em si da religião, esse entusiasmo é muito provocado pelo ritmo do tambor e pelas marcações do maracá. Não vi nos terreiros de Umbanda e Candomblé, em Portugal, tamanho entusiasmo.

Em nossas conversas, o pai de santo e juremeiro Arnaldo Burgos mostrou sempre a preocupação com esses *pontos cantados*, declarando a vontade de registrá-los, pois, nas viagens dele ao Recife, depois da instalação na Península Ibérica, percebia a modificação e o esquecimento de muitos deles, e me dizia do medo de se estar perdendo um património religioso. Então, resolveu escrever e, assim, organizei, fiz uma introdução e cuidei da edição do livro *Jurema Sagrada, do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica*,

editado pelo selo do LEO da UFC, em 2012. O ineditismo dessa abordagem é ser escrito por um juremeiro, líder do grupo religioso, passível, portanto, de proporcionar uma pluralidade de *estranhamentos*, não somente meu, mas de outros pesquisadores dessa área.

Uma tentativa de explicação possível desse tipo de literatura é a sua produção de forma autônoma, designada por mim como *literatura orgânica*, porque o autor pertence à própria religião. Nas palavras de Antonio Gramsci, se trata do *intelectual orgânico*, pois cada grupo social, com papel decisivo na produção, engendra seus próprios porta-vozes e intérpretes. *Jurema Sagrada* foi escrito como um manual teológico, organizado de tal forma para possibilitar a consulta dos rituais de iniciação, dos mitos e seus pontos estruturantes da práxis religiosa, como pode ser percebido por quem o manuseia.

Os pontos, como manifestações e evocações das personagens do panteão, e a utilização do cachimbo terão um papel fundamental nos rituais, pois a emissão da fumaça é desencadeadora dos processos de comunicação com as entidades e dos trabalhos a serem desenvolvidos. Esses cantos são importantes porque existem no decorrer das performances rituais mais variados, tanto aqueles relacionados às cerimônias coletivas, como os relacionados com algumas pessoas. Podem ser listados os rituais de limpeza, as oferendas às entidades, a elevação do grau do juremado, os rituais fúnebres, por motivos de iniciação, descontentamento das entidades com alguma situação ou com algum dos participantes, advertência de interferências de energias negativas no culto, dentre outros. Os cânticos, em uma casa de Jurema, são para que as entidades possam advertir e aconselhar os indivíduos presentes, ou seja, esclarecer qual é a situação daquela reunião através de uma visão espiritual e, desta forma, advertir para que haja mais concentração, chamando a atenção em relação às inúmeras situações que possam vir a ocorrer.

A Jurema em Azeitão

Conheci o juremeiro Josenildo ainda em 2007. Havia chegado há pouco de Madrid, onde tinha vivido por dois anos, e vinha com a intenção de abrir uma casa de Jurema em Portugal, pois na Espanha, dentre outras questões, havia a dificuldade da língua. Em Portugal, as pessoas já detinham muitas informações, já que haviam peregrinado por outras casas de Umbanda e Candomblé. Quando da pesquisa, cujo resultado foi o livro de minha autoria citado, *Portugal em Transe* (2009, 90), eu o

havia entrevistado. Agora, o reencontrei com a casa dele instalada, a qual é o objeto de minha pesquisa atual.

Optei pela utilização da *história de vida* como forma de pesquisa, aplicada aos fenômenos relacionados às *fronteiras de locais incertos*, segundo Michel Agier (2013), de tempos incertos, ambíguos, incompletos, as situações entre dois, pondo em relação, um aqui e um acolá, um mesmo e «um outro», um facto local e um contexto global. A Jurema, desde a matriz pernambucana, no Recife, até ao processo de migração para a Península Ibérica, em Madrid, em um primeiro momento, e depois para Portugal, veio a se tornar mais uma religião a compor o complexo do universo luso-afro-brasileiro com a abertura do Centro Espírita Vila Alhandra. Por meio de sua história, se tem a possibilidade de acompanhar toda uma *carreira* voltada para a prática religiosa.

Meu nome é Josenildo. Nasci no Recife, Pernambuco, em 1970, sou filho de pais pertencentes ao Candomblé e à Umbanda, e minha mãe já cultuava a Jurema. Comecei a frequentar os terreiros com a idade de 8 anos, acompanhando minha mãe. Adolescente, já sentia a proximidade dessas entidades, auxiliando nas festas e nos outros trabalhos relacionados ao culto e, a partir dos meus 15 anos, comecei a frequentar terreiros de Jurema, escondido da família, em Goiana. Mais tarde vim a me iniciar em um terreiro em Igaráçu, onde fui batizado, uma das etapas dos rituais de iniciação, tendo como mestre, Zé da Risada o qual passei a incorporar. Durante um tempo fiquei nessa casa trabalhando na Jurema. A vida material foi mantida pelo trabalho em loja de venda de tecidos, mas tudo dava errado em minha vida económica. Tomei conhecimento de outra casa e lá fui. Através de um jogo de búzios me foi cobrada uma obrigação, o ritual de sete anos na casa de Mãe Elza de Agunté. Fiz as obrigações e me tornei juremeiro na casa dela. Fui ficando e renovei a Jurema em 1998. Passei sete dias recolhido, foram lavadas as guias, arriados Príncipes e Princesas, arriadas as folhas no chão. Depois, toda a jurema foi recolhida e levada para a mata. Lá, escolhi uma árvore na entrada, pra Malunguinho, depois mais adiante uma para o Caboclo, outra para o Mestre, outra para o Preto-Velho e a Preta-Velha, para a Pombagira e em cada uma arriei uma obrigação, foram sacrificados pássaros, galinhas, cabras, bodes, preás e coelhos. Depois, o banho de ervas tomado dentro do rio, onde se deu o ritual do peixe para ninguém atrapalhar quando for trabalhar. Jurema se aprende: «*A Jurema é encantada / Todo mundo quer saber / Trabalha como casa de abelha / Trabalha que ninguém vê.*» É um aprendizado grande, através da prática, cada entidade vai te ensinando. Recebi no ritual um saco contendo o cachimbo, a maracá, a faca, a semente da jurema e do angico, os instrumentos do trabalho do juremeiro. Fiquei na casa e comecei a ter filhos e afilhados. Dava consulta com seu Zé da Navalha. Cada vez mais, fui assu-

mindando maiores responsabilidades. Um dia, resolvi sair e abrir minha casa. Levei a minha Jurema para casa dos meus pais carnais. Dava consulta na casa de um afillhado ou em casa. Afinal, meu cunhado me cedeu uma casa e levei a Jurema pra lá. Trabalhava nos dias de sábado e domingo no Centro, o dia inteiro. Era fila a não acabar, de gente a querer consulta com seu Zé da Risada. Foi seu Zé quem mandou chamar a Casa de Vila Alhandra, trabalhei nela durante três anos.

Antes de abrir a casa, eu já tinha um projeto de morar na Europa e tinha amigos na Espanha. Já haviam me convidado, queria conhecer outra cultura. E, cansado do trabalho na loja de tecidos, pedi minhas contas. Deixei a Casa na mão de uma pessoa, não deu certo. Depois, já instalado aqui, voltei e não fiquei satisfeito com o que vi e levei minha Jurema de volta à casa de minha mãe...

Na Espanha, já existia casa de Candomblé e lojas especializadas na venda de material para as práticas dessas religiões. Não vim com intenção de abrir casa. Fiquei lá dois anos e vim para Portugal, onde também conhecia pessoas e elas começaram a me estimular, a cobrar a abertura de minha Jurema. A pedra da casa foi Helena, que havia conhecido seu Zé da Risada e tinha muita admiração, fé e respeito por ele. A terra necessitava, espiritualmente, disso, e eu trouxe a cultura da Jurema. Comecei a dar consultas em minha casa, não tinha Exu sentado. Trabalhava em uma empresa de painel solar, montava as peças; depois fui para a DHL, mas continuava com a Jurema. Quando precisava, Helena e Beta me ajudavam, trabalhavam comigo. Depois, fui morar em uma casa e tirei um quarto só para a Jurema, isso em 2010. Lá, fiz a renovação de um filho.

Um dia, Maria Navalha, minha mestra, pediu um endereço ao Jorge e foi aí que apareceu essa miniquinta. Era um galpão velho e ficou assim durante um ano. Decidi vir morar e instalar a Jurema, como é para ser. No portão de entrada coloquei duas quartinhas, uma delas a do meu Orixá, Iansã, e a outra de Exu. Sentei seu Malunguinho em uma cabana no terreno do lado esquerdo, com a estátua dele, e suas cuias. Aqui tem muita laranjeira. Fiz um local para o Exu e o assentei. Eu, eu mesmo fiz a estátua, metade homem, metade mulher onde também tem o Cruzeiro das Almas. Nesse espaço é onde são feitas as oferendas para Exu, Pombagira e as Almas. Construí o salão da Jurema, uma primeira sala ainda aberta onde se realiza a Jurema de Chão. Na sala fechada, estavam instalados o altar e a mesa de consagração contendo vários objetos ligados à natureza e ao mundo dos encantados para fazer as invocações. São os príncipes, copos, bacias, água, cachimbos, maracas, tronco de árvores sagradas e várias imagens dos meus encantados, do meu preto-velho, Índios e santos católicos. Nessa sala é onde realizo Jurema de Mesa e Maria Navalhada das suas consultas. Ainda vou fechar a outra sala, pois no inverno fica muito frio. Tem ainda muito a fazer, pois ainda vou abrir um espaço para fazer a iniciação, onde a pessoa possa ficar recolhida. Seu Zé da Risada quis como nome do terreiro o mesmo de Recife,

Casa de Vila Alhandra e me autorizou a morar na metade do galpão, onde construí um quarto, uma sala, a cozinha, o banheiro. [...] Tenho hoje umas 30 pessoas que vêm regularmente. Aqui em Portugal, a maioria das pessoas a me procurar se relaciona à questão sentimental, de solidão, à procura de uma companhia. No Brasil, me procuravam mais por questão de trabalho, questão financeira e também de amor. Não é feitiçaria, de amarração. Maria Navalhada é muito querida e muito procurada. Digo assim, 60% das pessoas vêm por questão sentimental, o restante é saúde e trabalho. Aqui, muita gente sofre de depressão. Tem muita superstição da maldade, do olho grande, acreditam em bruxo.

Tenho culto de Exu e Pombagira e consulto com mestres na parte de amor. Trabalho mais com Mestre e Mestra, foram espíritos que tiveram uma vida e compreendem melhor os problemas. Para fazer e desmanchar é com eles. Seu Zé da Risada é da cidade de Acais, onde está o fundamento de Alhandra. Maria Navalhada é uma mestra da pesada. Vem na magia, é gente do lado do feitiço...

O Panteão

O Panteão, com a incorporação de homens e mulheres, personagens com histórias extraordinárias sendo absorvidas, evidencia o seu destaque social durante a trajetória desse culto. O imaginário reconstrói e transforma o real, e, ao se liberar, pode inverter, fingir, improvisar, criar correlações entre as coisas, de uma maneira imponderável, e condensar fundindo essa imagem. O imaginário é uma fábrica de deuses: os homens constroem, no processo do imaginário, os deuses que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais, transformando e reorganizando a sociedade.

Pode ser vista, nesse sentido, a presença de Malunguinho. Trata-se de um rebelde afro-americano que, no período da libertação dos negros escravos, destacou-se em Itapissuma, zona norte do litoral pernambucano, tal como Zumbi nos Palmares, pelo enaltecimento da liberdade dos negros e pelo apoio dele a todo aquele que se rebelava contra a escravatura. Malunguinho, talvez, por esse motivo, tornou-se, tal como Exu, no Candomblé, o grande protetor das portas das casas de Jurema.

Os trabalhos mágicos religiosos vão atender, através da mobilização dos personagens do panteão, como em outras religiões luso-afro-brasileiras, aos *estados de aflição* do cotidiano. Na busca de respostas ao desejo de prosperidade, estão os trabalhos com plantas, voltados para a saúde; as misturas de folhas e ervas para a utilização pelo cachimbo ritual; a renovação espiritual; a transformação e o equilíbrio do juremado; disputas

e conflitos onde o trabalho utiliza as «forças de esquerda», onde são transformadas as energias, inclusive as magias curativas. Além dos mestres e mestras, o Panteão é composto ainda por ciganos, pajés, encantados, botos, caravelas, marinheiros, sereias e ondinas. Através do contacto com o Candomblé, com o Xangô, e com a Umbanda, foram incorporados ao Panteão Pombagiras, Exus e Pretos-Velhos, além dos santos cultuados no catolicismo tradicional.

O mundo da Jurema

Para os juremeiros, o mundo espiritual é composto por reinos e cidades, que são designadas de Jurema, Angico, Jucá, Açucena, Gameleira, Vacujá, Candindé, Açais. Há uma variação no nome dessas cidades encantadas, dependendo de uma ou outra tradição. Cada reino ou cidade tem seus protetores, como, por exemplo, em Alhandra, berço de juremeiros famosos, a exemplo de Maria de Acais, que se tornou mestra depois da morte e cujo jardim da antiga casa dela conservava até pouco tempo árvores de jurema onde podiam ser encontrados indicadores de culto, como fitas, restos de velas, cachimbos e chapéus junto aos troncos das juremas. É de lá também Malunguinho, um guardião, como Exu, e toda gira primeiro começa pedindo a proteção dele. Vem também como Mestre e como Caboclo. Como muitas outras, entidades teve uma vida material, foi guerreiro na floresta de Catucá.

Mestres e Caboclos

Os Mestres e os Caboclos são assentados nas mesas de Jurema. As entidades dos Caboclos são consideradas como entidades indígenas. Tal como na Umbanda, Índio é Caboclo, Caboclo é Índio. Nas giras, quando incorporados, dão passes, realizam descarregos e são relacionados a uma categoria geral de espíritos mais elevados e trabalham para a realização de atos considerados positivos, para o bem. Nas mesas se encontram representados por estátuas de índios. Suas oferendas são frutas, flores, peixes, carne, mel. Também são oferecidos pequenos animais, como preás, porquinhos-da-índia, coelhos, pois são associados à caça. Recebem também oferendas de batata-doce, mandioca, bolos, vinhos e refrigerantes e ainda as velas. A utilização do fumo é constante seja por meio do cachimbo, onde o fumo é preparado com incenso, benjoim, mirra, erva-doce, seja por meio do cigarro, pois a fumaça é um dos componentes do complexo mágico religioso. A fumaça sobe, se espalha e leva a men-

sagem ao mundo sagrado – tanto cura como mata. Os caboclos são do gênero masculino e feminino e as crianças também dos dois gêneros, como os Êres no Candomblé.

Os Mestres

Os Mestres usam ervas nos trabalhos e são conhecedores dos poderes curativos das plantas. Além disso, atendem de modo geral às aflições do cotidiano, como questões relacionadas ao trabalho, ao amor, além de desfazer as demandas dos inimigos. O Mestre do juremeiro doutrina os juremados da casa, ensinando os segredos da jurema. Cada um deles está associado a uma das cidades e a uma planta determinada, sendo a própria jurema a principal. Dessas plantas o Mestre tira a força para realizar os trabalhos. Da casca e das raízes da jurema e de outras ervas e da aguardente se faz a bebida da Jurema, utilizada nos rituais, e também como medicação. Recebem oferendas de aves e animais e até mesmo de novilhos, como Gavião, que ganhou o sacrifício na sua festa em Cadaval. Apresentam-se jocosos e são muito respeitados. As Mestras, como os mestres, têm suas especialidades nas questões espirituais quer nas questões de esquerda, quer nas questões de direita. Maria Navalhada era prostituta no cais do Recife, teve casa na Rua da Guia, uma zona de meretrício recifense. As Mestras são especialistas em assuntos sentimentais, fazem amarrações e desfazem casamentos.

Os Mestres foram pessoas, tiveram uma vida, se tornaram heróis nas comunidades deles. Podem ter sido escravos ou fazer parte da população mestiça do Nordeste. Quando morreram se encantaram, como o exemplo da mestra Maria de Acais, e moram em cidades encantadas. Essas cidades são ainda evocadas, em relação ao personagem e ao papel a ser exercido durante o ritual, isto é, nos trabalhos a serem desenvolvidos.

Personagem importante no Panteão é a mestra Maria de Acais, cujo nome era Maria Gonçalves de Barros. Nasceu e residiu, a vida inteira, no município de Alhandra, na Paraíba, considerada pelos juremeiros como a mais sagrada de todas as cidades. Trata-se de um centro de romaria, onde milhares de pessoas praticam rituais nas juremas no entorno da casa de Maria de Acais, local também de outros Mestres famosos, como Damiana Guimarães e Zezinho de Acais.

Fiquei fascinado por essas Cidades Encantadas e, retornando à Fortaleza, depois de uma temporada de pesquisa em Portugal, resolvi ir a Alhandra, perto da fronteira da Paraíba com Pernambuco. Queria saber de Maria de Acais e da Cidade Encantada. Quando lá cheguei, um rapaz me explicou

não haver mais a prática da Jurema na cidade, pois a última juremeira havia falecido. Um pouco distante do centro da cidade, à beira de uma estrada asfaltada, se encontravam algumas paredes, ruínas de uma antiga casa de duas janelas, onde estava afixada uma placa escrita «Acais». Rodeámos a casa e, nos fundos do terreno, junto a vários pés de juremas grandes, se viam quartinhas junto aos troncos, fitas amarradas nos galhos e, em outro tronco, uns chapéus, ali deixados pelos mestres da jurema. Tratava-se de um local de peregrinação nacional, como posteriormente constatei no YouTube, onde são armazenados registros de festas ali realizadas.

Outras entidades fazem parte do Panteão da Jurema, em papéis secundários, como Preto-Velho e Preta-Velha. Como na Umbanda, são espíritos de velhos escravos africanos e realizam bênçãos voltadas para cura. Há ainda os Exus e as Pombagiras no Panteão. Aparecem como submetidos ao poder dos Mestres e afetos aos trabalhos ditos «pesados».

Em Portugal, troncos de plantas assentados em jarros de barros simbolizam os mestres dos juremeiros da casa – e, aí, estaria o «segredo da jurema». Fica próximo à mesa ou em baixo, um pouco escondido. No altar, designado de Mesa de Jurema, estão príncipes e princesas assentados em taças ou louças cheias de água, junto com santos católicos e imagens de índios. Junto a essas mesas se realizam as oferendas ou bebidas aos encantados. A disposição desse altar lembra muito o altar da Umbanda, com três degraus, e a profusão de objetos como cachimbos e maracás remete a uma composição barroca em decorrência dessa profusão.

A não fronteira e sua performance

Parto da reflexão de Hervieu-Léger (2005) sobre a modernidade religiosa, baseada em dois modelos descritivos ideais, a saber: o *peregrino*, que trilha um caminho espiritual individual, e o *convertido*, que escolhe a sua própria família e a sua pertença religiosas. A partir dessas categorias, em se tratando das religiões luso-afro-brasileiras, chamei a atenção, anteriormente, em *Portugal em Transe* (2009), para a junção desses dois modelos, e propus um terceiro, o de *peregrino-convertido*, o qual, vindo «de outras práticas religiosas, passa por experiências em outros credos, deambula no campo religioso, e se converte a uma religião onde encontraria uma resposta para os seus problemas» (Pordeus Jr. 2009, 69). Agora, ampliando essas categorias da modernidade religiosa, chamo a atenção para uma quarta categoria, o de *peregrino carismático*, líder religioso que se desloca e cria um novo grupo de *peregrinos-convertidos*, institui umas *communitas* e se torna seu líder carismático, como se pode perceber pela história de

vida de Josenildo Ferreira da Silva. Penso ser essa uma categoria explicativa possível de ser utilizada para se pensar o processo contemporâneo das religiões, concebido como uma *situação de fronteira*, onde as dimensões sociais e espaciais realizam suas performances e cada um faz sua própria experiência de mundo e dos outros.

Bibliografia

- Agier, Michel. 2013. *La Condition Cosmopolite. L'antropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris: La Découverte.
- Andrade, M. 1993. *Fotógrafos e Turista Aprendiz*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP.
- Appadurai, A. 2013. *Condition de l'homme global*. Paris: Payot.
- Assunção, L. 2006. *O Reino dos Mestres: A Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Bakhtine, M. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Galimard.
- Bastide, R. 1945. *Imagens do Nordeste Mítico em Preto e Branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- Bastos, C. 2001. «Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização». *Etnográfica*, V (2): 303-324.
- Câmara Cascudo, Luís da. 1959. *Canto do Muro. Romance de Costumes*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Conerton, P. 1993. *Quando as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta.
- Guillot, M. 2009. «Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne: le candomblé et l'umbanda au Portugal». *Lusotopie*, XVI (2).
- Hervieu-Léger, D. 1999. *le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Montenegro, M. 2005. *Les bruxos: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*. Paris: L'Harmattan.
- Mota, R. 1976. *Jurema*. Recife: IJNPS, Centro de Estudos Folclóricos.
- Pais, José M. 1994. *Souza Martins e Suas Memórias Sociais: Sociologia de uma Crença Popular*. Lisboa: Gradiva.
- Pordeus Jr., Ismael. 2000. *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza. Emigrações e Metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem.
- Pordeus Jr., Ismael. 2009. *Portugal em Transe – Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performances*. 2.^a ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pordeus Jr., Ismael. 2010. «Bricolage(s) de l'imaginaire dans l'Umbanda». In *L'art d'inventer l'existence dans les pratiques médico-sociales*, org. Stéphane Pawloff. Lyon: Reliance, Édition Érès.
- Pordeus Jr., Ismael, org. 2012. «Apresentação». In *Jurema Sagrada. Do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica*, ed. A. Burgos. Fortaleza: LEO. UFC.
- Rouget, G. 1990. *La musique et le transe*. Paris: Gallimard.
- Saraiva, Clara. 2010. *Afro-Brazilian Religions in Portugal: Bruxos, Priests and Pais de Santo*. Lisboa. *Etnográfica*, 14 (2): 265-288
- Turner, V. 1987. *The Anthropology of Performance*, N.Y.: PAJ Publication.
- Tourner, V. 1972. *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Zumthor, P. 1978. *La lettre et la voix*. Paris: Seuil.

Este livro agrega artigos resultantes das comunicações apresentadas no simpósio «Ciências Sociais Cruzadas», organizado pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa em 2013, no âmbito das comemorações do ano Brasil-Portugal. Centrado no diálogo entre trabalhos dos investigadores do ICS e de autores brasileiros, visitantes no ICS ao longo de duas décadas, os 21 capítulos do livro refletem os múltiplos cruzamentos entre ciências sociais em Portugal e no Brasil. Ao longo das 5 secções do livro reencontram-se não só as diferentes áreas de pesquisa existentes no ICS – da ciência política à história, da antropologia à sociologia, da geografia à psicologia social – mas sobretudo a diversidade de temas através dos quais se tem tecido a reflexão nas ciências sociais dos dois lados do Atlântico. É através desse diálogo que ganham destaque temas como a governança territorial, as políticas externas, as cidades, o espaço e a memória, os trajetos transatlânticos da religião e da cultura, as desigualdades e a exclusão, a história do Estado ou os projetos educacionais. Este é, assim, um livro sobre encontros e trajetos: os da investigação e dos seus autores, que cruzam espacialidades, referências intelectuais e formas de interpretação da realidade social articulada em língua portuguesa.

Capa: Liubov Popova, Painterly Architectonics with a Pink Semicircle, 1918

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA



Imprensa
de Ciências
Sociais

www.ics.ul.pt/imprensa

