

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LEÕES DO NORTE
(ORGULHO E PRECONCEITO DE SER
NORDESTINO EM PERNAMBUCO)

CIEMA SILVA DE MELLO

RECIFE / 2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LEÕES DO NORTE
(ORGULHO E PRECONCEITO DE SER
NORDESTINO EM PERNAMBUCO)

CIEMA SILVA DE MELLO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da professora doutora Danielle Perin Rocha Pitta e co-orientação do professor doutor Russell Parry Scott, para obtenção do grau de Doutora em Antropologia

RECIFE - 2006

Mello, Ciema Silva de

Leões do Norte: orgulho e preconceito de ser nordestino em Pernambuco. – Recife: O Autor, 2006.
322 folhas : il., fotos, mapas.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. Recife, 2006.

Inclui: bibliografia e anexos.

1. Antropologia - Identidade. 2. Identidade cultural - Nordeste. 3. Periférico. 4. Exclusão social – Pernambuco. 5. Nordeste - Pernambuco. I. Título.

39
390

CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)

UFPE
BCFCH2007/02

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

BANCA EXAMINADORA:

D. Pitt

Professora Doutora DANIELLE PERIN ROCHA PITTA
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE

Carlos Sandroni

Professor Doutor CARLOS SANDRONI
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE

Luís Felipe Rios do Nascimento

Professor Doutor LUÍS FELIPE RIOS DO NASCIMENTO
Programa de Pós-Graduação em Psicologia/UFPE

Michel Maffesoli

Professor Doutor MICHEL MAFFESOLI
Ciências Humanas - Paris V - Sorbonne

Durval Muniz Albuquerque

Professor Doutor DURVAL MUNIZ ALBUQUERQUE JUNIOR
Departamento de História/UFRN

Data da Defesa: 27/OUTUBRO/2006

RECFIE - 2006

Para
Benedicto Silva,
Marcus André Rouanet Machado de Mello,
e Rudy Muller, cada um deles sabe porquê.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer publicamente aos Doutores Danielle Perin Rocha Pitta e Russell Parry Scott respectivamente minha orientadora e meu co-orientador, e meus professores desde a época de mestrado, defensores de convicções teóricas distintas as quais revelaram-se, no entanto, auspiciosamente complementares durante a realização da minha pesquisa. E agradecer além disso, a paciência e a solidariedade que me dispensaram sempre que fui acometida da “síndrome do doutorando” cujos acessos as vezes perturbam tão sensivelmente a produção e o estado de espírito dos postulantes a doutores. Obrigada, Mestres. Obrigadíssima, amigos.

Em seguida, a Ana Maria Costa Albuquerque e Melo sem a ajuda da qual eu jamais haveria concluído o trabalho visto incrivelmente ser, até hoje, incapaz de manusear um computador e, portanto, incapaz de digitar um texto. Meu trabalho foi inteiramente manuscrito - na minha sofrível caligrafia - e só graças a Ana, adquiriu a forma de um texto legível. Portanto não há exagero algum em eu afirmar que sem ela eu não haveria conseguido escrever a tese.

A Emiliano Dantas meu amigo e fotógrafo generosamente responsável pelas ilustrações da tese, além de haver sido grande parceiro durante o campo cujas despesas em parte dividimos em virtude de ele estar, já há alguns anos, coletando material para realizar um ensaio fotográfico sobre a região Nordeste. Sem ele eu não poderia contextualizar, como queria desde o início, os meus entrevistados. Sem ele eu não poderia materializar, no meu texto, Seu Fernando, D. Iracy, o CEASA de Belém, o barroco de São Severino dos Ramos, ou a noite de sexta-feira na Rua Jiriquití, em Recife.

Meu obrigada a Maria de Lourdes Coelho Cavalcanti de Albuquerque, Jane Souto, Linda Borges e Lorena De' Carli da Costa Lima, amigas insubstituíveis as quais não obstante problemas pessoais asperamente acumulados nos últimos anos, desde o início acreditaram que mesmo assim eu conseguiria fazer, e fizeram tudo o que esteve em seu alcance para que eu fizesse.

Ainda meu obrigada a João Antunes Vasconcelos a quem conheço desde os tempos das calças curtas e dos selvagens “quebra-panelas” em Casa Forte, a quem devo sucessivas embora, infelizmente, frustadas tentativas de me ensinar a andar de bicicleta e cuja amizade é há vinte anos, e hoje muito mais do que há vinte anos, uma das principais razões pelas quais, sendo como sou carioca, eu gosto tanto de Pernambuco.

E por último aos meus autores Geertz, Maffesoli e Boaventura Souza Santos a quem jamais vi pessoalmente mas sem os quais eu definitivamente não teria feito. Vai de si, os erros porventura cometidos no meu trabalho, os meus limites pessoais que talvez tenham impedido que eu extraísse ainda mais de suas teorias não diminuem o mérito, a meu juízo indiscutível, desses autores que ainda exigem, contra a moda intelectual do nosso tempo, a presença de homens de carne e osso na academia, a rigor, e ainda mais incrivelmente, na teoria. Porquanto, embora que cada um o proponha a sua maneira, esse trio de autores acredita ser na existência visível dos homens reais - essa que se vê nas ruas e hoje mais raramente nas florestas e nas ilhas - é que se deve sobretudo procurar o conhecimento que justifica as ciências, afinal, constituídas com o propósito de conhecer, mesmo que o façam imperfeitamente, como eles vivem.

Resumo

No Brasil, por motivos de ordem geopolítica derivados da História Colonial do país, a região Nordeste corresponde a uma zona de exclusão. Devido a esse fato a identidade nordestina é percebida como sendo uma representação negativa da nacionalidade. O objetivo desta pesquisa é o de estudar, nos moldes do interpretativismo de Clifford Geertz e das teorias da pós-modernidade desenvolvidas por Michel Maffesoli e por Boaventura Souza Santos o significado presente do ato de “ser nordestino” para as classes desfavorecidas do Estado de Pernambuco. E, assim acrescentar subsídios a discussão que ora opõe, no processo de construção de democracia brasileira, as identidades periféricas do Nordeste às identidades centrais do Sul e do Sudeste do país.

A recente viragem pós-moderna na Antropologia tem sido associada a expiação da culpa colonial e, a vista disso, a presente pesquisa tenta mostrar como e porquê o passado colonial ainda atua na vida cotidiana das classes subalternas em espaços rurais e urbanos periféricos onde pessoas vivem hoje quase do mesmo modo como viviam a um século atrás porém, por outro lado, onde as pessoas também começaram novos processos de construção de identidade que agora estabelecem conexões reais, entre o global e o local, o tradicional e o moderno (pós-moderno) e, portanto, gradualmente, estabelecem os novos papéis sociais das classes subalternas em Pernambuco os quais estão, principalmente, baseados na violência e na exclusão.

Palavras chave: Identidade, Nordeste, periférico, exclusão.

ABSTRACT

In Brasil due to geopolitical reasons which origins and roots are in the colonial past of the country, the Northeast region corresponds to an area of exclusion: for this reason, in this area the local identity shows itself as the negative side of the nationality. The purpose of this research is to study under Clifford Geertz's interpretativism and Michel Maffesoli and Boaventura Souza Santos, post-modernity theories what means, at the XXI century, to be a "northeastern" brazilian to the subalterne classes of the state of Pernambuco. And, in the process, to add some ideas on the contemporary debate that opposes, in the brazilian democratic process, the peripheral identities of Northeast face the central identities of the South and Southeast of the country.

The recent post-modernist turn in anthropology has been linked to the expiation of colonial guilt and, according to that, the present research tries to show how and why colonial past still acts on the daily life of subalterne classes on rural and urban peripheral settings where people live today almost in the same way it used to be one century ago but, by the other side, where people also has started new identity-building processes that now establish real connections between global and local, tradicional and modern (post-modern) and thus, gradually, establish the new social rules of subalterne classes in Pernambuco which are mainly based on violence and exclusion.

Key words: Identity, Northeast, Peripheral, Exclusion.

SUMÁRIO

Agradecimentos	5
Resumo	7
Abstrat	8
Introdução	15
1 Marco Teórico	
1.1 Antropologia das identidades.....	22
1.2 Antecedentes Históricos	31
1.3 Modernidade, Modernização, Pós-modernidade de oposição.....	35
1.4 Objeto de estudo Emergentes.....	38
1.5 Antropologia Reflexiva.....	46
1.6 Pressupostos Teóricos	50
1.7 Nordeste da História x Nordeste da Antropologia.....	59
1.8 Modelo de observação.....	64
2 Marco Metodológico	
2.1 Teoria e Prática	81
2.2 Clifford Geertz: Antropologia do Concreto.....	82
2.3 O Campo Hermenêutico	87
2.4 A questão da subjetividade	92
2.5 Neutralidade x Ética Científica	92
2.6 A polêmica do relativismo	96
2.7 A hermenêutica de Dilthey	98
2.8 A descrição densa	114
2.9 Técnica de pesquisa	121
3 As imagens do Nordeste	
3.1 Montagem da pesquisa	130
3.2 Gaviões do Agreste	136
3.3 Arcoverde	139
3.4 Belém do São Francisco	143
3.5 Floresta	155
3.6 Serra Talhada	163
3.7 Triunfo	167
3.8 Caruaru.....	171
3.9 São José do Egito.....	185
3.10 São Severino dos Ramos	193
3.11 Tracunhaém.....	199
3.12 Aliança	203
3.13 Escada.....	209
3.14 Mercado de São José	216
3.15 Rua Jiriquití	227

4 Conclusão	
4.1 Os Nordeste do senso comum	246
4.2 Os Nordeste do Interior	258
4.3 A Esparta a Atenas do Vale do Pajeú	263
4.4 A transição paradigmática no Alto da Conquista	272
4.5 O paradigma do Hades	274
4.6 Epílogo	279
5 Referências bibliográficas	291
6 Transcrição das Entrevistas	299
7 Índice das ilustrações	
01 Praça do Monteiro	14
02 Seu Fernando	66
03 Mapa de Pernambuco - Percurso do agreste e sertão	135
04 Arcoverde	138
05 Belém de São Francisco	141 /145
06 Floresta	154
07 Serra Talhada	162
08 Triunfo	168
09 Caruaru.....	175 /180
10 São José do Egito.....	186 /190
11 Mapa de Pernambuco - Percurso Zona da Mata Norte e Sul.....	192 /192
12 São Severino dos Ramos.....	194 197
13 Aliança	205
14 Escada	211
15 Recife - Mercado de São José	217
16 Recife - Rua do Jeriquití	226
17 Recife - Alto da Conquista	247 /271

LEÕES DO NORTE

ORGULHO E PRECONCEITO DE SER NORDESTINO EM PERNAMBUCO

(Ensaio interpretativo sobre a Representação
de Identidade Regional entre as camadas populares
de Pernambuco)

Nação Pernambuco*

Pernambuco dos Palmares
Leão do Norte e do Sul
Pernambuco das Batalhas
És pai da Revolução
1654, 1710, 1817, 1824
Leão do Norte quatro vezes venerado
Leão do Norte quatro vezes coroado

Em Pernambuco os engenhos
Moem ossos e moem canas
dos cativos e dos senhores
açúcar de cana caiana
e ossos de negros bantos
carinho só de mucama
ao senhor de seus encantos

...

Em me chamo Pernambuco
Leão do Norte já fui
quanto mais o tempo passa
mais minha mágoa reflui
(Marcos Cordeiro)

Eu sou o coração do folclore nordestino
Eu sou Mateus e Bastião do Boi Bumbá
Eu sou o boneco do Mestre Vitalino
Dançando ciranda em Itamaracá

Eu sou mameluco
Eu sou de Casa Forte
Eu sou de Pernambuco
Eu sou o Leão do Norte
(Lenine e
Paulo César Pinheiro)

* O título da tese “Leões do Norte” foi inspirado pela verdadeira ópera sertaneja “Nação Pernambuco” tradicionalmente encenada por grupos de maracatus de baque virado escrita por Marcos Cordeiro e pela música tão enfaticamente mencionada por um dos entrevistados, o Josemar da Rua do Jiriquití, dos compositores Lenine e Paulo César Pinheiro “Leões do Norte” cujas primeira estrofes estão transcritas acima.

Leões do Norte

Rua Juriquití - Bairro da Boa Vista / Recife

Reunião Semanal dos Góticos

A : Eu estou fazendo uma pesquisa sobre isso para apresentar na Universidade Federal de Pernambuco ?

B : A legal. Sobre o que ?

A : Antropologia. Para você o que é ser Nordestino ?

B : A Sra. Não é daqui não né ?

A : Não

B : A Sra. é de onde ?

A : Eu sou do Rio

B : Do Rio. Ser nordestino bom... é uma coisa assim controversa porque atualmente a maioria das pessoas que moram aqui, principalmente os jovens assim... sofrem um pouco de influência do que vem de fora, música como a Sra. pode ver, música eletrônica, rock, essas coisas... Ser nordestino deixa eu ver... é acordar de oito horas da manhã e ficar na cama até dez, é comer cuscuz, é dançar forró... Ser nordestino e ser pernambucano principalmente que Pernambuco no nordeste em si, é o estado que a gente pode ter o maior nível cultural, existe, não sei se a Sra. conhece um cantor chamado Lenine...

A : Sei...

B : Ele fez uma música chamado "Leão do Norte"

A : Sou de Pernambuco, eu sou de Casa Forte...

B : ...sou de Pernambuco eu sou o leão do norte... Pronto, essa música ela é cultura pura, porque ela consegue ritmos, nomes de músicas, nomes de artistas todos pernambucanos coisas que em outro estado do nordeste, não querendo desvalorizar, eu acho que seria muito difícil. Ser nordestino é ser feliz, embora o Brasil seja uma porcaria, ser nordestino é ser feliz...

A : Como é seu nome?

B : Josemar

A : Que idade você tem Josemar?

B : Eu tenho dezoito

Praça do Monteiro



Introdução

*“Eu descendo de uma
refulgente plebe”*

Tobias Barreto

Em meados da década de 90, à Avenida 17 de Agosto, na altura do Monteiro (limite entre os bairros de Casa Forte e Apipucos na Zona Sul do Recife) a paisagem continuava suburbana, e não fosse pelo tráfego de automóveis, tão aprazível como nos tempos, já distantes, em que aquele trecho da cidade era considerado local de veraneio pelos banhistas do Rio Capibaribe. Por incrível que pareça, no ponto exato a que me refiro não havia sequer prédios à vista: havia apenas uma casa branca de primeiro andar e a escola Municipal Silva Jardim, ambas voltadas para uma pracinha dominada pela sombra de um jambeiro imenso, da espécie popularmente chamada “Jambo do Pará”. Para quem não conhece, o Jambo do Pará se distingue por desenvolver uma floração abundante, densa, a qual ao invés de se distribuir normalmente pela superfície dos galhos, nasce rente ao tronco, permanecendo oculta sob as folhas até o momento de dar a vez aos frutos, quando, então, desfaz-se, pulveriza-se, cobrindo o chão com uma camada espessa de pistilos de um tom de rosa assombroso cuja intensidade figura dicionarizada no Aurélio - transformada em adjetivo - como “brasileirismo” derivado por analogia, do significado do substantivo “maravilha”.

Pois nessa pracinha, na manhã de uma segunda-feira, aglomerados sob a cobertura do ponto de ônibus, eu mais meia dúzia de pessoas observávamos, distraídos, o movimento de uma turma de garis, naquele dia ocupada em varrer do local o tapete de poeira colorida acumulado no fim de semana. Entre os garis, um se sobressaía entre os demais pela forma visivelmente compenetrada com que ia constituindo, e espaçando, os montes de flores desfeitas na orla da praça, já em posição de ser transferidos para a caçamba, estacionada à espera de recolhê-los.

De repente, sem que ninguém lhe houvesse dirigido a palavra, algo como se não pudesse mais reprimir sua exaltação, o gari se aproxima do ponto de ônibus, perfila-se à nossa

frente, ergue horizontalmente à altura do peito a pá transbordante de pó cor de maravilha e exclama: - olhem, olhem pra isso, bonito como isso só nesse Nordeste abençoado por Meu Deus!”.

Subitamente atento, coeso, o grupo se entreolha, ri, aprova... Encorajado pelo efeito instantâneo do seu gesto, em seguida o gari executa um passinho de dança - comparável a uma reverência, - e sob o olhar geral de aprovação, ainda empunhando a pá, salta com agilidade para a caçamba já em movimento.

Jamais esqueci a cena. Sorte, predisposição, empatia? Seja o que for, creio que um antropólogo intuitivamente sente quando descobre um objeto de estudo, melhor dizendo, o “seu” objeto de estudo. Sobretudo quando essa revelação literalmente lhe salta aos olhos em frente de casa numa segunda-feira de manhã.

Alguns meses mais tarde, nova aparição, ainda mais surpreendente, do objeto de estudo dessa pesquisa: - a campanha publicitária “Orgulho de ser Nordestino”, na época empreendida pela rede de Super-mercados “Bom - Preço” com o objetivo de fidelizar sua clientela à vista da instalação, àquela altura iminente, da concorrente “Carrefour” na cidade. E o que em princípio seria nada além de uma prosaica disputa comercial entre dois supermercados assumiu, inesperadamente, ares de uma campanha nativista. Pois não houve bairro que não exibisse - e em profusão - os adesivos distribuídos pelo Bom - Preço: “Orgulho de ser Nordestino”. Fixados em locais tão improváveis, e tão díspares, quanto o Cartório João Roma, a sacristia da Igreja do Sagrado Coração, o centro espírita “Lar dos Humildes”, a Reitoria da UFPE, o Mercado de Casa Amarela, o Hospital Santa Joana, o quartel do CPOR da 17 de Agosto, e até na carrocinha de cachorro quente, de costume, estacionada em frente ao Clube Náutico - Capibaribe, em dia de jogo.

Ora, que um descendente de sesmeiros ainda hoje solidamente instalado na vida às custas do prestígio e da fortuna acumulados no passado por seus avós ilustres - protagonistas do Brasil colonial, heróis do Monte Guararapes ou prósperos barões do açúcar - orgulhe-se de ser nordestino, entende-se. Pois em seu caso ser “nordestino” significa o mesmo que ser “paulista” para um neto de bandeirante: proceder de um dos fundadores mitificados da nacionalidade, no Brasil, simbolicamente comparáveis aos “aristocráticos” descendentes americanos da tripulação do Mayflower. Para essas pessoas ser nordestino é, antes de tudo, uma “distinção” (no exato sentido com o qual a palavra figura na obra de Pierre Bourdieu).

Pertencem a uma espécie de casta, estamento, facilmente reconhecível: são endogâmicos visto afeiçoarem casar-se entre si; mesmo os empobrecidos conservam como relíquias, sob a forma de retratos esmaecidos, colherzinhas de prata, ou serviços desaparelhados de porcelana brazonada, vestígios dos faustos passados; e afora raras exceções só explicáveis pela índole irreprimivelmente benigna dos indivíduos, ainda comportam-se de forma a ilustrar - à perfeição - o Brasil do “você sabe com quem está falando?”.

No terceiro milênio muitos morrem sem jamais haver preparado sozinhos uma refeição ou, até mesmo sem haver forrado, uma só vez, a própria cama. Embora “residuais”, não se deve subestimar a influência dessas pessoas na região visto permanecerem, no Nordeste, parâmetros de distinção (ou de ócio o que, no caso, vem a dar “quase” no mesmo).

Ao inverso, que um descendente de escravos ainda hoje precariamente instalado na vida em virtude da servidão no passado perversamente imposta aos seus tataravôs orgulhe-se de ser nordestino surpreende. Em primeiro lugar porque quem afirma orgulhar-se de ser alguma coisa implicitamente está afirmando que ser essa coisa é ser diferente e melhor do que ser outra, visto ninguém em sã consciência orgulhar-se, a qualquer pretexto, de ser inferior. Assim, a despeito do fato de que todos somos etnocêntricos e de que o comum das pessoas naturalmente quer bem ao lugar onde nasceu, surge a pergunta: - o que haveria no Nordeste capaz de incutir nos nordestinos pobres, à mercê das agruras sociais, econômicas, históricas e, ali, até geográficas da região, tal sentimento? O que teria levado o vendedor de cachorro quente, à semelhança do que fez o neto do senhor de engenho em seu automóvel, a fixar na sua carrocinha o adesivo “Orgulho de ser Nordestino”? Com efeito, o propósito dessa pesquisa é interpretar - nos limites do estado de Pernambuco - esse viés da identidade regional: - o que hoje concretamente significa ser nordestino para homens e mulheres, pela extração social, comparáveis ao gari da Praça do Monteiro.

Nesse ponto, cabe começar e explicar e a justificar, - ou, pelo menos, a tentar fazê-lo - o esquema teórico-metodológico escolhido para desenvolver essa pesquisa. De pronto, não há hipótese previamente formulada a qual dever-se-ia testar - comprovar - em campo, salvo se se considerar como hipótese a constatação de que os nordestinos pobres não vivenciam a Identidade Regional como o fazem seus conterrâneos ricos. A esse respeito, lembraria a meu favor que Malinowski antes de Tobriand, Lévi-Strauss antes dos Trópicos, e mesmo Geertz antes de Java também não tinham hipóteses, visto, da perspectiva etnográfica, não ser prudente formular (avancar) hipóteses sobre o desconhecido.

Outrossim, empreguei o verbo “interpretar” ao invés de “estudar” ou “investigar” - sem dúvida mais usuais na apresentação de um projeto de pesquisa - com a intenção de enfatizar o fato de que eu gostaria de desenvolver meu trabalho à luz dos princípios de Antropologia Interpretativa nos moldes propostos por Clifford Geertz em virtude das afinidades - que a mim parecem indiscutíveis - entre o relativismo cultural defendido pelo autor americano e a teoria hermenêutica aplicada à Antropologia cuja problemática foi, ademais, o tema de minha dissertação de mestrado: “O culturalismo na obra de Vico, Herder, e Dilthey, três antropólogos” “avant la lettre”.

A meu juízo, para o aluno, o doutorado configura a primeira oportunidade real de praticar a teoria, melhor dizendo, de praticar a sua teoria, visto que o diário, ou, no meu caso, dito mais propriamente, as anotações de campo transparecem com nitidez as associações - algumas instantâneas - entre o que eu via e o que eu sabia cujo conjunto “criticado” pelo resultado das entrevistas constituí a conclusão do trabalho. Percorri 23 municípios de Pernambuco, do sertão ao litoral, com a expectativa de encontrar um padrão capaz de tornar efetivamente comparáveis respostas semelhantes porém inspiradas por motivações e circunstâncias diversas, visto o Nordeste de Belém do São Francisco não ser igual ao de Triunfo que não é igual ao de São Severino dos Ramos e o de Aliança os quais por sua vez, não são iguais ao de Recife.

Em Pernambuco o Nordeste Regional se decompõe, se fragmenta, se transmuta em Nordestes municipais, a meu ver, “só” em parte, semelhantes entre si. Além disso, o coeficiente de semelhança entre o Nordeste Regional e esses Nordestes pernambucanos varia de um município para o outro em graus, por vezes, desconcertantes. Basta se pensar, por exemplo, nas diferenças que opõem “o Nordeste” de Porto de Galinhas ao de Serra Talhada cujo contraste suscita, do ponto de vista da pesquisa, a questão da pertinência ou da impertinência de se “tentar” estabelecer critérios com os quais poder-se-ia “tentar” auferir a “autenticidade” em tese atribuível a cada um deles: Os “flanelinhas”, de Porto seriam menos nordestinos do que os “matutos” de Serra Talhada?

Ainda cabe dizer que editei as anotações de campo, isto é, suprimi as repetições e, em certos trechos, o excesso de detalhes cuja profusão transparecia tão - somente a intenção de demonstrar o processo de incorporação dos dados recolhidos à teoria, de expor, repito-me, como eu transferi o que vi para o que sabia ou, no mínimo, para o que estava convencida de que sabia. Na realidade, de como eu transferi a problemática da Identidade Nordestina tal

como eu a percebi em vinte e três municípios de Pernambuco para a Antropologia Interpretativa nos moldes propostos por Clifford Geertz, e para as teorias da pós-modernidade nos moldes propostos por Boaventura de Souza Santos e Michel Maffesoli.

No principal capítulo teórico do trabalho “Em defesa da Hermenêutica”, tentei isolar seus princípios no conjunto da teoria de Geertz a título de demonstrar a raiz diltheyneana de sua obra e, também, tanto quanto o permitiram meus recursos, de demonstrar que a Hermenêutica não é, ao contrário do que afirmou, com imenso sarcasmo, Lévi-Strauss, uma “filosofia de balconista”: é um método científico epistemologicamente tão consistente, tão respeitável quanto os demais, apenas não pressupõe a crença em “estruturas universais do espírito humano” - as quais permanecem, registre-se, indemonstráveis - e sim a crença em homens de carne e osso cuja existência, inequívoca, constitui a base empírica, segundo Geertz, Boaventura e Maffesoli indispensável a prática científica da Antropologia, ou de qualquer Ciência que se preze como tal. Para esse trio de autores, mais importante do que conceitos, são os homens reais: - a experiência vivida, visível nas ruas.

Além disso, a teoria hermenêutica desencadeou a emergência (ou o reconhecimento) desse campo antropológico que vem sendo chamado de “Antropologia Reflexiva” sucintamente definível como a facção da disciplina que inclui o observador - à condição de “autor” da realidade etnográfica - no resultado da pesquisa. No sentido em que, como suspeita Geertz, mesmo o estilo “so british” - casual - de Evans Pritchard tinha, no fundo, algo de premeditado, visto não ser crível alguém descrever, sem esforço, um massacre com a mesma “naturalidade” com que descreve uma árvore. Não há teoria, narrativa etnográfica inocente. Todas querem, diga-se compreensivelmente, persuadir o leitor da veracidade do seu conteúdo o que, é claro, induz cada autor a desenvolver, até inconscientemente, seus truques retóricos dissimulados sob o “efeito de neutralidade” obtido pelos seus respectivos - e distintos - estilos narrativos.

Ainda nessa introdução, cumpre esclarecer que não é minha intenção abordar o referido viés da Identidade Nordestina da perspectiva, que, em minha opinião, nesse caso seria redutora, da cultura popular a qual além das transformações inevitáveis decorrentes do processo de globalização em curso, tem sofrido no Nordeste e, muito particularmente, em Pernambuco, o desgaste provocado pelo fenômeno designado por Boaventura Santos de “folclorização das tradições”, visto nos últimos anos os sucessivos governos do Estado aparentemente manifestarem mais interesse em divulgar, por exemplo, as festas de São João

do que a tecnologia de ponta instalada no Porto de Suape. E sim abordá-la de uma perspectiva mais ampla a que, a falta de melhor expressão, eu definiria como “Identidade do cotidiano”: - o que significa ser nordestino numa segunda-feira de manhã. Pois a essa hora, nesse dia, é pouco provável encontrar-se um deles “foclorizado” vestido de cangaceiro, de matuto, de caboclo de lança etc, pois, às segundas-feiras os nordestinos que interessam a essa pesquisa estão - como está a maioria da gente miúda e anônima como eles espalhada pelo Brasil - começando a semana na tentativa de prover, com dificuldade, sua sobrevivência.

Por outro lado, em virtude da amplitude e da dispersão, até geográfica, do tema da pesquisa - a representação da Identidade Regional entre as camadas populares do Estado de Pernambuco - achei prudente montar um modelo metodológico compatível com a técnica da pesquisa adotada - “a frase geradora” - que me auxiliasse, digamos assim, a encontrar o ângulo certo da observação no campo. A rigor, tinha receio de não saber lidar com o “contexto” da pesquisa cuja influência imaginei poder, no extremo, até subverter o sentido literal das respostas obtidas. Quando alguém desconhecido para o pesquisador afirma orgulhar-se de ser nordestino fazendo um muxoxo, o que deve prevalecer na interpretação da resposta: as palavras ou o muxoxo? Assim, como eu sabia ser impossível conhecer suficientemente a vida de cada um dos entrevistados a ponto de poder avaliar o sentido dos seus trejeitos, de suas mudanças de fisionomia, de suas hesitações, sempre que suas características o permitiram tentei aproximá-los, a título comparativo, dos personagens reais cujas histórias de vida, recolhidas antes do campo, compuseram meu modelo de observação: D. Bilina, Seu Fernando, Joel e Iracy (na prática, ver-se-á, o modelo necessitou ser modificado, na verdade, ampliado à força de incluir a singularidade, imprevista, de Nordeste encontrados no interior, como o de Serra Talhada e o de Escada).

Contudo, cumpre acrescentar ao plano de trabalho da pesquisa que ela será sucessivamente desenvolvida à luz da Antropologia das Identidades e da Antropologia dita Reflexiva assumidamente relativista, tributárias do culturalismo de viés boasiano, e representadas por um elenco heterogêneo de autores entre os quais se sobressaem: Michel Maffesoli, Boaventura Santos, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, Marc Augé, e investido da condição de chefe de escola, de chefe do interpretativismo, Clifford Geertz.

Outrossim, cabe ressaltar a originalidade do modelo de pesquisa proposto pela Antropologia Reflexiva, pois, na prática, a adoção dos seus princípios obriga a reconstituir, às margens da análise prioritária do tema escolhido, a história da pesquisa, leia-se a história do

envolvimento do pesquisador com o seu objeto de estudo, com o propósito de vincular explicitamente o trabalho a uma perspectiva teórica que já não opõe a neutralidade científica à subjetividade do pesquisador, mas, ao inverso, estimula-o a observar-se à condição (incômoda, é verdade) de artífice da “realidade” etnográfica.

Jamais tornei a ver o gari da pracinha do Monteiro. Dele, além do que já contei, sei que era um mulato muito escuro, muito alto, muito magro, e que usava uma figa de guiné esculpida em osso (pelo menos era branca) dependurada no pescoço. Decerto eu e ele pensamos de forma muito diferente sobre a região, contudo, se eu o tornasse a ver um dia, confesso: gostaria de poder confirma-lhe senão a existência, ao menos a possibilidade de um Nordeste à altura daquele que ele via!¹

¹ Cumpre acrescentar com o fim de destacar a consistência desse aspecto da Identidade Nordestina que, até dezembro de 2005, no site de busca Google, sob a rubrica “Orgulho de ser Nordestino” contabilizavam-se 8.605 entradas.

1 Marco Teórico

1.1 Antropologia das Identidades

A Problemática da Alteridade

À semelhança de outras Ciências Sociais, a Antropologia possui a característica, ou, dever-se-ia dizer, a virtude de admitir a vigência simultânea de paradigmas teóricos distintos, cujas doutrinas concorrentes, no limite, alcançam excluir-se entre si.

Com efeito, como, por exemplo, assimilar a obra de Lévi-Strauss a de Malinowski? Ou a de Malinowski à de Franz Boas? E, no entanto, os três indiscutivelmente pertencem ao rol exíguo de autores indispensáveis à disciplina, ao elenco de seus fundadores.

Além disso, a Antropologia conseguiu absorver as dissidências dos seus teóricos sem polarizar seu campo epistemológico como ocorreu com a Sociologia, disciplina durante um longo período “conflagrada” em virtude das divergências que opunham os marxistas aos weberianos.

Aqui há que se fazer longo parênteses para revisar alguns fatos essenciais da história da disciplina, atualmente algo esquecidos, o primeiro dos quais o fato da Antropologia haver sido, no passado, a prima pobre das Ciências Sociais.

Pois, antes de transformar-se no que é hoje, antes, digamos, de emancipar-se teoricamente, a Antropologia viveu de “empréstimos” concedidos por suas “primas ricas” no sentido de que sem Durkheim não haveria Mauss, sem Dilthey não haveria Boas, e, ainda, mais recentemente, sem Marx e sem Freud talvez não houvesse Lévi-Strauss.

Além disso, naquele tempo, vale lembrar, vivia-se a Modernidade triunfante, o período em que a História parecia enfim disciplinada à força da Razão Ocidental, iluminista, cartesiana, cujas conquistas indiscutíveis haviam-na transformado em modelo de uma possível civilização universal. Época em que, apoiada pelas grandes narrativas reflexas da Modernidade, a Sociologia vivia o auge do seu prestígio, influente sobre as demais Ciências,

naquela altura tão favoráveis quanto a Sociologia à idéia de evolução, de progresso, que viviam impregnadas por um sentimento de desmesura responsável pela crença - mais tarde, ver-se-ia, injustificada - na possibilidade de alcançarem, graças a sua própria evolução, eliminar a contingência e a irracionalidade do mundo.

Nesse ínterim, enquanto as outras Ciências celebravam-se entre si, a Antropologia prosseguia no caminho que lhe renderia a respeitabilidade acadêmica de que hoje desfruta. Que caminho era esse? Dito tão simples, o da modéstia. Há universais do Homem? É possível. Contudo, e a despeito da extraordinária capacidade persuasiva de um Lévi-Strauss, a Antropologia principalmente sobreviveu da demonstração de particulares. Da ilha. Da floresta. Da interdição gravemente comunicada a Marcel Griaule por Ogotomméli, seu maître à penser Dogon, que galinhas não podem comer sementes de goiaba. Que importância tem isso? Para os ocidentais, para os HOMO GLOBATUS talvez, nenhuma. Para os Dogon, toda.

De início restritos à investigação das populações ditas primitivas, por definição geograficamente distantes e culturalmente exóticas, cujo convívio lhes rendeu a imagem caricatural que carregam ainda hoje - gentinha errante, com o aspecto suspeito de aventureiros coloniais, embrenhada em ilhas e florestas remotíssimas, ora bisbilhotando a vida sexual dos selvagens, ora anotando com inexplicável avidez detalhes relativos a assuntos aparentemente tão irrelevantes, banais, quanto a colheita de inhames ou a fabricação de mantas de lã - os antropólogos na realidade investiam na “Diferença”.

Enquanto seus colegas das disciplinas vizinhas, convencionalmente vestidos e instalados em seus gabinetes, investiam na semelhança. Convictos de que à força de cultivá-la, lograriam desenvolver teorias de amplo espectro cujo poder crescente de generalização acabaria, afinal, demonstrando os Universais do Homem. Demasiado auto-referentes para ser neutros. No fundo, certos de que a humanidade inteira “evolua” em direção ao Ocidente...!

E, no entanto, foi nessa conjuntura adversa, pois como se viu as Ciências Sociais ainda não se haviam dado conta do etnocentrismo quase delirante impregnado em suas teorias, que os antropólogos sempre atentos à minúcia, às colheitas de inhame, reuniram evidências para, aí sim, demonstrar a existência do “Outro” à civilização Ocidental a qual, doravante, já não poderia eximir-se do confronto configurado pela problemática da Alteridade.

Enfatize-se, “Outro” que não chegava ao Ocidente, como no passado, reduzido à sua Diferença em relação aos povos ditos civilizados: curiosidade, especiaria, sub-produto da Aventura Colonial. Ao contrário, “Outro” que dessa vez desembarcava plenamente restituído à condição humana equiparável à dos povos ditos civilizados visto chegar, graças à pesquisa etnográfica, adequadamente acompanhado pela visão do mundo própria da sua cultura cuja coerência e originalidade legitimavam a diferença até então, grosseiramente percebida como inferioridade.

E ao demonstrar perante o Ocidente a existência desse “Outro”, insista-se, distinto porem de modo algum inferior, a Antropologia venceu a fase inicial do seu processo de formação, da consolidação necessária de sua autonomia acadêmica desde então avalizada por campo e recursos epistemológicos próprios, isto é, ultrapassou seu período de science-building. Virou prima rica! (STOCKING, G. 1993. GHASARIAN 2002, CRISTIAN 2002)

O Etnocentrismo do primitivo

A presença desse Outro não repercutiu simplesmente na previsível reação de surpresa, talvez até de indignação, que experimentaram os ocidentalistas mais fervorosos quando confrontados, por exemplo, com a notícia de que em Java “ser humano é ser javanês”.

A rigor, por detrás desse Outro integralmente desembarcado, inteligível, coerente, e, ainda por cima, etnocêntrico, escondia-se uma das questões que hoje tão seriamente mobiliza as Ciências Sociais visto haver gerado um dos fenômenos inaugurais da pós-modernidade: “a viragem cultural”, cujo sentido em ultima instância deriva da oposição Alteridade X Identidade. Acrescente-se, oposição assimilada com o significado sutil, no fundo tão difícil de ser incorporado à teorias científicas, que explica atualmente a frequência do verso de Rimbaud nos textos antropológicos: “je est un autre”. (SANTOS, BOAVENTURA 1989, 2002, 2003).

Além disso, a presença desse “Outro” portador de uma Diferença radical e, não obstante, comprovadamente satisfeito de si, reforçou o pressuposto do relativismo cultural o que é, desde o tempo do anticartesiano Vico, isto é desde o século XVII dissidente do modelo hegemônico ocidental: a civilização ocidental não é a única mas apenas uma das formas de se exercer a humanidade, entre outras igualmente possíveis. Pressuposto, mais tarde, a contra-corrente do Iluminismo, também reforçado por Herder ao afirmar, com a mesma convicção “que todos os povos são iguais em necessidade, mérito e felicidade”. Vico e Herder antropólogos “avant la lettre” indispensáveis à origem do paradigma culturalista, consolidado por Franz Boas, e hoje, dessa vez à contra-corrente do pós-estruturalismo, atualizado entre outros, por Clifford Geertz.

Por fim, resta aludir a um outro probleminha (e aqui o diminutivo foi intencionalmente empregado para destacar sua inexplicável obscuridade) também decorrente da existência desse “Outro” comprovada pelos antropólogos. Trata-se da necessidade de se abordar a Diferença Cultural - no caso da Antropologia Contemporânea inclusive em suas formas residuais ou históricas, isto é, quando se manifestam em minorias do grupo observado - utilizando-se o princípio lógico da Diferença, cuja aplicação constitui precaução metodológica eficaz contra a tendência - por vezes quase irreprimível - a hierarquizar padrões culturais.

Pois se os fenômenos só podem diferir quando possuem em comum aquilo no que diferem, qual seria, afinal, a origem da Diferença objetivamente interposta entre um scholar inglês e um camponês de Java descrito por Geertz? A condição humana que ambos possuem em comum, embora a exerçam de modo diferente.

Posto não ser concebível alguém duvidar que, se Sir James Frazer houvesse nascido em Java dificilmente aprovaria as etapas civilizatórias prognosticadas à humanidade no “Ramo de Ouro”. Assim como o inverso seria igualmente verdadeiro: inglês, o camponês de Java ficaria no mínimo consternado à vista do atraso civilizatório “aterrador” dos javaneses...! E o que vale para os personagens do exemplo, vale como regra para qualquer sujeito que vá ser investigado. Sem exceção possível. Como enfaticamente advertiu Lévi-Strauss, no texto intitulado a Ciência do Concreto “a razão é uma só, apenas aplicada a objetos diferentes”. (STOCKING, 1993, LÉVI-STRAUSS 1976).

A consciência negativa da Identidade de raiz.

Quando um paulista Yuppie, bem-sucedido, ostentando sua prosperidade na gravatinha “Armani” sente-se à vontade para interpelar o guardador de carros, nordestino migrante “ó - cabeça chata” ele não está sendo só grosseiro. Da perspectiva da Antropologia, em primeiro lugar, ele está sendo tolo. Possivelmente não sobreviveria a uma semana no sertão cuja geografia encarregar-se-ia de pô-lo em seu lugar e de obrigá-lo a humildemente desculpar-se perante o “cabeça-chata”, perplexo à vista de um homem adulto em dificuldade para realizar ato para ele simplíssimo, como é o de retirar água de uma cacimba. (PENNA, MAURA, 1992, MUNIZ ALBUQUERQUE, 1996).

Nesse ponto, registre-se, cada vez mais raramente a alteridade se manifesta em suas formas extremas: o que há são graus de alteridade. Constatação capaz de explicar, por enquanto, a diferença de postura entre dois brasileiros contemporâneos. Porém, não para explicar porque um deles tolera a manifestação de superioridade embutida na grosseria do outro.

Além disso, o episódio descrito, corriqueiro em São Paulo ou no Rio, revela as tensões extremas a que estão submetidas as pessoas que abandonam, em virtude de circunstâncias geralmente alheias à sua vontade, os seus hábitos, as suas preferências (nada que ver com os “projetos reflexivos do eu”, prescritos por Giddens ao Ocidente globalizado e próspero) o lugar onde nasceram em busca de melhores oportunidades. Pessoas à sua revelia transformadas em “Outros” e despejadas num ambiente hostil em que a alteridade é primeiro vivenciada como censura, crítica, exclusão. Vai de si, a consciência negativa da alteridade só se adquire a partir da irrupção da consciência negativa, mais dolorosa, de uma Identidade de raiz necessariamente anterior. O nordestino só se transforma em cabeça-chata ao chegar à São Paulo: não há “gringos” no Texas. (SOUZA SANTOS 1997, MORIN, 1997, APPANDURAI, 1998, TOURAINE, 2005, BHABHA, 1997, SAID, 2001, 1990).

De uma perspectiva superior, ontológica, o que garante aos indivíduos e, por extensão, aos grupos humanos o pleno exercício da humanidade é a diferença paradoxalmente instalada à raiz de toda identidade: ele é ele porque visivelmente não é igual ao seu vizinho. Sendo cada um deles um Outro alcançarão ser eles mesmos, condição para que se manifeste a sua, felizmente, irredutível semelhança.

Por conseguinte quando se assiste a uma cena como a descrita, além da passividade agredido, estranha-se no seu comportamento a ausência de uma reação etnocêntrica, isto é, estranhe-se que não demonstre sequer haver percebido o desprezo, a injúria, dirigidos a ele - e aos seus iguais - contidos na expressão: - “Ó cabeça-chata”!

Aqui convém aludir a um mal entendido que há anos interfere na compreensão do conceito de etnocentrismo. Pois, talvez pelo prestígio do jargão acadêmico, quando transposta para a linguagem corrente a palavra etnocentrismo suscita uma atitude curiosamente reverencial. À sua simples menção, quem ouve ou quem lê, embora em tese ciente do seu significado, pensa estar diante de matéria transcendente, cuja ocorrência dependeria de expressão numérica ou histórica excepcionais. Etnocêntricos seriam os súditos do Império britânico.

Quando na realidade etnocêntricos são todos. Visto o etnocentrismo ser essencialmente a expressão de um sentimento doméstico, hereditário, aurido dos mecanismos primários de socialização. O comum das pessoas quer bem ao lugar onde nasceu, reproduz os hábitos de seus pais, etc.

Assim, com o fim de corrigir essa distorção, conviria policiar a circulação da palavra etnocentrismo na linguagem corrente, e enfatizar que não obstante o prefixo grego, ela designa um fenômeno banal. Porém, em contrapartida, realçar o fato de que lugares insignificantes, insípidos, aos olhos de um estrangeiro, podem inspirar manifestações exaltadas de etnocentrismo.

Por conseguinte, a aparente indiferença dos nordestinos migrantes frente à manifestação de superioridade dos sulistas fornece indícios de que quando a identidade se transforma negativamente em alteridade, perde substância. Encolhe. Corrompe-se. Em São Paulo, a sua revelia, os migrantes nordestinos encarnam a representação negativa da nacionalidade. Representam o Brasil ruim. O fracassado. O que perdeu o fio da História. O país agrário. O coronel. O beato. O cangaceiro. (PENNA, MAURA. 1992, MUNIZ ALBUQUERQUE, 1996)²

Razão pela qual torna-se razoável afirmar que, ao contrário do que sugere a palavra, as identidades não são estáticas, não são inalteráveis. E, ainda, que toda identidade regional só se manifesta plena e caracteristicamente nos limites da sua geografia. De um ponto de vista tal que as reconstituições praticadas por migrantes da “Raiz”, do lugar de origem, designadas por Appandurai “esfera públicas diaspóricas” teriam, no máximo, o valor do que de fato são: simulacros. O Nordeste recriado aos domingos na Feira de São Cristóvão, no Rio, não substitui o Nordeste que se manifesta espontaneamente nas “barracas”, nos mercados, nas feiras da região. Muito embora, registre-se, supere a realidade pelo viés etnocêntrico explícito, agudo, rente à xenofobia, (por exemplo, é proibido tocar samba, samba de roda, pagode,

² Os distúrbios identitários provocados por migrações geralmente forçadas constituem uma das problemáticas mais características dos chamados Estados Culturais. Como prever o efeito do deslocamento sobre a identidade do viajante? O exílio dilui ou reforça a identidade de origem? Como pretendia Simmel a fronteira não estará, afinal, indissoluvelmente ligada às identidades cujas diferenças possuem contorno territorial? - “A fronteira não é um dado territorial com efeitos sociológicos, mas um dado sociológico que ganha configuração territorial”. (Simmel, cit. in SANTOS, BOAVENTURA, “A Globalização e as Ciências Sociais, São Paulo, Cortez Editora, 2002, pg 487). Seja como for, o que se mantém do Nordeste, fora do Nordeste? Os nordestinos migrantes comportar-se-iam de outra forma, se fossem de fato acolhidos em lugar de ser discriminados, em virtude de sua pobreza? Pessoalmente creio que sim, embora não disponha de argumentos acadêmicos suficientemente sólidos para justificar minha opinião. Porém, por outro lado, creio que as identidades em exílio gradualmente assumem contornos míticos no sentido em que se transformam, de acordo com George Sonel, em representações coletivas mobilizadoras. Ser nordestino em São Paulo não é o mesmo que ser nordestino no Nordeste. E se na chegada a identidade de origem encolhe sob a pressão da hostilidade, no futuro ela pode vir a manifestar-se como ressentimento contra a exclusão. Toda diáspora possui um viés revolucionário proporcional aos sofrimentos impostos aos diaspóricos, e o paraíba-de-obra acuado dos primeiros tempos pode transformar-se em... um leão do Norte. Apesar de não o poder provar, acredito que as identidades “subalternizadas” em virtude de migrações constituem um dos vértices da violência que diariamente aflige os guetos urbanos brasileiros.

enfim, música capaz de evocar a cultura carioca) o qual raramente se manifesta com essa intensidade na região. (HALL, Stuart 1996, APPANDURAI, 1998)

Em contrapartida, no Nordeste, vivendo entre si, os nordestinos representam-se... nordestinos. Vale dizer, no dia a dia, não percebem e não sobressaem a originalidade que os distingue dos demais brasileiros, pois vivem reconhecidos pelos seus pares, seus iguais, com os quais naturalmente compartilham a visão do mundo característica da região, cujo contorno em princípio delimitado pela ação combinada da História e da Geografia inscreve-se no universo mais amplo (e, no entanto, parece, em grande parte subterrâneo) de uma Cultura regional pretérita verdadeiramente à origem da Identidade Nordestina. (FREYRE, 1962, 1961, 1959, APPANDURAI, 1998, 1996, MOTA, 1977, MOREIRA LEITE, 1969, ORTIS, 1988, PENNA, 1992)

As identidades emergem da narrativização do sujeito e das suas vivências sociais, e a natureza necessariamente ficcional deste processo não afecta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas. As identidades constroem-se no e pelo discurso, em lugares históricos e institucionais específicos, em formações práctico-discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas. A circulação crescente de discursos públicos, de narrativas centrais, fornece recursos individuais e colectivos para afirmar ou reafirmar essas identidades, mas convém não esquecer que todas as sociedades, grupos e classes sociais produzem memórias subterrâneas. A investigação sociológica e histórica deverá privilegiar os espaços onde exista conflito e competição entre memórias concorrentes. As memórias subterrâneas constituem-se e reproduzem-se em redes sociais informais, cabendo verificar como se relacionam com as memórias oficiais e quais as condições materiais, sociais e simbólicas para se reproduzirem. (Souza Santos, 2002, FORTUNA, CARLOS e SANTOS SILVA AUGUSTO in SOUZA SANTOS, BOAVENTURA “A globalização e as Ciências Sociais, São Paulo, Cortez pg.506)

1.2 Antecedentes Históricos

A temática desse trabalho "o que significa ser nordestino para os pernambucanos das classes subalternas" remete a pesquisa para uma área de estudos recentemente constituída na disciplina - década de 70/80 - (Agier 2001, Boaventura 2003), cujo estofo teórico procede de um elenco expressivo de autores sintomaticamente pluridisciplinar, entre os quais destacam-se: Lévi-Strauss; Fredrik Barth; Stuart Hall; Michael Featherstone; Michel Maffesoli; Emmanuel Wallerstein; Homi Bhabha; Edward Said; Michel Agier; Benedict Anderson; Pierre Bourdieu; Anthony Giddens; Boaventura de Souza Santos e Clifford Geertz.

De início é pertinente observar que a Antropologia das Identidades desprende-se do corpus geral da disciplina e emerge como uma área de estudos autônoma, dotada de objeto e teoria próprios, sob a ação do contexto histórico que desencadeou entre as Ciências Humanas, no final da década de 80, a chamada "viragem cultural" (Boaventura, 2002, 2003). Pois, àquela altura, pressionadas pelo final abrupto do socialismo real, e a conseqüente falência de seu paradigma correlato, o marxismo, - inclusive em suas versões mais transigentes no que diz respeito ao papel exercido pelas superestruturas na vida social a exemplo dos marxismo-S de Lúkacs, Gramsci e Althusser (Lomba 2001; Konder 2002) - e pela necessidade premente de assimilar e teorizar o feixe de novos fenômenos sociais atribuídos ao processo de globalização em curso, as Ciências Humanas transferiram a ênfase antes investida nos fenômenos sócio-econômicos para os fenômenos culturais (FEATHERSTONE, 1990; APPADURAI, 1990; GIDDENS, 1990; SOUZA SANTOS, 2003, 2002, 1989; TOURAINE, 2005).

De fato, a partir do último quartel do século XX, em virtude da drástica reconfiguração geo-política do leste europeu, conseqüente do já aludido fim do socialismo real, e dos conflitos crescentemente dramáticos produzidos pelo refluxo da Aventura Colonial (Hall, 1996; Bhabha, 1990; Said, 1995; Lomba, 1998; Boaventura, 2001) a questão das identidades culturais explodiu no cenário acadêmico criando para os cientistas sociais uma situação teórica sem precedente, à vista da impossibilidade de atender, contando apenas com as teorias então disponíveis, a demanda progressiva de explicações exigida pelo

reaparecimento/irrupção/transbordamento de etnias e nacionalidades julgadas historicamente extintas.

Algo como se, de repente, livre dos pesados aparatos ideológicos do final da modernidade, vastas porções do planeta houvessem coletivamente decidido assumir aquilo que a psicanálise tão sugestivamente denominou "retorno do reprimido", com o fim de libertar pulsões só à superfície - e só à força - disciplinadas. Demonstrando em conjunto, através da manifestação de seus particularismos e rivalidades que as ideologias, sejam elas quais forem, não controlam para sempre as culturas sobre as quais alcançaram exercer o seu império. Como explicar o genocídio em Rwanda? A virulência do conflito que opõe os croatas aos sérvios, além de ser vizinhos, são cristãos? Ou as manifestações de conflito identitário pacíficas mas, nem por isso menos expressivas, correspondentes ao aparecimento, na orla das grandes cidades do que Arjun Appadurai chama de "esferas públicas diáspóricas"? A reconstituição da Argélia em Barbés-Rochechouart, na zona norte de Paris? Ou o Nordeste dominical, semanalmente recriado na Feira de São Cristóvão, no Rio de Janeiro? (APPADURAI 1990; HALL, 1996;)

Por outro lado se os fatos apontados podem ser identificados como as causas imediatas (históricas) da “viragem cultural”, sua ocorrência não é suficiente - longe disso - para explicar a nova estratégia adotada pelas Ciências Sociais. Com efeito, a transferência do foco analítico dos fenômenos sócio-econômicos para os fenômenos culturais só pode ser corretamente entendida, e avaliada, se inscrita no contexto mais amplo, mais controvertido e quase insuportavelmente instável, ao qual Boaventura Souza Santos associa “à morte do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental”, segundo ele teoricamente já esgotado e ainda dominante tão-só em virtude da inércia da História. Por conseguinte, a emergência da Antropologia das Identidades - e da perspectiva teórica que lhe serve a um tempo de justificativa e de fundamento - deve ser acolhida como um dos efeitos da exaustão do paradigma dominante, e como um indício de que a partir do último quartel do século XX as Ciências Humanas entraram no período necessariamente turbulento que, a juízo do mesmo autor, antecede e acompanha as transições paradigmáticas. (Souza Santos, 2002)

Do instante em que a Modernidade Ocidental começou a ser pressionada a renunciar ao Status de visão de mundo hegemônica, - observe-se, em primeiro lugar por sua hoje notória incapacidade de realizar seu próprio projeto anunciado pela filosofia das luzes, e, à altura, espetacularmente consagrado pela Revolução Francesa, descortinou-se para as Ciências

Humanas o problema de preencher o vazio que haveria de ficar no lugar antes ocupado pela Razão Ocidental. Examinada por esse viés, a problemática da pós-modernidade é a expressão epistemológica da necessidade de se substituir a “Razão” Iluminista, a um triz de ser destituída de suas funções, por uma outra capaz de nortear a compreensão dessa realidade emergente, que vem a ser o mundo edificado pela modernidade ocidental, doravante subtraído das certezas do seu paradigma fundador sem que haja ainda, “certezas” à vista com o perfil indicado para assumir a posição das anteriores. E ademais, sem que haja ainda, também, referenciais confiáveis para promover a redistribuição, indispensável, das realizações positivas do paradigma demissionário, nesse contexto materializadas na Ciência e na Tecnologia. Pois a “inocência perdida”, e o “desencantamento do mundo” tantas vezes alegados no já volumoso processo de acusação à Razão Ocidental não teria, nessas circunstâncias, poder de barganha para indenizar o planeta dos custos presumidos de sua restauração, confiscando-lhe os antibióticos, o avião, e a internet ao preço da devolução de formas perdidas de sociabilidade a rigor tão-só “hipoteticamente”, mais sãs, e mais justas (SOUZA SANTOS; 2002, 2001; GELLNER 1998; REIS 2003).

Todavia, não se pode ignorar que inúmeras nações do mundo periférico que não auferem os benefícios da Ciência e da Tecnologia - muito embora, em virtude das articulações de Poder dos países centrais, à sua revelia nunca tenham deixado de financiar parte do desenvolvimento alheio - começam a questionar se o avanço do bem-estar ocidental justifica que percam, por terem sido postas à margem desse processo, o resíduo da “inocência perdida” que lograram conservar, hoje consubstanciada em suas identidades culturais mais caracteristicamente resistentes que outras, ao modelo hegemônico ocidental (SOUZA SANTOS, 2001, 2000, 1997).

Aqui chega-se a um dos nós mais difíceis de se desatar da atual transição paradigmática das Ciências Humanas no lastro da qual, repita-se, surgiu a Antropologia das Identidades, em cujo início não se pode subestimar o significado, de par com o desgaste do paradigma iluminista, da derrocada da utopia evolucionista. Seria hipocrisia negar que sob muitos aspectos, era confortável imaginar que a história tinha uma finalidade e que esta finalidade era o Progresso, o qual lenta mas seguramente, conduziria a humanidade à civilização, depois de a haver libertado, através da acumulação de seus benefícios, da selvageria e da barbárie: como o canibalismo, a excisão feminina, o infanticídio. O problema ocorreu a meio do caminho, pois se a barbárie antes exclusivamente atribuída aos primitivos manteve-se nas medidas de seu conceito inicial - por definição oposto ao de civilização - a

barbárie da civilização comprometeu irreversivelmente a superioridade que os Ocidentais se auto-atribuíam. (MATTEI, 2002)

Ora, a história do Ocidente no século XX encarrega-se-ia, aliás perversamente, pois a contraponto das notáveis conquistas da “Ciência” no mesmo período, de fornecer as provas da patologia da Razão Ocidental cujos desvarios, jamais imaginados por seus apóstolos iluministas, comprovados pelo estarrecedor número de mortos, contabilizado desde o primeiro conflito Mundial até a recentíssima guerra, declarada pelos Estados Unidos ao Iraque justificam, e amplamente, a suspeita de que os bárbaros sejam afinal os “civilizados” capazes de exterminar, no curso de um século, 99 milhões de pessoas, no fundo investidos de convicções delirantes como as do antropólogo alemão Theodor Waitz’s que ousou publicar, registre-se, quase um século antes da ascensão do nacional-socialismo, em 1859, uma Introdução a Antropologia na qual figura o parágrafo cuja virulência dispensa comentários exceto o de que se não fosse monstruoso, seria superlativamente ridículo:

If there be various species of mankind, there must be a natural aristocracy among them, a dominant White species as opposed to the lower races who by their origin are destined to serve the nobility of mankind, and may be tamed, trained, and used like domestic animals, or... fattened or used for physiological or other experiments without any compunction. To endeavour to lead them to a higher morality and intellectual development would be as foolish as to expect that lime trees would, by cultivation, bear peaches, or the monkey would learn to speak by training. Wherever the lower races prove useless for the service of the white man, they must be abandoned to their savage state, it being their fate and natural destination. All wars of extermination, whenever the lower species are in the way of the white man, are fully justifiable. (in Lomba, A. ob. cit. pg. 117)

Foi difícil, amargo, admitir que nações ocidentais - insista-se, forjadas à imagem e semelhança da Razão iluminista, desde a origem anunciada como modelo civilizatório redentor a ser seguido - tenham sido capazes de derreter milhares de pessoas em fornos crematórios, cujo horror serviria de pretexto, dessa vez, para se bombardear a fogo vivo, populações civis inteiras. Os remorsos posteriores infelizmente não suprimiram os fatos, e a memória da segunda guerra consumiu a utopia evolucionista condenada, sem apelação possível, no veredicto: - barbárie da Razão (GLUKSMAN, A. 1989; HENRY-LÉVY, B. 1992 SOUZA SANTOS, 1989, 2002, 2003, 2004, MATTEI, 2002)

Ainda é indispensável mencionar que um outro pilar do paradigma iluminista seria, também, asperamente atingido pelos revezes históricos do século XX: a Ciência, cuja superioridade sobre as demais formas de conhecimento - assentada na universalidade de seus

métodos e resultados - não atravessaria intacta a consciência que o mundo adquiriu, sobretudo a partir da 2ª guerra, do poder de opressão e destruição virtualmente contidos em seus avanços³. Não por acaso, outra forma de aludir às desigualdade sociais implícitas na distinção entre países centrais e países periféricos é distinguí-los entre si conforme sejam países emissores ou receptores de Ciência (MERQUIOR, J. G. 1974).

Em síntese, a se considerar as teses de Boaventura sobre o esgotamento do paradigma sócio-cultural dominante, vale dizer, o ocidental e iluminista, pode-se afirmar que, do ponto de vista epistemológico, a Antropologia das Identidades surge na disciplina no vácuo deixado pela problematização da razão ocidental - cujo descrédito engendrou o fim da utopia evolucionista e a exigência de, doravante, se avaliar o conhecimento científico consoante à aplicação dos seus resultados - inserida num panorama teórico tenso polarizado pela “modernidade” dos problemas e a “pós-modernidade” das possíveis soluções (SOUZA SANTOS, 2000, 2001)

1.3 Modernidade, Modernização, Pós-modernidade de oposição.

Não há dúvida que essa turbulenta dinâmica de transição resultante do ajuste dos tempos modernos à contemporaneidade desequilibrou um sem número de sociedades que sequer chegaram a ser “modernas” no sentido corrente com o qual a palavra figura no léxico da História Ocidental. Retrospectivamente, percebe-se que a modernidade foi um fenômeno circunscrito, localizado, observável apenas dentro de certos limites temporais e geográficos. Contudo, em virtude do poder econômico e político acumulado pelo Ocidente a partir do início da Aventura Colonial, a modernidade transformada em extensão e representação desses poderes, logrou se expandir para muito além do seu território, e à condição de modelo civilizatório Ocidental infiltrou-se em outras geografias insidiosamente proposta com o nome de “modernização” (LYOTARD, 1997 ; GUILLIOT, 1989 ; ROUANET, 1987 ; HABERMAS 1981, 1987 ; REIS, 2003).

³ A tese da superioridade do conhecimento científico sobre os demais não é consensual. Compara-se por exemplo as idéias de Gellner, que compartilha desse ponto de vista, com a opinião oposta de Boaventura Souza Santos (Gellner, Ernest, *Anthropology and Politics*, Blackwell, Oxford, 1995 pg 238 e sgs. Souza Santos, Boaventura. “Um discurso sobre as Ciências, S.P. Cortez, (2003 pg 83 e sgs)” - “a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade, e não há qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia”.

“Essa modernização rompeu o laço que ligava estreitamente a modernidade ao racionalismo ocidental. Ela é independentemente de tempo e lugar e não é mais a objetivação histórica de uma revolução cultural interna. Ela entra na periferia ocidental e no Oriente, de fora para dentro, quebrando as tradições históricas, as culturas locais, impondo a lógica racionalista e secular ocidental. Internamente, representa para estes povos uma ruptura profunda, não construída por eles próprios, mas imposta do exterior, em nome da performance capitalista. A modernização não emerge de uma nova subjetividade racional, mas é imposta aos indígenas, aborígenes, autóctones de todas as partes do mundo conquistadas pelo Ocidente moderno”. (Reis, J. 200, Reis, J. História e Teoria Rio, F.J.V. pg.53)

Ora, alguns dos conceitos fundamentais na orientação teórica desse trabalho, tais como central-periférico, endógeno-exógeno, moderno-tradicional derivam seu sentido da performance assumida pelas diferentes sociedades quando confrontadas à necessidade - quase sempre imposta de fora - de desencadear e sustentar seus respectivos processos de modernização, insista-se nesse ponto, orientado por parâmetros oriundos da experiência concreta da Modernidade Ocidental. Assim de uma forma sutilmente semelhante à que os europeus viam os primitivos dos tempos coloniais, os ocidentais modernos passaram a ver os povos periféricos: - inaptos para o progresso, por índole incapazes de usufruir do novo mundo criado pela Ciências e a tecnologia, e condenados por seu arcaísmo e inércia a permanecer subalternos.

E mesmo depois dos argumentos articulados pelas teorias da dependência econômica elaborada posteriormente, os povos periféricos não conseguiram se livrar da pecha de inferioridade que lhes foi atribuída a título de medir (e classificar) sua aptidão para aderir ao progresso nos moldes prescritos pela modernização Ocidental : periféricos, semiperiféricos, sub-desenvolvidos, em desenvolvimento; primeiro e terceiro mundo (SAID, 1995).

No entanto, no repertório da Antropologia das Identidades dicotomias extraídas desse sistema viciado de classificação - muito embora hoje, reconheça-se, prematuramente escanteadas pela ascensão da fórmula “global x local” - reaparecem mais nítidas, beneficiadas pela atualização da História pós-moderna : central x periférico ; moderno x tradicional ; rural x urbano ; endógeno x exógeno ; nacional x regional ; nacional x transnacional, uma vez que suas oposições doravante convergem na conotação hostil sintomaticamente impregnada em um dos termos de cada par em relação aos efeitos da globalização, de tal forma que, se fossem agrupadas em uma seqüência imaginária delimitariam algo comparável à uma barreira “natural” contra-hegemônica: - tradicional, rural, regional, endógeno, periférico. Da perspectiva em que, segundo a opinião de teóricos

atuais como Hall, Featherstone, Appadurai, Boaventura, Agier a globalização engendra o seu inverso ou, quando o fizer menos, engendra seus focos de resistência.

Ao afirmar que “o global acontece localmente” Boaventura não apenas revela a ação subterrânea da ambigüidade e da fragmentação ativas sob o processo “só” aparentemente unívoco da globalização - cujos rumos “locais” segundo ele tanto podem incorporar quanto inverter e até subverter os nexos da modernização - como, além disso, subtrai o fatalismo, a naturalização, a inevitabilidade associada à globalização presentes na obra de outros autores. Por exemplo, Giddens. Não existe globalização; existem, isto sim, globalizações, cuja ocorrência simultânea tanto pode projetar o viés revolucionário das transformações sociais eminentes no futuro quanto no passado (SOUZA SANTOS, 2001, 2002; REIS, 2003).

Porquanto ao se falar de globalização está se falando também - ou sobretudo? - da organização de uma rede mundial de relações sociais, pela amplitude e complexidade, sem precedentes históricos, cujos nexos centrais impõem aos países periféricos e semiperiféricos um padrão de dominação mais insidioso e autoritário que os anteriores, uma vez que exercido sob o disfarce de uma revolução cultural inspirada, mais uma vez, pelos cânones supostamente universais da modernidade. Porém, em contrapartida está se falando, também, de um cenário no qual o consenso poderá vir e se transforma, de um momento para o outro, em conflito. Enquanto persistirem a pobreza, a exclusão e a opressão a idéia de que a globalização vá consumir-se ao termo de um sossegado processo ascensional da Razão Ocidental é, não obstante os argumentos alegados a seu favor pelos não evolucionismo, uma insensatez.

1.4 Objeto de Estudo Emergentes

“No início do século XX, a potência industrial estendeu a sua soberania sobre o globo. A colonização da África, a dominação da Ásia se completaram. Mas, eis que começa a Segunda Industrialização: aquela que se dirige às imagens e aos sonhos (...) A Segunda Colonização, não mais horizontal, mas vertical desta vez, penetra na grande reserva que é a alma humana (...) qualquer molécula de ar transporta mensagens que um aparelho, um gesto tornam imediatamente audíveis e visíveis. A Segunda Industrialização, que é a industrialização do espírito, à Segunda Colonização, que é a alma, progride ao longo do século XX. Ocorre um progresso ininterrupto da técnica voltada não mais para o mundo exterior, mas voltada para o domínio interior do homem e lançando nele mercadorias culturais. Jamais a cultura e a vida privada foram incluídas a tal ponto no circuito comercial e industrial”.

(Morin, Edgard. Cit. in Reis, J. C. História e Teoria, Rio de Janeiro, F.G.V. pg.)

Porque, na verdade, a Nova Ordem Mundial reflexa da vitória do capitalismo neoliberal, ao invés de extrair sua legitimidade, como seria o desejável, *“de uma negociação partilhada entre as sociedades envolvidas, de significados, símbolos e modos de ação cultural e política”* (Rob Shields, 1997 cit. Fortuna 2001, in Souza Santos, 2001), reproduz em outro patamar mecanismos da dominação colonial e constrói artificialmente, - ou seja, falsifica - seus princípios legitimadores com o concurso de uma retórica identitária desenvolvida com o fim de convencer a humanidade a abdicar de suas diferenças em favor da consolidação de um “ethos global” suspeitamente favorável à visão de mundo, e aos interesses, ocidentais.

Desse ponto de vista se deve entender porque a Antropologia das Identidades tem a seu encargo um objeto de estudo excêntrico à vista do perfil clássico da disciplina na medida em que, sob tantos pontos de vista, esse objeto é comparável à versão contemporânea da luta de classes, a qual se distinguiria de suas versões anteriores pelo caráter transnacional e pela polarização, à falta de melhor expressão, diga-se, geográfica, dos conflitos. Sustenta Alain Touraine: - *“estamos hoje a viver num momento de transição de uma sociedade vertical, e que nos tínhamos habituado a designar por sociedades de classes, [...] para uma sociedade horizontal, em que o que importa é saber se estamos no centro ou na periferia”* (TOURAINE 1999, cit. SOUZA SANTOS 2002, pg 450).

Prosseguindo nessa perspectiva, é possível reconhecer na Antropologia das Identidades o viés crítico e emancipatório que lhe proporcionou constituir-se como especialidade científica inserida no contexto histórico - localizado e limitado, no passado, pela

modernidade ocidental, - sugestivamente chamado por Boaventura “pós-modernidade de oposição”. Na vigência do qual as identidades culturais podem ser maximizadas ou minimizadas, exarcebadas ou contraídas pelo jogo dialético que ora opõe, ora aproxima as “Raízes” das “Opções”. Pois o precipitado histórico do último quartel do século XX, sob o impacto da “viragem cultural”, transferiu à Antropologia a competência de investigar a realidade emergente a qual pode-ser-ia definir pela “politização” das Identidades culturais - aqui equivalente à noção de “Cultura Identitária” proposta por Marc Agier, no curso de um processo de alianças, oposições, fragmentações e cruzamentos multiculturais simultâneos desencadeado pelo impulso “emancipatório” previsto na tese de Boaventura: - *“as pessoas e os grupos sociais tem o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”* (SOUZA SANTOS, 1997).

Hoje em dia ser negro, ser muçulmano ou ser nordestino pode significar uma “opção pela raiz”, cujo sentido em ultima instância é o de sanear sociologicamente a raiz escolhida, expurgando-a da inferioridade nela infiltrada e acumulada pela ação secular da persuasão do paradigma dominante, o ocidental iluminista, configurando desta forma uma nova realidade à qual a Antropologia das Identidades se associa, segundo Boaventura, investida da representação acadêmica da disjunção inaugural da História Contemporânea: problemas modernos, soluções pós-modernas. (SOUZA SANTOS, 1997)

A essa altura, justifica-se uma digressão. Ainda nos seus primórdios, no período pré-socrático, o “Logos” ocidental já se distinguia para sinalizar negativamente a diferença: quem não era grego, era bárbaro. Contudo, poder-se-ia argumentar qual é a cultura que não é etnocêntrica? Quantas centenas de sociedades definem-se a si mesmas como os “humanos” ou os “homens”, e em contrapartida, definem seus vizinhos, como os “macacos”, os “piolhos” ou coisa pior? Verdade. Apenas, a sociedade que não hesitava em chamar seu vizinhos de “piolhos” não tinha a pretensão de transforma-los em “homens”, entenda-se de convertê-los a si. E os gregos tinham. Muito antes do cristianismo cuja doutrina, aliás, ajustou-se à perfeição ao feitio dos povos europeus que o adotariam em bloco como religião, o pensamento ocidental já era, em sua essência, messiânico. Pois não se tratava apenas de dominar mas, sobretudo, de dominar com o nobre - e é sempre nobre - propósito de “salvar” os dominados, de redimi-los da “diferença” que os condenaria à barbárie, para conduzi-los à Civilização que lhes daria acesso à Razão ou ao Paraíso. E quantos anos não levariam até o Ocidente entender, afinal, que a Razão é a mesma em toda parte, apenas diversamente aplicada ao universo, e que, quanto ao Paraíso, cada cultura deve ter garantido o

direito de imaginar o seu ? (LEVI-STRAUSS, 1976, 1977, 1983, GEERTZ, 1997, 1988, 1983)

A rigor, o que é condenável no etnocentrismo ocidental não é, e nem o poderia ser, a convicção comum a todas as culturas de que a sua maneira de ver e de viver no mundo é a melhor, e sim a característica perversa de estar associada, desde o início, a um projeto de Domínio do Outro cuja conquista e submissão ratificam incessantemente a validade dos seus fundamentos : - quanto maior o número de convertidos ao Ocidente, quanto mais demonstrada estaria a Razão Ocidental.(GELLNER, 1995, SOUZA SANTOS, 2002, 2003, 2004)

Portanto, se é verdade que a Ciência não é um processo “ex-nihilo”, e sim uma “prática social”, e, como tal, reflexo da cultura que a desenvolve (e, cultura, no sentido amplo que lhe atribuiu Marcel Mauss de “fato social total”), então, nesse caso, entende-se as razões que teriam levado Boaventura Santos a questionar a superioridade da Ciência sobre outras formas de conhecimento proscritas pelo racionalismo ocidental, como a poesia, a arte e até, um tanto provocativamente, a astrologia. Na realidade a intenção do autor português não é subestimar, polemizar a Ciência ocidental mas, tão somente, no lastro da teses de Lévi-Strauss apresentadas no “Pensamento Selvagem” (em particular, a Ciência do Concreto) enfatizar que todas as culturas são capazes de produzir, a “ciência” necessária ao exercício, e à legitimação das distintas visões do mundo que engendram. De uma perspectiva na qual se pode afirmar, sem erro, que houve uma ciência Kadivéo, Kwakiult, Baruya, Dogon etc.

Além disso, a essa altura cabe enfatizar que hoje, como diz Michel Maffesoli, “há relativismo no ar”. Faz parte o autor francês do grupo heterogêneo - e de um ponto de vista convencionalmente acadêmico, heterodoxo - de cientistas que não reconhece superioridade a Razão Ocidental considerada entre eles apenas uma entre outras “razões” igualmente possíveis ainda que não sejam cartesianas. A rigor, Maffesoli vai mais longe, posto considerar a “Razão” Ocidental o mito fundador do fenômeno que ele designa como “*bourgeoisisme*” o qual, como todo mito, não admite ser problematizado. Como duvidar do progresso, do futuro, da Ciência? Segundo ele, o Ocidente sem se dar conta deificou sua própria “Razão”, a ponto de ser efetivamente incapaz de criticá-la. Quem ousará diante dela, duvidar dela? Quem assumirá, no Ocidente, os riscos de se opor ao racionalismo? Segundo o autor francês o racionalismo é um ato de fé o qual possui seu Deus, seus dogmas e o seu clero encarregado de defender as fronteiras do seu território paradoxalmente sacralizado. E é precisamente nesse

contexto que é preciso entender o alcance da fórmula relativista cujo teor repele essa espécie de sacralização visto repousar em última instância, conforme afirma Maffesoli, em um politeísmo de valores: o Ocidente é apenas um dos mundos, possíveis, não há evidências que autorizem confirmá-lo como sendo o melhor, e ainda menos que autorizem a apresentá-lo com se fosse uma espécie de destino da humanidade.

Je l'ai déjà signalé, il est frappant de voir le rôle que joue la dimension religieuse dans la déification de la raison. Le paroxysme robespierrien n'est que l'exagération d'une sensibilité latente que l'on va retrouver jusqu'en cette fin de modernité. Il est des tabous qu'il n'est pas bon de transgresser. Celui qui concerne le rationalisme est du nombre, qui ne doit jamais être remis en question. Or le propre du sacré, d'un tabou, c'est qu'il implique la rupture : ce qui sépare du dieu, de la chose à adorer, de la société parfaite. La « coupure épistémologique » est de la même nature, elle a son dieu, ses dogmes, son clergé. Il est donc sociologiquement compréhensible qu'elle soit vigoureusement défendue, telle une forteresse, avec des moyens qui, très souvent, sont plus de l'ordre d'une logique militaire que du véritable débat d'idées. Après avoir été un instrument efficace contre les divers fidéismes religieux, le rationalisme est devenu, à son tour, l'objet d'un acte de foi, avec toutes les étroitesse d'esprit inhérentes à la croyance. C'est cela même qu'il faut bien saisir, dès le moment où il semble important de mettre en oeuvre une véritable raison ouverte. (in MAFFESOLI, M. Éloge de la raison sensible, pgs.42, 43).

Por outro lado, em virtude da Antropologia haver nascido como Ciência durante o período da indirect-rule, em um contexto no qual competia a ela investigar as sociedades primitivas, assim consideradas na época as sociedades autóctones dos países colonizados, fosse e dos índios Kadivéos ou a dos Hindu, à sua revelia acabou por se transformar em defensora do seu objeto de estudo, testemunhando a favor das centenas de culturas nas Américas, na África e na Ásia, e na Ásia desequilibradas, ameaçadas, ou sumariamente extintas pela presença do colonizador. E não porque todo antropólogo fosse um discípulo de Rousseau, na expectativa de encontrar o “bom selvagem”, e surpreender a humanidade na inocência dos primeiros tempos. Até por saber que os tais “primeiros tempos”, mesmo em relação às culturas consideradas as mais rudimentares, já se vão longe, tão longe que não autorizam nenhuma esperança de reconstituição. Jamais saberemos, com um grau de certeza satisfatório, como foi que nossos ancestrais se humanizaram. Ou seja, os antropólogos não passaram a defender perante o Ocidente os interesses das sociedades que estudavam nem remotamente, movidos por algum tipo de expectativa que alguma delas lhes revelasse o tão procurado Elo Perdido que lhes permitiria descobrir como o homem se tornou HOMO SAPIENS.

Na verdade eles passaram a representá-las sem o saber, com certeza sem haver conscientemente deliberado que assim o fariam, porquanto os serviços lançados e seu crédito

em favor daquelas sociedades, no momento da sua prestação, não tinham qualquer propósito humanitário : - o que os antropólogos fizeram, e, ainda hoje o fazem, é reconhecer identidade a quem antes não tinha.

O que era “os negros” passou a ser, graças à intervenção da antropologia, os Massai, os Malês, os Bantos, os Dogon. O que era “os índios” passou a ser os Bororos, os Sioux, os Apaches, os Kadiveós, e daí por diante. O serviço que Antropologia prestou a esses negros e a esses índios foi retirá-los da vala comum onde haviam sido postos, foi dar-lhes cara, fisionomia, hábitos, preferências, visão de mundo: - foi reconhecer-lhes uma identidade. E ao fazer isso, claro, “humanizou-os”, Pois do momento em que foram retirados da vala comum - da indigência - se não se tornaram iguais, passaram a ser semelhantes.

Por isso há quem diga, para horror de muitos antropólogos, que a antropologia é a forma mais acabada de humanismo. Como José Guilherme Merquior, para quem a experiência etnográfica é a confirmação viva do verso de Rimbaud : - “Je est un autre”. Como também há quem diga, para horror de um número ainda maior de antropólogos extremamente sensíveis à idéia da manipulação ideológica de sua atividade, que a antropologia tem sido a fórmula mais eficiente de “speaking the truth to power” (SAID, 1994).

Seja como for Tobriand questionou mais o Ocidente que muita teoria de autor consagrado. Com o passar dos anos, e a multiplicação das pesquisas etnográficas, a maioria antes “sem rosto” pôs em xeque a civilização com suas demonstrações de “humanidade” ou, talvez fosse preferível dizer, de “semelhança”. A exemplo de Lévi Strauss, introvertido e secarrão, referindo-se aos Nambikwara, segundo ele atores da mais comovente demonstração de ternura e solidariedade humanas que se lhe foi dado assistir (Lévi Strauss, 1949).

Dessa perspectiva sobressai o “humanismo” desenvolvido às margens da Antropologia (“às margens”, repita-se, na medida em que é um efeito imprevisto da pesquisa antropológica), a qual, no entanto confirma o que está dito no manifesto da UNESCO de 1974. - *“Ainsi donc au terme de toute discussion sur la science, la technique, et la culture, restera toujours ce noyau irréductible, point de départ et d’arrivée de toute initiative individuelle ou collective : l’homme, l’homme qui est la raison d’être de l’énorme effort de la civilisation, sa source et sa finalité”*. (UNESCO 1974).

Por outro lado, é importante insistir neste ponto, sendo como é uma Ciência, a Antropologia evidentemente não cultiva nenhum viés ideológico. Em campo, trabalhando, antropólogos não defendem os princípios do neo-liberalismo, nem questionam a, hoje, internacional divisão do trabalho. Por conseguinte, a crítica da antropologia à cultura ocidental deve ser recebida e entendida como um efeito involuntário, marginal da disciplina, uma vez que até há bem pouco tempo atrás, essa excedia e contrariava a finalidade da disciplina que era, simplesmente, estudar o homem. E não julgá-lo, tomar partido, imiscuir-se nas disputas políticas as vezes dissimuladas em rivalidades culturais, distinguir entre opressores e oprimidos. Hoje esse gênero de neutralidade já não é exigível, talvez, nem mesmo bem-vindo nas Ciências Sociais, haja vista, por exemplo, o tom francamente acusatório predominante no relatório da pesquisa coletiva sobre os subúrbios franceses dirigida por Pierre Bourdieu, locais hoje transformados em guettos de emigrantes em virtude do refluxo da Aventura colonial, e publicada sob o título em si já acusador “Le misère du Monde”.

Contudo, se a crítica da antropologia à cultura ocidental é produto marginal de sua atividade - e vimos que é - nem por isso repercute menos do que aquelas originariamente concebidas contra ela. Seria injusto minimizar a participação da antropologia no processo que levou o pensamento ocidental a adquirir consciência da patologia chamada poeticamente - ou perversamente, não se sabe - de “desencantamento do mundo”. Ao humanizar o Outro remoto e abstrato a antropologia induziu o Ocidente a comparar-se com outras culturas não tão prósperas, não tão desenvolvidas quanto a sua, porém, socialmente e existencialmente mais ajustadas e sadias : “Je est un autre”? Seja como for, conceitos tais como “anomia”, “alienação” “reificação” não teriam aplicação, sentido, entre os Dogon, os Asande, ou os Tobriandeses, na justa medida de não se constatar naquelas sociedades os fenômenos aos quais esses conceitos se referem.

Na verdade o “desencantamento do mundo” o qual se foi infiltrando insídiosa e sorrateiramente, no início disfarçado de “spleen” “blues” “nostalgia”, transformou-se no paradoxo, áspero e pesado, que hoje comprime dolorosamente o cerne do pensamento ocidental. De um lado, racionalista, materialista, e triunfante o ocidente crê em si a ponto de querer se impor como modelo ao resto da humanidade. E de outro, em uma linha de arrependimento que vai de Rousseau à Contracultura, dos bons selvagens as tribos urbanas chora a inocência perdida ao preço de se haver chegado, no século XX, à navegação pela

internet e... à conclusão do “absurdo” da existência. (MAFFESOLI 1991, 1996, 2005, SANTOS 2002, MATTEÍ 2002)

Le réel n'est pas vrai;

Il se contente d'être.

(Henri Attlan, cit.

Michel Maffesoli, in

Éloge de la raison

sensible pg. 53)

1.5 Antropologia Reflexiva

A Paixão pelo “Real”

Em 1983, ao publicar “Observers Observed” George Stocking “oficializa” a problematização da Etnografia clássica cujos desdobramentos originariam a “Antropologia Reflexiva” e cuja proposta revelar-se-ia, no futuro, a contrapartida metodológica exigível pela a então, também, recém-inaugurada Antropologia das Identidades.

Oficialização que impunha aos antropólogos a revisão dos critérios de avaliação do trabalho de campo uma vez que o antigo (e cômodo) “é assim porque eu estava lá” doravante já não constituiria, perante a Academia, prova suficiente da qualidade do trabalho antropológico. De um ponto de vista comparável a um efeito retardado da malfadada publicação do diário de Malinowski. (STOCKING, 1993, GEERTZ, 1997)

Contudo, desde logo, deve-se enfatizar que a revisão teórica desencadeada na disciplina pela problematização da etnografia não resultou de uma eventual adesão dos antropólogos à maré de revisionismo, tão em voga naquela época, cujo escopo era preencher o vazio teórico provocado pela exaustão dos grandes paradigmas tributários da Razão Iluminista, desgastados pela proliferação, e pela intensidade, dos fenômenos históricos pós-modernos adversos à sua doutrina.(DOSSE, 1992 , GHASARIAN, 2002)

Outrossim, de acordo com Alain Badiou, cumpre principalmente destacar que àquela altura vivia-se o auge do fenômeno (ou da patologia), a juízo do autor francês, dominante no cenário epistemológico da transição para a pós-modernidade -“a paixão pelo real” - cujos excessos levariam não só à paradoxal conclusão de que “Real” e “Realidade” são, a rigor, irreduzíveis entre si, como, além disso, à temerária convicção de se haver descoberto teorias não só capazes de distingui-los com acuidade como, à vista da necessidade de preservar a “pureza” do real, ainda capazes de expurgar a Realidade, posto essa última em geral manifestar-se como “falsa” em virtude do acúmulo de “irrealidades” comprovadamente ativas em seu interior: os mitos, as utopias, as ideologias, e, até, a história pretérita das ciências com o seu repertório, inevitável, de equívocos.⁴

⁴ A esse propósito, incluindo alusão explícita à tese de ALAIN BADIOU, vale mencionar o título do filósofo esloveno SLAVOJ ZIZEK “ Bien-venue dans le Désert du Réel”, Paris, Flammarion, 2005 pg. 5,6 e sgs.

Com efeito, durante algum tempo teve-se a sensação inquietante de que as Ciências Sociais se haviam investido de missão - e de poder - inquisitoriais, convencidas da necessidade de empreender algo comparável a uma cruzada epistemológica com o fim, mais do que discutível, de “salvar” o Real. De protegê-lo contra as heresias, contra as simulações, contra as iniquidades ideológicas praticadas pela Realidade. Tempo no qual, não custa lembrar, aplicado a teorias científicas caídas em descrédito, o respeitável - e, em circunstâncias normais, inofensivo - verbo “desconstruir” circulava livremente na Academia com a suspeita conotação de denúncia.

Por um lado, sob a liderança de Jacques Derrida, os “saussurianos” isolaram a língua dos falantes, (dessa forma, estigmatizando o aspecto discursivo do mundo real), para em seguida aplicá-la assim “purificada” - ou reduzida a sua estrutura, o que no caso vem a dar no mesmo - como uma espécie de teoria radioativa habilitada a detectar e a “desconstruir” instantaneamente a vontade de poder, agente da corrupção do conhecimento configurado em obras alheias, a esse título doravante espúrias, puníveis, expurgáveis da realidade. (DOSSE, 1992).

Por outro lado, bode expiatório do movimento, o relativismo cultural era atacado sem clemência, e, sobretudo, sem provas, de haver promovido a deteriorização ideológica da realidade, essa, registre-se, momentaneamente deserta, despovoada. A ponto de, à época minoria, os relativistas serem ridicularizados em público com um sarcasmo ainda hoje inaceitável. A exemplo do manifestado por Gellner, em texto incluído na coletânea “Antropologia e Política”, em relação a Clifford Geertz cuja obra, a juízo de tantos indispensável, Gellner grosseiramente desacata. (GELLNER, 1995).

Aqui é impossível não aludir a uma das batalhas acadêmicas mais singulares das quantas foram travadas nesse período: o “affaire” Sokal. A intriga tem início em maio de 1996, quando o físico americano Alan Sokal publica na revista “Social Text” artigo intitulado “Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity” no qual se declara favorável ao relativismo científico. Semanas depois, em outra revista, “Língua Franca” publica artigo “ A physicist experiments with cultural studies” no qual expõe os erros, os equívocos, os embustes intencionalmente cometidos no primeiro com o propósito de desmascarar a seu juízo, o “obscurantismo” do grupo de cientistas paladinos do “Real” chefiados por Derrida e Lacan Deleuze, Latour, Kristeva, Baudrillard.(DOSSE, 1992).

Insurge-se o físico contra esses autores na medida em que os considera caricaturas da pós-modernidade, afetados por genuína confusão mental, manifesta na proposta de substituir a compreensão da Realidade pela decifração dos enigmas internos da “obra”, da “estrutura”, do “texto”. A crítica de Sokal culmina no argumento segundo o qual a teoria pós-estruturalista haveria deteriorado a substância cognitiva da filosofia e da Ciência em benefício do desenvolvimento de um fetichismo acadêmico reconhecível pela obscuridade do seu vocabulário, palavras-de-passe, rituais de agregação etc.

Meses mais tarde, em parceria com Jean Bricmont, Sokal publica um livro cujo título resume a virulência da polêmica: *Imposturas Intelectuais* (Sokal, Alan et Bricmont, Jean, 1996). De concreto subsiste o registro do episódio e uma advertência: - não devem as Ciências, sob pena de suprimir a finalidade que as justifica, duvidar da existência de um mundo real. (MAFFESOLI, 2005, DOSSE, 1992)

Claro, um dia sobreveio a reação. E em pleno final do século XX, a título não de salvar o Real mas de salvar a Ciência, os dissidentes radicalizaram o discurso anti-estruturalista, e acusaram os líderes mais exaltados do movimento, - apesar de tudo “ainda” cientistas - de obscurantistas, de esotéricos, determinados com isso a intimidá-los, a detê-los, com o propósito de libertar o inocente refém da disputa, o homem real, àquela altura a um triz de ser transformado em Abstração pura! (DOSSE, 1992)

Prevaleceu a Razão. Hoje os “adoradores do Real” contam-se em minoria. A realidade foi reconstituída, repovoada. Contudo, retrospectivamente, malgrado o mérito reconhecido à militância dissidente, atribui-se a vitória a um movimento histórico ainda em ascensão designado por Jacques Bercque em 1978, num ensaio premonitório, como “la revanche du vécu”.

“A moins de nous résigner à de nouveaux ésotérismes, il nous faut exiger des vérités les plus abstruses qu’elles se soumettent à un contrôle et à une récapitulation par l’humain. Cette exigence n’est pas seulement démocratique. Elle ne prémunit pas seulement les peuples ou les classes contre la tyrannie de prétendus initiés : sa justification tient au contenu même de la science. Quelle que soit la rigueur d’une doctrine, rien ne peut empêcher qu’elle ne doive, em définitive, se réaliser par et pour des hommes. La force d’un système se mesure à sa capacité d’incarnation.” Grifo nosso. (Bercque, 1978).

Ademais, o episódio contribuiu muitíssimo para desmistificar o Abstracionismo de certas correntes teóricas contemporâneas as quais seriam - segundo a corajosa denuncia de Pierre Bourdieu haja vista o corporativismo do meio acadêmico - expressão genuína, aí sim, da vontade de poder dos seus partidários mais interessados em angariar distinção, prestígio do que, de fato, em explicar a realidade. Grupos esses identificáveis pela composição obscura dos seus textos, pela auto-referência, e, acima de tudo, pela pretensão de acreditar que suas teorias dispensam demonstração na realidade. A semelhança do feitiço que se volta contra o feiticeiro, a paixão do real reabilitou a realidade. (DOSSE, 1992, SOUZA SANTOS, 2004, 2002, 1989).

1.6 Pressupostos teóricos

Nessa atmosfera surgiu a Antropologia Reflexiva de início assimilável simplesmente a uma revisão então considerada necessária do modelo clássico da etnografia, alçado às alturas por Malinowski, e em decorrência da publicação póstuma de seu controvertido Diário, também desmoralizado por ele: a observação participante.

Além disso, convém insistir em que, mais atenta e mais sensível ao refluxo de Aventura Colonial já em curso na História, a Antropologia compreensivelmente temia o efeito da inversão dos termos do modelo etnográfico – explícito no título da obra de Stocking – sobre a sua árduamente acumulada teoria, registre-se, ainda não restabelecida da turbulência provocada pela “paixão pelo real” a qual, como foi dito, julgava possuir argumentos para subtrair-lhe o relativismo cultural, acusado de tendenciosamente privilegiar o contingente em detrimento da estrutura. (DOSSE, 1992, SOUZA SANTOS, 2004, 2003, 2002).

E, para cúmulo da complicação, sobrepunha-se a tudo isso, a circunstância de que, em ultima instância, a Antropologia depende da Observação Direta, depende de um contacto direto com o seu objeto de estudo (contra essa afirmação haveria quem alegasse, por exemplo, a obra de Mauss escrita sem o concurso de observação direta. Argumento facilmente contestável, pois mesmo tendo sido quem foi Marcel Mauss não teria escrito o que escreveu, inclusive sintomaticamente um manual da etnografia, não fosse pela profusão de informações recolhidas através da observação direta disponível em suas estantes. Qualquer um decidido a retroceder até a origem de uma teoria antropológica encontrar-se-á numa ilha, numa floresta, ou hoje em dia, até no supermercado vizinho porém, sempre, face a face com o objeto observado). Ou seja, na prática, sem observação direta não há etnografia, e sem etnografia não há Antropologia. (STOCKING, 1993, GHASARIAN, 2002)

Posto isso, entende-se porque desde o início a Antropologia Reflexiva teve o cuidado de sublinhar que a Raiz Grega ANTHROPOS, presente no substantivo que nomeia o conjunto geral de sua disciplina, corresponde ao homem real, ao homem de carne e osso, perante o observador insubstituível pelo seu conceito. Antropólogos não vão ao campo observar conceitos: vão para observar pessoas.

Razão pela qual a Antropologia possui a característica, no seu caso louvável na medida em que demonstra coerência, de manter-se com os pés na terra, concreta. Não porque disponha de menos fôlego epistemológico que suas vizinhas mas, sim por estar convencida de que essa postura é a única que lhe garante, vai de si, o ângulo correto de observação do seu objeto de estudo. (GHASARIAN, 2002, GEERTZ, 1997).

Todavia, desse ponto de vista compreende-se porque, em contrapartida, a Antropologia é duplamente afetada pelo problema de subjetividade o qual, continua em virtude do resíduo positivista, a ser percebido como um obstáculo à neutralidade suposta indispensável à análise científica. Pois a despeito do objetivo acadêmico, e, das precauções metodológicas porventura adotadas, a relação etnográfica é finalmente uma relação humana! (GHASARIAN, C. 2002).

Com efeito, não há porque subestimar o fato de que um elenco tão expressivo de autores coincida curiosa e exemplarmente neste ponto: - à pesquisa etnográfica aplica-se à perfeição o princípio Lévi-straussiano da primazia da relação sobre o todo: o importantes é a relação entre observados e observador. Por conseguinte o antigo “é assim porque eu estava lá” do período inaugural da etnografia deixou de ser um argumento decisivo na avaliação do trabalho de campo. Doravante cabe aos Antropólogos incluir-se na própria pesquisa, observar-se, delinear-se à condição de artífice da realidade etnográfica cujo conteúdo necessariamente incorpora a subjetividade do pesquisador.

Les chercheurs jouent un rôle très grand dans les études ethnographiques mettant en jeu l'observation participante car ils sont au centre de l'élaboration des données. Parmi les nombreux problèmes inhérents à la pratique ethnographique, citons la situation statutaire du chercheur sur le terrain (comme la détermination coloniale sur les terrains "classiques"), les processus de sélection des faits pertinents, de mémorisation et de restitution des causes observées et entendues. Les données "étant la transformation en traces objectives de morceaux de réel tels qu'ils ont été sélectionnés et perçus par le chercheur" (Olivier de Sardan, 1995 :76), une anthropologie rigoureuse doit toujours se poser la question des motivations extra-scientifiques de l'observateur, de la nature et des circonstances de l'interaction en jeu. La suffisance du chercheur convaincu d'être "objectif" et affranchi du déterminisme de la subjectivité est une erreur méthodologique et épistémologique, car il est bien dans le champ même de l'observation. C'est un modèle objectiviste qui conduit à croire que l'on peut construire un objet d'observation indépendamment de l'observateur lui-même, notamment lorsqu'il s'agit de comprendre les humains. Chacun fait du terrain pour des raisons propres et chacun a sa propre façon de répondre aux besoins qui résultent de ces raisons. L'observateur ne peut être dissocié de l'observé: il n'observe que les comportements qu'il lui est donné d'observer et ne relate que ce qu'il a entrevu sur le terrain. Sa présence peut d'ailleurs gêner, perturber une situation donnée et même créer une situation nouvelle – qui peut favoriser la connaissance des phénomènes sociaux. Observateur et observé sont constamment engagés dans des processus dialogiques et s'affectent l'un l'autre (DANIELS, 1983, in GHASARIAN, ob. cit. pg.16).

A rigor, a problematização da etnografia traduzir-se-ia no grau de subjetividade máximo tolerável no resultado da pesquisa, porquanto nenhum critério ou precaução

metodológica consegue eliminar a diferença que se interpõe entre a consciência “subjetiva” do objeto observado e o objeto propriamente dito. Não fora Lévi-Strauss os Trópicos jamais seriam, talvez, “Tristes”.

James Clifford insiste particularmente sobre esse aspecto do problema, ao qual nomeia “autoridade etnográfica” para sublinhar a inevitável arbitrariedade implícita na coincidência formalmente atribuída à realidade e a descrição da realidade levada a termo pelo pesquisador, pois não há fato isento de teoria, não há real puro extraível da realidade, não há como suprimir a subjetividade da realidade etnográfica.

En effet, un travail fondamental de créativité commence lorsque l'on revient du terrain avec ses carnets de notes et ses enregistrements. Le narrateur utilise le texte pour affirmer son autorité en adaptant, en transformant ou simplement en supprimant – consciemment ou inconsciemment – la voix de ceux qu'il étudie. C'est pourquoi il est nécessaire de s'interroger sur le fait de savoir : “Qui parle dans le texte ethnologique ? L'observateur, ses interlocuteurs locaux, la culture qu'ils représentent” ou plus prosaïquement les fantasmes scientifiques, idéologiques et, pourquoi pas, personnels, de l'ethnologue qui a vécu plusieurs mois (ou années) au sein de cette culture ? (Copans, 1996 in GHASARIAN ob. cit. pg. 17).

Outrossim, ainda é preciso considerar que a transformação do material observado em etnografia, e, na sequência, em etnologia - convém lembrar, segundo Lévi-Strauss, etapas distintas em virtude da escala progressiva de generalização atribuível a cada uma delas - depende de um texto. E um texto está impregnado pelo seu autor. Por sua personalidade discursiva eventualmente capaz de desvirtuar as normas do estilo prescrito à apresentação dos resultados do trabalho de campo: o realismo etnográfico. (GEERTZ, C. 1997, 1988)

Como ignorar o efeito ambíguo do excepcional talento literário de Lévi-Strauss sobre o conjunto de sua obra resumível na frase de Geertz “Tristes Trópicos são um mito?” Como ignorar as qualidades autorais, desse ponto de vista também excessivas, do próprio Geertz? Como ignorar a presença intrusiva, a predominância do autor sobre o antropólogo, perceptível no texto das entrevistas com Ogotommêli, publicadas sob o título “Dieu D'eau” de Marcel Griaule, pessoalmente seduzido pela sutileza intelectual de seu “Maître à penser” Dogon? Ou, ainda, o estilo assumidamente anticonvencional, em algumas passagens rente ao impressionismo, rousseauiano, de James Clifford? Exemplos irrecusáveis de como a personalidade discursiva do pesquisador interfere, molda, contorna, amplia, e no extremo, distorce a realidade etnográfica.

Si l'ethnographe, en tant que chercheur de terrain, a toujours été explicitement présent, l'ethnographe comme auteur est longtemps resté implicitement absent. Il est pourtant opportun de s'interroger sur la façon dont le chercheur procède dans le texte ethnographique pour justifier ses objets. Pour James Clifford (1983), le fil rouge de la reconstitution ethnographique est l'autorité (une autorité qui a commencé avec le recueil des matériaux sur le terrain avec Franz Boas et Bronislaw Malinowski et le savoir encyclopédiste des chercheurs en cabinets tels que Emile Durkheim et Marcel Mauss) et ce qui la caractérise le mieux est la monographie. L'autorité de l'ethnographe est marquée par une distance (réelle ou symbolique) avec l'objet d'étude. Or, il n'y a pas de position privilégiée ni de perspective absolue d'où l'on peut éliminer sa propre conscience de l'objet. Par sa simple présence sur le terrain, l'ethnographe est engagé dans la construction de la réalité ethnographique. Un point théorique important est qu'on ne peut pas véritablement "traduire" les autres cultures dans nos termes sans détruire leur spécificité. La traduction, implique la transformation de l'inconnu dans le connu, cette métaphore doit probablement être abandonnée tout comme, pour certains (Hastrup, 1990), la notion d'"informateur" qui lui est associée. La pratique anthropologique est un processus créatif qui amène le chercheur à développer ou inhiber certaines dimensions et compréhensions, à commencer par la question du genre. La "compréhension ethnographique" relève à la fois de l'expérience et de l'écrit ethnographiques. (GHASARIAN, 2004, ob. cit. pg 6)

Resta aludir ao problema da vigência simultânea de paradigmas teóricos distintos, cuja variedade autoriza a afirmar que a Antropologia evolui graças à confrontação de pontos de vista heterogêneos. E, como, normalmente a escolha do marco teórico precede o trabalho de campo, a doutrina do paradigma escolhido predispõe o pesquisador a privilegiar certos aspectos da realidade em detrimento de outros. No sentido em que, não obstante a reconhecida influência de Boas sobre Lévi-Strauss, um estruturalista convencido da existência de invariáveis não assimila a diferença com a naturalidade, quase resignação, de um culturalista por princípio avesso a generalizações ("a quase mística do objetivismo indutivo", segundo Gilberto Freyre, única explicação possível para o fato de Boas não haver deixado teoria à altura do seu gênio).

Em síntese, curiosamente, a vista de argumentos apresentados, a chamada Antropologia Reflexiva corresponde a uma desconstrução (ressalve-se: só metodológica!) da realidade etnográfica. Doravante a história da pesquisa faz parte do resultado da pesquisa.

Cabe ao pesquisador narrá-la, periodicizá-la, expor seus revezes, indicar com transparência os ajustes, e até, no limite, a substituição dos marcos teóricos inicialmente adotados em virtude de uma eventual incompatibilidade de seus princípios com os dados recolhidos em campo. Mostrar, por assim dizer, os bastidores da monografia com o intuito de proporcionar ao leitor um parâmetro adicional à avaliação do seu resultado. Algo como se a historiografia da pesquisa conferisse parte da legitimidade, em tese, reconhecível ao resultado objetivo do trabalho, vale dizer, a interpretação da realidade etnográfica construída em torno do seu tema.

E, além disso, do ponto de vista da Antropologia Reflexiva, também com o propósito de mitigar certos excessos de autoridade etnográfica cometidos no passado inclusive recente da disciplina, quando por vezes, em virtude dos níveis superlativos de “distanciamento crítico” atingidos, os observados remotos ou próximos eram apresentados passivos, inertes, como diz Pierre Bourdieu no prefácio de “La Misère du Monde” “reduzidos a um estado de curiosidade entomológica”: - e não como homens. Postura de todo inversa à de um Maurice Godelier que continua, decorridos trinta anos, a guardar escrupulosamente os segredos que lhes foram confiados pelos “BARUYA”. (BOURDIEU, 1993)

Por fim, cabe antecipar a fortuna crítica já acumulada pela Antropologia Reflexiva, uma vez que seus princípios não obtiveram o consenso de disciplina. Com efeito, não falta quem a recuse por considerá-la uma teoria precariamente fundamentada visto estar, a rigor, assentada sobre uma idéia muito próxima da noção “nietzschiana” de consciência perspectivista, segundo a qual os fatos seriam meras interpretações constituídas, e todas as análises, no fundo, subjetivas.

Noção essa naturalmente incompatível com o conceito clássico de Ciência ainda hoje reconhecível pela rigidez positivista do seu contorno, o qual, por definição, rejeita a idéia de um mundo essencialmente subjetivo uma vez que sua existência, dessa ótica, transformaria o conhecimento do real numa impossibilidade. Na prática, essa discussão não é senão uma versão atualizada da insolúvel disputa entre o nominalismo e o realismo: qual seria o dado primário da consciência, a mesa ou a idéia da mesa, etc.

A Antropologia Reflexiva jamais pretendeu imiscuir-se nessa desavença secular da filosofia. Perfila-se entre as nominalistas a título de des-sacralizar a Ciência declinada pela Modernidade Ocidental, oracular, infalível, superiormente autoritária. Pois do seu ponto de vista, uma Ciência assim predicada não existe. É uma impostura. Uma falácia. Visto a Ciência ser, como já foi dito uma prática social e os cientistas serem homens como os outros, e, portanto, como eles penetrados de subjetividade. Erram. Enganam-se. Tergiversam. Embora, no geral, acertem. (SOUZA SANTOS, 2002, GHASARIAN, 2002, MAFFESOLI, 2005).

Outrossim, a crítica à Antropologia Reflexiva inclui a polêmica, essa também velhíssima, à raiz da conflagração permanente das Ciências Exatas (duras) e das Ciências Humanas (moles). De um lado gabam-se os matemáticos e os físicos da universalidade dos seus teoremas, de outro cobram aos historiadores a demonstração da finalidade da História, e

aos antropólogos a demonstração dos universais do Homem. Surgem os primeiros com os nacionalismos regressivos da pós-modernidade, surgem os segundos com as tribalizações urbanas. Apoiados pela autoridade que lhes confere a demonstrabilidade de seus teoremas ficam descontentes os cientistas duros, cuja índole é, como se sabe, hostil à contingência. (MAFFESOLI, 2005)

Há anos é assim. Na verdade, a crítica que incide sobre a Antropologia Reflexiva é a mesma que incide sobre o relativismo cuja doutrina escassa das generalizações incomoda os partidários das teorias de longo alcance, das grandes narrativas, diga-se, freqüentemente desmentidas pela História. (SOUZA SANTOS, 2002)

Inscreve-se a Antropologia Reflexiva na mais pura tradição do culturalismo de viés boasiano, atualizado por Geertz, hoje chefe de escola, a quem se reconhece o mérito de haver decisivamente contribuído para o declínio das grandes narrativas e, sobretudo, contrapondo-se à maré saussuriana pós-estruturalista, o de haver recolocado a Antropologia no chão. Deve-se a ele o modelo de etnografia prescrito pela Antropologia Reflexiva, e da descrição densa, vale dizer, a descrição qualificada por uma consciência factual e analítica superior à da etnografia clássica precisamente por incorporar à observação a presença, antes excluída, do observador. Geertz que tal como o seu mestre, Boas, desdenha as grandes generalizações por suspeitá-las artificialmente construídas, insustentáveis se confrontadas à variedade, à contingência do mundo dos fenômenos observáveis a olho nu, que é o da Antropologia. (DOSSE, 1992, STOCKING, G. 2004, MOURA, M.M. 2004).

À semelhança da sociologia compreensiva de Weber e da hermenêutica diltheyneana influentes sobre o autor, e também reticentes no que diz respeito à generalizações, o interpretativismo de Geertz exprime-se com nitidez na fórmula “a Antropologia não deve ser uma Ciência experimental à procura de leis, mas uma Ciência interpretativa à procura de significação” (Geertz, 1973). Para o antropólogo americano o homem é uma criatura suspensa por uma “teia de significação” (leia-se, cultura) cuja coerência lhe permite situar-se existencialmente no mundo, a rigor, cuja coerência empresta afinal, sentido a fenômenos tão dispares quanto a briga de galos, a troca de braceletes de coral, ... e a nordestinos de Zona da Mata reclusos no Passado, vivendo ainda em 2006 o tempo do “Fogo Morto”.

“Le point commun de l’herméneutique (qui associe regard et langage) et de la phénoménologie (qui associe regard et signification), deux dimensions de l’anthropologie interprétative, est d’insister sur le fait que le regard et l’écriture de l’ethologue sont conceptuellement déterminés. Voir, c’est déjà saisir des significations, mais des significations permettant plusieurs écritures et surtout plusieurs lectures. La différence entre le voir et l’écriture du voir se joue précisément dans l’interprétation, fondée sur des significations influencées par ses propres formes culturelles. Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n’est pas le reflet d’une réalité mais plutôt celui d’une sensibilité. Un phénomène social peut donc faire l’objet d’une pluralité de descriptions”. (GHASARIAN, 2004, ob. cit. pg. 13)

A teoria de Geertz afina-se naturalmente com a investigação de grupos antes marginalizados pelas grandes narrativas, no sentido em que essas últimas evidentemente não dispunham de recursos para explicar exceções adversas ao seu credo, para explicar seja hostilidade, resistência ou indiferença ao modelo hegemônico em vigor constituído pela Modernidade Ocidental e inscrito à origem de suas doutrinas.

Como o Nordeste brasileiro, recorte regional acusado de subtrair-se à História, alheio, endógeno, fechado, resistente à mudança, anticartesiano, antiiluminista, barroco. A ponto de hoje projetar sobre o conjunto da nacionalidade a sombra de um Brasil pretérito, extinto, incompatível com os segmentos modernos do país. Nordeste em cujos limites a miséria ainda aparece naturalizada pela geografia: a seca, a fome, o retirante. E, no entanto, também, Nordeste em cujos limites a teia de significação de que fala Geertz, - a cultura - aparece mais exposta, mais impregnada, mais ativa na vida cotidiana do que em outras regiões do país historicamente predispostas ao cosmopolitismo nos moldes praticados pela civilização ocidental, agente do processo de globalização em curso. (MUNIZ CAVALCANTI, Durval, 1996, PENNA, 1992).

Desse ponto de vista, e inserido no amplo panorama da nacionalidade brasileira polarizado pela Modernidade, Nordeste comparável às colônias de outrora “inferiorizadas” pela diferença que as opunha às metrópoles. Portanto, Nordeste subalterno (ou subalternizado) cuja originalidade é preciso suprimir em benefício do progresso, da modernização, da globalização, da História. Ou, ao contrário, Nordeste cuja originalidade dever-se-ia cultivar como manifestação do fenômeno designado por Boaventura de Souza Santos, pós-modernidade de oposição. Possibilidades que, simultaneamente qualificam a região ao ingresso à área de pesquisa dos Cultural Studies cuja tônica focaliza as culturas marginalizadas, problematizadas, na sociedade do pesquisador, e ao ingresso à área dos “Subaltern Studies”, essa assim referida segundo termo tomado de empréstimo à obra de Gramsci, para aludir às culturas vocacionalmente anti-hegemônicas nesse aspecto registre-se, equiparáveis aos “savoirs subjugués” de Michel Foucault. Culturas oprimidas pelo

deslocamento do eixo da História cujo movimento ora elimina, ora modifica, ora transfere, de mãos o “Poder” atuante na distinção Dominantes X Dominados. Como foi o caso do Nordeste brasileiro sucessivamente destituído do “Poder” acumulado durante o período colonial pela ascensão da cultura cafeeira, e pela subsequente industrialização das regiões Sul e Sudeste.

Assim, a se admitir a pertinência do exposto, configura-se o Nordeste brasileiro região legitimamente assimilável ao conceito de “objeto emergente” proposto pela Antropologia Reflexiva para justificar a interferência da disciplina em segmentos da sociedade do observador. Já não se trata de investigar o distante, o longínquo, o remoto mas, sim, o Outro até vizinho de casa. (GHASARIAN, 2002, AUGÉ, 1994, 1993, 1992, AGIER, 2001, FREYRE, 1969, 1962, TOURAINE, A. 2003, BOTELHO, A. 1993)

*"Isto aqui É e não É, mas está acontecendo".
(fala de "Meu Velho" líder messiânico
interpretado por José Celso no filme
"Árido Movie" de Lírío Ferreira,
lançado na Bienal de Veneza de 2005)*

1.7 O Nordeste da História x O Nordeste da Antropologia

Nesse projeto, de acordo com o modelo metodológico adotado, cumpre ao pesquisador incluir-se na pesquisa e, como já foi dito, além disso, à margem da discussão prioritária do tema, reconstituir perante o leitor, dentro do possível, o percurso do trabalho desde a concepção até a análise final dos dados.

Ora, considerando que o objeto da pesquisa é a Identidade Nordestina entre as classes subalternas de Pernambuco, a maior dificuldade encontrada pelo pesquisador foi planejar o trabalho de campo, haja vista a impossibilidade de se investigar rigorosamente o que é ser Nordeste em todo o Estado. Assim afigurava-se ao pesquisador indispensável, elaborar um modelo de observação antes de chegar ao campo cuja delimitação, por sua vez, obrigava a definir a priori que parte de Pernambuco investigar, em tese representativa de totalidade do estado.

Com o agravante de que a instituição inicialmente pensada para “representar” a região na primeira fase da pesquisa - O Museu do Homem do Nordeste - não apenas foi fechado quando essa estava prestes a iniciar-se, mas, além disso, em virtude da orientação dos seus atuais responsáveis, não será remontado de acordo com as diretrizes do projeto original do museólogo Aécio Oliveira cujo propósito era demonstrar, em sintonia com a visão culturalista do fundador do Museu, Gilberto Freyre, através da originalidade da cultura material da região, essa Diferença que, em tese, distinguiria o Nordeste dos demais brasileiros. Proposta, registre-se, que constituía o fundamento de sua escolha como representante possível de Pernambuco, no desenvolvimento dessa pesquisa.

Diante do impasse, a solução encontrada pelo pesquisador a qual, diga-se, de início parecia-lhe um remendo, uma escora para manter de pé seu projeto, acabou produzindo resultados mais consistentes, talvez, do que os porventura obtidos se o trabalho houvesse sido iniciado, como previsto, no Museu.

Como não era possível ver tudo, e como igualmente não era possível (ou, pelo menos, aconselhável) ir ver a parte sem o cuidado preliminar de elaborar um modelo de observação, insista-se, indispensável à vista da amplitude do objeto, a solução foi literalmente começar a

investigar na porta de casa partindo da premissa de que, por estarem próximos, os vizinhos não seriam “menos nordestinos” do que os outros futuramente observados na pesquisa de campo em Serra Talhada, Belém do São Francisco, Floresta, Triunfo, Aliança, Sertânia, São José do Egito, Afogados da Ingazeira, Pau D’Alho, Nazaré da Mata, Arcoverde, Floresta, Caruaru, Bezerros e Recife. São Severino dos Ramos, Escada, Pesqueira etc.

Cabe, ainda, assinalar o efeito instantâneo do “distanciamento” sobre a percepção dos fenômenos, uma vez que a pesquisadora começou a observar não um “Outro”, um “Nordestino” imediatamente reconhecível pela Diferença, mas, de início, um Nordeste apenas presumido, antes invisível sob a capa da proximidade.

O que se segue é o resultado desse período preparatório - três estudos de caso - os quais enfim permitiram ao pesquisador compor o seu modelo de observação, isto é, definir os aspectos da Identidade Nordestina que serão privilegiados no campo.

O discurso da Identidade Nordestina

Para um antropólogo, a tese do Professor Durval Muniz Albuquerque defendida em 1994, na UNICAMP, e ganhadora do prêmio “Nelson Chaves” atribuído pela Fundação Joaquim Nabuco em 1996, “A invenção do Nordeste e outras artes” é subversiva.

Explique-se: superlativamente bem documentada, bem argumentada e bem escrita, a tese de Durval Muniz Albuquerque é aliciante a ponto de inibir, temporariamente, as objeções que porventura inspire ao leitor. Visto o autor ser de tal forma persuasivo que só com o tempo o leitor alcança diluir o efeito da leitura e reassumir os próprios pontos de vista. Além disso, Durval é historiador e, portanto, compreensivelmente, favorece a História no sentido em que minimiza a importância de certos aspectos dos fenômenos estudados, considerados secundários do ponto de vista de sua disciplina. Como por exemplo, adiante-se, a intrigante coincidência entre o Nordeste narrado e alguns Nordestes vividos, isto é, os Nordestes que se manifestam quotidianamente em Pernambuco.

Ocorre que a tese sustentada pelo Professor Durval, se acolhida com a amplitude na qual ele a propõe, a rigor problematizaria qualquer pesquisa de viés antropológico doravante

empreendida tendo como objeto de estudo, à semelhança da dele, o próprio Nordeste brasileiro, mesmo que projetado como é o caso desta em um único Estado da região.⁵

Afirma o Durval que o Nordeste tal como circula hoje no Imaginário Nacional foi inventado no início do século XX: antes não existia. Visto, segundo ele, o Nordeste ser o produto de ficção coletiva de um grupo de autores, entre os quais sobressair-se-iam - Gilberto Freyre, Ascenso Ferreira, Ariano Suassuna, João Cabral de Mello, Glauber Rocha - cuja retórica haveria transformado, dir-se-ia melhor, convencido o Nordeste a ser o que é hoje: refém do Passado, vitimizado, foclorizado, e, sobretudo, crônicamente incapaz de acompanhar o ritmo histórico exigível pela Modernidade. E é dessa perspectiva discursiva que o Professor Durval sustenta que hoje o “Nordeste é o conhecimento do Nordeste”

“A região Nordeste, que surge na “paisagem imaginária” do país, no final da primeira década deste século, substituindo a antiga divisão regional do país entre Norte e Sul, foi fundada na saudade e na tradição. Este livro trata da história da produção deste objeto”. (Muniz Albuquerque Júnior, D. ob. cit. pág.65).

Apoiado por esse pressuposto, passo a passo, autor por autor, Durval vai desconstruindo, desmontando de um viés aliás, assumidamente, “foucaultiano” os jogos do Poder ocultos sob essa idealização, a seu juízo perversa, da região.

A uma certa altura do livro, à força da argumentação do autor, tem-se a impressão de que no Nordeste, de fato, a ficção substitui-se à realidade, e de que na região, existencialmente, o narrado prevalece sobre o “vivido”. Algo como se os nordestinos de carne e osso se houvessem deixado impregnar pelas idéias desse rol de autores a ponto de se haver transformado em personagens “vivos” das suas obras. Porquê, diga-se, não é preciso ir longe, é suficiente ir a Casa Amarela ou ao centro do Recife, para encontrar, às centenas, nordestinos literários (ou literalizados) cuja existência anacrônica, historicamente inerte, deplora Durval Muniz Albuquerque Júnior.

⁵ “A Invenção do Nordeste e outras artes” é um livro compacto, da espécie que não aceita subtrações. Assim, enxertos do livro transcritos em trabalhos alheios e, em consequência, privados da harmonia do conjunto, prejudicam a avaliação da coerência das idéias defendidas pelo autor. A ponto de ser má - fé não ressaltar que a compreensão plena da tese do Durval Muniz Albuquerque Júnior exige a leitura integral do texto.

“O que afirmamos é que o Nordeste quase sempre não é o Nordeste tal como ele é, mas o Nordeste tal como foi nordestinizado” (MUNIZ ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. ob. cit. pg. 311)

Porém, chega-se no livro a um ponto em que, mesmo contrafeito, o antropólogo discorda do historiador pois “tudo quanto afasta de observação direta, afasta também da Antropologia” (Agier, M.2001). Em consequência, tudo quanto contradiz a observação direta, contradiz a Antropologia.

“Este livro é mais uma história de conceitos, de temas de estratégias, de imagens e de enunciados, do que de homens. Claro que estes estão presentes, como uma condição de possibilidade destas mudanças conceituais acontecerem, além de que esta história afeta tanto estes conceitos quanto estes homens, que vêem seu solo epistemológico se mover, que vêem sua visibilidade abrir-se para novos horizontes e sua linguagem ter acesso a novos enunciados, para falar do mundo e compor o real”. (MUNIZ ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. ob. cit. pg. 26)

Afirmava o já falecido escritor Maximiano Campos, nos idos dos anos 80, haver testemunhado o seguinte episódio num vilarejo do Agreste pernambucano, pelo qual estavam de passagem ele e mais dois amigos, todos residentes em Recife. Tendo sido interpelados por um homem ainda moço, porem, via-se pelo aspecto, mendigo, um deles disposto a dar um dinheiro ao rapaz, fez a pergunta:

- E aí, como é o seu nome?

- Me chamam de TÚIA.

- TÚIA não é nome, é apelido.

Eu quero saber seu nome...

- Sei não Doutor, faz tempo ninguém me chama...!

(A juízo da pesquisadora a história retrata, a que níveis extremos, intoleráveis, pode chegar a exclusão na nossa sociedade capaz de considerar alguém tão supérflua, tão descartável que não merece sequer o respeito do ser chamado por seu nome)

1.8 Modelo de Observação

D. Bilina

73 anos juremeira de raiz, entenda-se rezadeira ainda oficiante no Alto do Mandu, em Casa Amarela, Recife. Dos autores mencionados por Durval, D. Bilina só conhece Luiz Gonzaga, visto ser analfabeta. Sobrevive de suas consultas cobradas conforme a gravidade da doença: Olhado, 10 reais; sarampo, tosse comprida, ou papeira, 5 reais; desidratação incluindo a medicação composta de ervas diversas maceradas em mel de engenho, 3 reais. Observe-se a consulta mais “cara” corresponde a uma doença fictícia, ou, quando menos, conjectural: mau-olhado. Segundo ela “fatal” se não for tratada em tempo. Quando o mal é olhado o remédio é a reza propriamente dita cujo conteúdo varia de acordo com a idade, o sexo, e a gravidade do estado do paciente. Embora devota fervorosa de São Expedito e Nossa Senhora da Conceição, dois santos católicos, D. Bilina “trabalha” diariamente com o espírito de um baiano “recebido” de sua avó, juremeira como ela, com quem apreendeu o ofício. (Primárias, rústicas, discutíveis que sejam D. Bilina não inventou suas, tradições: herdou-as).

Queixas, uma só: o comportamento de uma filha, Nem, que a despeito do exemplo e dedicação maternos “deu-se pra a vida” pois vive maritalmente com um homem casado “bem-de-vida” proprietário de um abatedouro de frangos em Água Fria, bairro de Beberibe. De resto D. Bilina se considera uma mulher feliz e a pesquisadora é testemunha do imenso respeito de que ela desfruta no Alto do Mandu.

D. Bilina é real e, no entanto, D. Bilina é um personagem assimilável a qualquer enredo das novelas regionais regularmente exibidas pela Rede Globo. Admitindo-se estar correta a construção discursiva do Nordeste defendida por Durval Muniz Albuquerque Júnior, que sortilégio tão mais poderoso dos que aqueles que ela diariamente pratica, a teria levado a comportar-se, rigorosamente, de modo a justificar, como um personagem dessa ficção dominante que haveria nordestinizado o Nordeste? Será, de fato, como sustenta o historiador “que o Nordeste é o conhecimento do Nordeste”? Por hipótese, subtraídos à memória da região os autores mencionados por ele, comportar-se-ia D. Bilina diferente?

Contudo para quem a conheceu, para quem a assistiu tratando de seus clientes no Alto do Mandú, e, além disso, ciente da precariedade do seu acesso ao Nordeste narrado - visto não ser plausível D. Bilina viver como vive exclusivamente inspirada pelo regionalismo mercantil e açucarado da Rede Globo, - ela e as centenas de iguais a ela espalhadas pela cidade - permanece a necessidade de explicá-la.

D. Bilina sobrevive no Alto do Mandú, favela urbanizada de Casa Amarela. Dificilmente, sobreviveria em Boa Viagem bairro rico, moderno, do Recife. Pois a se aceitar o significado dessa expressão atribuído por Lévi-Strauss, D. Bilina vive numa “sociedade fria”, - extemporânea e defensivamente instalada, como um casulo, no interior de uma “sociedade quente” polarizada pela desigualdade social, por intuir que, analfabeta, primária, residual, não teria nada a ganhar ingressando na História, aderindo à modernidade. Ao contrário, se o fizesse, além de perder os meios de prover às suas modestíssimas necessidades, D. Bilina ainda perderia o prestígio de que desfrutava, graças ao seu ofício, entre os seus pares. Moderna, D. Bilina seria inútil!

Não há decálogo de valores universais, válido para todos. Os valores só se precisam, particularizando-se. Cada indivíduo vive em um certo universo histórico e valores. Cada sociedade cria seu conjunto de valores, que a mantém coesa. Nesse mundo histórico determinado, os indivíduos desejam mais ser reconhecidos do que sujeitos de mudanças. A ordem moral histórica é sagrada. Feri-la é excluir-se. E os indivíduos vivem nutridos pelo reconhecimento que obtêm de sua sociedade. (REIS, J.C. ob. cit. pg.210)

Seu Fernando



Seu Fernando

44 anos. Residente na invasão da beira-da-maré, de um terreno de propriedade da Arquidiocese do Recife, no Beco da Rua Aliança, no bairro de Apipucos. Analfabeto. De dia, artesão: fabricante de gaiolas e armadilhas de pássaros; à noite, vigia de casas particulares. Casado. Duas filhas e dois filhos, (25, 19, 16, 15 anos). Três netos, seus dependentes, fruto das relações passageiras da filha mais velha, Nanda (4 e 2 anos, e o mais novo, seis meses). Orgulha-se de haver criado os filhos e agora estar criando os netos “com pirão de farinha limpa”. Respeitadíssimo no lugar onde mora, inclusive entre as “almas sebosas” locais (leia-se marginais, em geral, adolescentes). Pela conduta, como, além disso, por ser homem de força física e agilidade excepcionais, do qual, diz-se no beco, que desafiado em uma barraca do Sítio dos Pintos, invasão do bairro vizinho de “Dois Irmãos”, sozinho derrubou quatro e não “apanhou na cara”. De índole reservada, possui humor muito estável: polido, nunca efusivo. Passa, cumprimenta, segue caminho. Raro vê-lo participando das conversinhas do Beco. Comporta-se como autoridade. Atribuí o “desmantelo” do mundo à “ganância” e “à pressa” cujos maléficos exprime desse feitio: - “Par de pé, par de sapato, mais é vício”; Pressa hoje, atraso amanhã”. Não parece nutrir qualquer expectativa de consumo além de suas possibilidades, muito limitadas, e é capaz de passar uma semana montando uma gaiola que lhe renderá, no máximo, 50 reais. Aparentemente vive de acordo com o que pensa.

Que um Bororo queira continuar a ser e a viver como um índio, entende-se. Porém, como entender que, habitante urbano do século XXI, Seu Fernando queira continuar a viver como vive? Sua resignação, diante da própria miséria, sua indiferença pelo que existe além do seu mundinho ingenuamente povoado de sabiás confundem a pesquisadora, sobretudo porque Seu Fernando parece julgar sua vida muitíssimo aprazível⁶

Na vida real Seu Fernando encarna outro personagem dramaticamente a-histórico, pois sobrevive como se o mundo exterior não lhe afetasse visto estar interditada sua passagem além do ponto de acesso à beira da maré, nos fundos da Rua Aliança, situada a menos de 150 metros da Avenida 17 de Agosto, cujo fluxo contínuo de automóveis constitui metáfora aceitável da propulsão de História que teria levado Euclides da Cunha, em geral mais sóbrio, a exclamar: “Estamos condenados à civilização”!

⁶ Seu Fernando constituiu, por assim dizer, um marco das minhas dificuldades pessoais durante a pesquisa. Nas tardes passadas em sua casa não pude reprimir a indignação ao ver os filhos da Nanda, descalços, brincando à margem da vala do esgoto. Um dia, não pude me conter, e interpelei o avô que me respondeu, com alguma rispidez, que “filho de pobre cresce como Deus enrama batata”. Só mais tarde, me dei conta que havia sido, sem querer, indelicada, até grosseira: que direito eu tinha de interpelar Seu Fernando, como que a repreendê-lo pela precariedade de sua vida material? Fiz questão de registrar o episódio - didático - na medida em que, graças a Seu Fernando, adquiri consciência do autoritarismo latente em qualquer pesquisa cujos propósitos envolvam a observação da intimidade alheia, sem a contrapartida, da exposição da própria. O meu objeto de estudo me pois direitinho em meu lugar, fazendo-me ver o ridículo de querer impor padrões de assepsia em lugares que não dispõem de saneamento básico, vale dizer, de julgar com os meus valores o universo do outros.

Ninguém em sã consciência afirmaria que o Nordeste como um todo é hostil à modernidade. Contudo, tampouco, pode-se negar a existência de um Nordeste à margem da História, prístino, residual sobrevivendo nos grandes centros urbanos graças à instituição de mecanismos mediadores aqui comparáveis a micro-sociedades frias capazes de dotar os indivíduos excluídos das sociedades quentes (hegemônicas) dos sentimentos de coesão, pertencimento, solidariedade indispensáveis à vida coletiva. Seu Fernando encarna o estereótipo da exclusão, no Brasil, infelizmente banalizada, em virtude dos outros milhares de excluídos como ele. Encerrado em sua vida repetitiva, previsível, deficitária de eventos, Seu Fernando é a um tempo a causa e o efeito do Beco da Rua Aliança.

Da perspectiva da Antropologia das identidades o Nordeste brasileiro constitui cenário privilegiado da observação. Pois, se de um lado, a resistência das camadas populares a aderir ao fluxo da modernidade trói um movimento subterrâneo de viés identitário, por outro, essa resistência não deve ser precipitadamente entendida como uma recusa à mudança: - e sim, como um sintoma do medo de suas conseqüências. Por enquanto, não se pode afirmar que o nordestino fez uma “opção pela raiz” comparável ao “black is beautiful” emblemático dos movimentos culturais inspirados pelo refluxo da Aventura colonial.

A correspondência anacrônica entre o Nordeste vivido e o Nordeste narrado, - até agora, parece, característica apenas nos segmentos populares - revela sobretudo um medo difuso da Alteridade. Porém, é curioso, aparentemente não da Alteridade de primeiro grau, por definição, manifesta na presença de um Outro estrangeiro. Mas, sim, de uma alteridade de segundo grau, reflexiva, visto derivar da discriminação de um Outro, a qual expressar-se-ia sob a forma de uma consciência negativa interposta entre o Sujeito e a sua Identidade de raiz. Do ponto de vista já referido, segundo o qual um nordestino só vira cabeça chata quando chega a São Paulo, e a força de conviver com sua imagem negativa refletida no preconceito do paulista, passa, então, a vivenciar sua origem como inferioridade.

Medo de virar Outro, a rigor medo da exclusão, com o qual alcança-se entender a indiferença das D. Bilinas e dos Fernandos à História. Indiferença que, no caso deles, disfarça o temor de perder o único bem de que dispõem, no fundo, para conviver diariamente com a ausência de perspectivas, à falta dos quais, estão condenados a imobilidade, inversa da História. A proteção de sua Identidade de Raiz, realmente vivida tal como a define, com tanta propriedade, Lévi-Strauss: - abrigo virtual.

Aos poucos o que se vai esboçando para o pesquisador, pode ser enunciado desse feito: a segurança ontológica prescrita sob “a forma de projetos reflexivos do eu” por Giddens ao HOMO GLOBATUS, também faz falta aos nordestinos. E eles arranjam-se como podem. Esquivam-se da História, da modernidade. Quem pode culpá-los? Penetrados de bom senso sabem que as chances de sair da beira da maré são mínimas: um sai, nove ficam.

A juízo da pesquisadora eles não se vitimizam encorajados pelo Nordeste narrado, pela ficção dominante da região que os descreve coitadinhos, secularmente perseguidos pela História e pela Geografia. O Nordeste das secas, dos “Fabianos”, das “Vitórias”, da miséria indigente. Eles são objetivamente vítimas. De uma sociedade tão mais preocupada em alardear as bemesses que advirão do processo de globalização em curso, de que em incluir, de fato, os milhões ainda excluídos desse processo. É certo, o fim do socialismo real derogou uma teoria, porém não eliminou o problema da desigualdade social, suficiente para da ótica da Antropologia justificar, e amplamente, a opção de Seu Fernando pelos sabiás. (SOUZA SANTOS, B. 2004, 2003, 2002).

Quer-se com isso dizer que, mesmo antes do início do campo, ressentia-se o pesquisador da impossibilidade de acatar na íntegra a tese de Durval Muniz Albuquerque, segundo o qual, “o Nordeste é o conhecimento do Nordeste”. Pois, o Nordeste narrado, os aspectos discursivos e imagéticos da Identidade Nordestina não bastam para explicar, entre os segmentos populares marginalizados pela pobreza, uma tendência à re-pristinização. Algo como se os nordestinos pobres só pudessem participar da História à condição de inverter o seu fluxo. Na melhor hipótese, e, diga-se, respeitando-se escrupulosamente o ponto de vista da História, o conhecimento do Nordeste não é todo o Nordeste: é só parte dele. A imagem discursiva da região não reflete o Nordeste inteiro. Falta-lhe uma parte e é esta parte precisamente que interessa à Antropologia, pois a retórica identitária da região não bastaria para configurar, entre as camadas populares, um grau de coincidência tão extrema entre o Nordeste narrado e o Nordeste vivido. Salvo se à origem dessa literatura, desse discurso, desse repertório de imagens os quais haveriam criado o Nordeste houvesse - atuante como um fator de determinação em última instância - a memória subterrânea da região comum aos seus autores e aos seus personagens, aos inventores e aos inventados. A Gilberto Freyre e a D. Bilina que ainda hoje curiosamente se porta de modo a justificar, conforme, sarcástico, ironicamente lamentava Antônio Cândido em carta enviada ao poeta Mário Neme, o gosto pronunciado do autor de Casa Grande e Senzala “pelas goiabadas de suas tias”, isto é se porta como um personagem desse Nordeste nordestinizado à força de sua ficção. Na realidade, a

coincidência entre o Nordeste narrado e o Nordeste vivido implica a às vezes delicada, tensa, relação que mantém entre si a História e a Antropologia, a respeito da qual Geertz afirma que “se soubermos cuidar do conectivo, os substantivos saberão cuidar de si”. Será?

A tendência a interdisciplinaridade marcante no cenário atual das Ciências Sociais ainda não basta para suprimir as fronteiras entre História e Antropologia visto a última permanecer constitucionalmente dependente da observação direta ao inverso da primeira cuja finalidade é reconstituir, ou na expressão de Koselleck, re-significar o passado e, por conseguinte, não poderia ser acusada de dispensar-se de ir observá-lo, vivo, nas ruas: o passado... passou.

Da perspectiva de um antropólogo, pode-se dizer que o passado tem o valor reconhecido por Clifford Geertz às terças-feiras: todos sabemos o que é porém nenhum de nós já viu uma terça-feira. E é nessa medida, e só nessa, que para a Antropologia todo o passado é conjectural visto ser impossível, em qualquer circunstância, saber realmente como o passado aconteceu. E é também nessa medida, e só nessa, que no âmbito da Antropologia a melhor definição de História é aquela que lhe reconhece, aí sim, a missão de re-significar o passado de forma a encaixá-lo com nitidez no presente que é sempre e, inevitavelmente, um outro. Dessa ótica, cabe ao antropólogo observar o presente e devolvê-lo já transformado em registro, isto é em passado, ao historiador para que ele possa emendá-lo à seqüência temporal com o fim de produzir a História sem a qual, nesse contexto, não haveria Antropologia uma vez que sem a memória dos avós não se entendem, não se explicam os netos. Portanto os Nordeste observáveis da Antropologia propõem-se como subsídio aos Nordeste da História a quem compete, em última instância, explicar como e porque os avós permanecem em seus netos. Por que Seu Fernando vive como viveu Antônio seu avô. (SOUZA SANTOS 2004, 2003, 2002, REIS, J.C. 2003, 2002).

Entre os freqüentadores de casas de Santo em Recife corre a fama de Roberto das Águas, da rama de Raminho de Oxossi, a casa gegê mais tradicional da cidade. Analfabeto, sempre que é necessário, Roberto recorre ao “espírito” de sua Mestra, Paulina, que por ser, ao inverso dele, “alfabetizada” na pratica encarrega-se de resolver seus problemas burocráticos, bancários, etc. Nessas circunstâncias, no exercício de suas funções de executiva, Mestra Paulina utiliza telefone celular, além de ser passageira freqüente da empresa Gol “mais em conta”, quando Roberto vai “manifestado” executar seus trabalhos espirituais no Rio ou em São Paulo.

Verdadeiro ou falso, exemplo “puro” da inversão pós-moderna de que fala Michel Maffesoli! Na opinião da pesquisadora, no universo sob a mira desse trabalho, a história não orienta sua trajetória pelo centro mais, sim pelas beiradas (Souza Santos diria as fronteiras). Algo como si em Pernambuco a pós-modernidade houvesse partido da periferia para o centro, ao invés de partir do centro para a periferia como talvez, fizesse crer uma concepção linear e ascensional da história a qual estaria, nesse caso, exclusivamente movida pelas forças de um modelo hegemônico correspondente a visão de mundo da classe dominante. Pois em Rio Doce, Olinda, onde mora Roberto Das Águas não é assim que acontece. Lá não é que a visão de mundo hegemônica não tenha vez, simplesmente não tem, digamos assim, tanta importância visto não ser a visão de mundo local.

Joel

32 anos. Nascido e criado em Sítio Grande, favela urbanizada de Apipucos. Instrução primária completa. Homossexual assumido desde os 16 anos. Ausência de formação profissional. Em contrapartida, formação religiosa extensa e precoce. Iniciado aos 11 anos, duplamente consagrado Pai-de-Santo, primeiro no nagô, aos 19 anos, por Ely de Omulu, do Lar de Ita, no Alto do Vasco da Gama, e aos 31 anos, no gegê por Silvio de Oiá-Togum, da Mirueira, município de Paulista. Tendo nesse percurso, ainda pertencido à casa de D. Betinha de Iemanjá no Brejo, e à tenda de Jurema de Adilson de Ogum, na Macaxeira. Informações que justificam seu prestígio no meio do povo de santo.

Joel não possui casa própria, no momento não tem emprego fixo, e nem recolhe para a previdência social. Sequer dispõe de recursos para alugar uma “vaga”. Vive “encostado”, peregrinando pela casa de parentes e amigos. Até agora Joel sobreviveu como empregado doméstico, permanente ou diarista, ou dos biscates que consegue como cabelereiro. Tranveste-se de mulher quando adota o nome de “Priscila” e assume a personalidade da cantora Elba Ramalho, tendo inclusive alcançado sobreviver por um curto período, dos “shows” que fazia no quarteirão “gay” da Conde da Boa Vista.

Porventura questionado sobre a instabilidade de sua vida, invariavelmente, responde viver assim porque “Deus quer”. Além disso, faz parte de sua prática, - talvez preservando-se das conseqüências de um possível fracasso de seus trabalhos espirituais, - afirmar aos seus consulentes que “ser pobre é destino”, e que “não há espírito que troque a estrela de ninguém, que é Deus quem dá”.

Apesar da história de vida, e da formação semelhante, Joel não é igual a D. Bilina e a Seu Fernando. Não transmite ao interlocutor a sensação de que está intimamente satisfeito com a sua vida. Tem-se a suspeita de que ele apenas simula a resignação sugerida na frase “vivo como Deus quer”, a qual possivelmente utiliza para “racionalizar” sua incapacidade de prover sua subsistência. Jairo não é um membro efetivo das “sociedades frias”: sobrevive delas nos períodos em que não dispõe de recursos para participar, precariamente que seja, das sociedades quentes, para ele muito mais atraentes. Integra, por assim dizer, a população flutuante dessas sociedades, caracterizadas por extensas redes de solidariedade, na ausência das quais elas desvirtuar-se-iam, e cuja eficácia lhes permite acolher, ao menos por algum tempo, indivíduos como Joel⁷.

Joel permite ao pesquisador a observação de um tipo, de uma categoria classificatória em gestação. Talvez por pressentir a mesquinhez de sua existência na modernidade, Joel

⁷ “a pedido do próprio o nome “Joel” é fictício. Uma vez que o entrevistado sente-se constrangido com a exposição pública de seus problemas, principalmente, aqueles derivados do desemprego.

“saltou uma etapa”, e ingressou na História graças ao caminho asperamente desbravado pela crítica da Razão Iluminista, já ungido pela benção da pós-modernidade. Entidade histórica disposta a punir - e, principalmente, a redimir - o “desencantamento do mundo” herdado do período anterior, missão essa que justifica, desde o seu advento, a reabilitação do barroco, do excesso, da transgressão tão favoráveis a um indivíduo como Joel (SOUZA SANTOS, B. 2004, 2002, MAFFESOLI, M. 2004).

Não acidentalmente Michel Maffesoli considera o Nordeste brasileiro predestinado à Pós-modernidade. Quem sabe, por intuir que indivíduos como Joel mais facilmente se adaptam ao seu modelo, repita-se, barroco, transgressor, fragmentário do que ao racionalismo totalizador exigível pela Modernidade. A primeira vista Joel se parece com os seus companheiros, não se sabe, temporários ou permanentes, de exclusão. Contudo não é um deles. Pouco tem em comum com esse Nordeste prístino recriado como uma fortaleza por D. Bilina e Seu Fernando.

Mais sensível à influência da Mídia eletrônica, à virtualização do mundo real, Joel vive do simulacro: importa-lhe o espetáculo, a festa, a congregação efêmera da tribalização urbana, segundo Maffesoli, típica da pós-modernidade (a título de reforçar o argumento, cabe assinalar, a “territorialização” do Bairros do Recife Antigo e Boa Vista, habitualmente freqüentados por Joel: rua dos gays, punks, clubbers, movimento negro etc) (MAFESSOLI, M. 1988, 1985).

Enquanto D. Bilina recebe seus clientes apenas equipada com um copo d’água, uma vela, e um galho de arruda. Joel recebe os dele equipado com uma profusão de objetos religiosos como se a quantidade de miçangas ratificasse o teor da consulta. Colegas de ofício, o contraste entre a austeridade de D. Bilina e o exagero de Joel é imenso.

Monástica, D. Bilina, encarna um Nordeste pelo avesso, deliberadamente alheio à sucessão dos fatos históricos, visto instituído como modelo defensivo da sociedade fria ao abrigo do qual, ela sobrevive (REIS, J.C. 2003, 2002, CHACON, V. 1973, HALL, S. 1996). Note-se, ao inverso de Joel cuja existência prima pelo exagero, pela imprevidência, pela fantasia, pela ilusão, nítidas nas fronteiras de sua sociedade aqui comparável a de Roberto Das Águas.

Na verdade há vários Nordeste. Nordeste simultâneos, às vezes superpostos e até mesmo emaranhados, superpostos em um mesmo lugar. Se em Recife a diferença entre Boa Viagem e o Alto do Mandu é óbvia, em contrapartida em virtude do efeito aparentemente uniformizador, da pobreza, a heterogeneidade social do Alto do Mandu é menos evidente.

Vistos de longe, Joel seria, como D. Bilina, assimilável à ficção dominante da região na qual o Nordeste figura estigmatizado pela inércia histórica, dessa ótica responsável por seu atraso em relação às outras regiões mais desenvolvidas e, inquestionavelmente, mais prósperas do país. Todavia, visto de perto, essa possibilidade desaparece. A seu modo Joel é um indivíduo rigorosamente histórico, ajustado ao seu tempo, e já investido de padrões de comportamento tão característicos que, de acordo com as categorias propostas por Maffesoli, poder-se-ia defini-lo sem receio como um ativista pós-moderno. Nas sociedades frias ainda majoritariamente habitadas por Bilinas e Fernandos, não obstante o tratamento amistoso que lhe dispensam, visto ser pobre como eles, Joel é um Outro. Como diz Boaventura o processo da globalização é menos um palco de consenso do que de conflito. A visão do mundo de Joel não é a de D. Bilina mas também não é a hegemônica ocidental herdada do Iluminismo. No entendimento da pesquisadora, a visão de mundo de Joel, corresponde ao que Boaventura chama de, “pós-modernidade de oposição” na prática observável em construções identitárias nutridas por uma recusa sistemática - e sintomática - dos valores caracteristicamente modernos. Joel não quer ser nordestino, não quer ser brasileiro, não quer ser burguês, não quer ser moderno: quer ser feliz. E para ele ser feliz é ser a Elba Ramalho. Como enquadrar um indivíduo como Joel na grande narrativas da modernidade sem subtrair-lhe as características?

Como já foi afirmado a Antropologia das Identidades é uma especialidade recente (Agier 2001, Santos 2000, 2003) da disciplina e embora já tenha sido favorecida pela contribuição de um grupo pluridisciplinar de autores citados na introdução, ainda está, como seria de se esperar, insuficientemente teorizada. Pois, observa Boaventura, a velocidade e a variedade do problemas identitários emergentes provocaram um déficit da teoria o qual, até agora, não foi possível superar. De fato quais seriam as ferramentas teóricas de que dispõe a Antropologia das Identidades para investigar seu objeto de estudo, que vem a ser identidade politizada? (SOUZA SANTOS, B. 2000, AGIER, M. 2001, CASTELLS, M. 1999, HALL, S. 1996).

Ora, Pernambuco não é uma aldeia. Como se manter sob os preceitos da observação direta, tal como recomenda Agier, diante de um campo de estudos com essas dimensões e com a variedade dos fenômenos pertinentes a ser examinado? O que observar, se não é possível observar tudo? Que conceitos heurísticos adotar para selecionar preliminarmente os fenômenos a incluir na pesquisa?

Porém, antes de concluir a proposta metodológica desse trabalho é indispensável ressaltar que “a Antropologia das Identidades foi efetivamente constituída abordando seu objeto de maneira contextual, relacional, construtivista, situacional” (Barth, F. 1969; Cohen 1974, in Agier, M. 2001). Assim sendo se, para a História o Nordeste pode ser analisado, de uma perspectiva foucauldiana, exclusivamente ao nível do discurso, para a Antropologia, de uma perspectiva interpretativista, ao inverso o Nordeste só pode ser investigado ao nível do contexto que faz de cada Nordeste um Nordeste singular. Significa dizer que qualquer tentativa de tornar manifesta a Identidade da região supostamente ativa à margem de suas narrativas centrais implica na produção de um tipo de conhecimento situado - contextualizado - cuja elaboração depende de uma “atitude etnográfica” de um “modo de atenção prática e teórica”, de “uma forma de permanecer atento e responsável”, sem “escolher lados”, porém sem evitar o risco de incorporar “objetivos e esperanças” do próprio pesquisador e dos pesquisados, no resultado da pesquisa (Hebdige 1993, 1988; Hall 1996, Souza Santos 2002, 1995, 1994; Bhabha 1994). Uma vez que o conhecimento científico

atualizado pela “pós-modernidade de oposição”, havendo descanonizado a teoria assumiu explicitamente os riscos subjacentes a uma “política da teoria”⁸.

“Este momento reconstrutivo implica uma consideração explícita da política da teoria. Ele esteve sempre presente no trabalho de todos os que se recusaram a reduzir a teoria à afirmação e celebração da condição pós-moderna, contrapondo a estas a defesa da possibilidade de um pós-modernismo crítico e de uma teoria crítica “sem garantias”

(Souza Santos, 2002)

Por conseguinte um tal conhecimento não se obtém simplesmente utilizando-se os procedimentos habituais de observação participante pois exige uma performance metodológica mais sutil do que ela pode fornecer, capaz de realizar uma “arqueologia do presente”, “um escavar virtual dos silêncios” cujo propósito é induzir a manifestação plena dos discursos identitários diluídos ou oprimidos pelas narrativas dominantes. É dar voz a quem antes não tinha. É ser conivente, cúmplice, articulador dos investigados na sua luta difusa contra o silêncio que se lhes foi imposto, na prática porque o Nordeste hegemônico não tem, a rigor interesse em ouvir o que têm a dizer os Nordestes dissidentes em Pernambuco. Que importa aos moradores de Boa Viagem a falta de saneamento do Beco da Rua Aliança? Nunca será demais insistir sobre o fato de que no Brasil, um dos mais perverso mecanismos de reprodução da pobreza é a banalização . A maioria olha para a miséria pontaguda de um bairro periférico com a mesma indiferença com que se suporta, bem, a cólica alheia. O modelo civilizatório ocidental difundido pela modernidade não estimula laços orgânicos de solidariedade e, os periféricos obrigados a viver em suas margens sabem disso. Não é atoa que se diz que “pobre quanto vê muita esmola”, desconfia!

“Já o testimonio é apresentado por alguns dos seus promotores e divulgadores como uma manifestação de uma autenticidade cultural baseada na experiência social da subalternidade, da dominação e da resistência, assumindo o pesquisador um papel de facilitador ou de “parteiro” dessa experiência, conferindo-lhe uma forma que permita sua publicação e partilha, mas sem que tal implique uma subordinação aos cânones culturais – e, nomeadamente, aos cânones literários hegemônicos”. (ARRISCADO NUNES, JOÃO, in SOUZA SANTOS, BOAVENTURA, “A Globalização e as Ciências Sociais” São Paulo, Cortez, 2002, pg. 333)

⁸ As expressões aspeadas remetem em conjunto ao conceito de testimonia, leia-se conhecimento situado tal como figura no ensaio de João Arriscado Nunes incluído na coletânea organizada por Boaventura Souza Santos “A Globalização e as Ciências Sociais, São Paulo, Cortez, 2002, pg. 332 e sgs”

Dessas considerações extraiu o pesquisador a oposição que lhe permitiu construir seu modelo de observação - arcaicos X pós-modernos - o qual possui o valor analítico de distinguir com nitidez as duas formas assumidas de resistência à modernidade influentes na Identidade Nordestina, tal qual se manifesta nas classes subalternas em Pernambuco cuja sociedade como um todo permanece polarizada, em virtude das distorções herdadas do período colonial.

Observe-se que, curiosamente, essa resistência por enquanto apenas “presumida” verdadeira, parece excluir os efeitos da globalização. Vale dizer, “parece” indicar que a resistência do Nordeste Periferico à Modernidade é pontual, manifesta-se essencialmente contra o racionalismo totalizador de sua fórmula inaugural, ainda ativo porém bastante diluído (e problematizado) em sua versão contemporânea. Em cujo panorama destaca-se o processo de globalização o qual entre os povos latinos as vezes configura, como insistentemente adverte Boaventura Santos, uma modernidade excêntrica, às avessas, subversiva na medida em que exprimir-se-ia ao inverso do modelo hegemônico de bases cartesianas. Em uma palavra: barroca. Racionalismo cujas exigências haveriam exorbitado a quota de transigência tolerável pela Cultura da região forjada, no Brasil, durante o processo sempre heróico, sempre mistificado e, portanto, na prática, conjectural uma vez que é a rigor, irreconstituível, de “nation building”. (SOUZA SANTOS, B. 2002,2002, MAFFESOLI, M. 1985)

Outrossim, promovido a ideologia hegemônica ocidental, o Racionalismo de bases cartesianas só logrou infiltrar-se no Nordeste brasileiro ao final do século XIX, graças ao vácuo deixado pelo fim da sociedade escravocrata, o qual consumou a decadência da civilização açucareira sem que houvesse ainda, à vista, perspectiva de uma outra que a pudesse concretamente substituir na região.

Em suma, chegou na hora errada. Chegou no momento em que seu advento foi compreensivelmente assimilado a idéia de “perda” e não de progresso, de evolução. No período marcado pela anomia, na circunstância inevitável, das classes subalternas e pela reação da Elite dominante (porém, convém lembrar de modo algum, esclarecida no sentido iluminista) a qual temerosa de perder seus derradeiros privilégios e, na época, despreparada para associar-se ao projeto de um país moderno, urbano, e industrializado, vai provocar artificialmente o refluxo da História, mistificá-la, imobilizando discursivamente a região em um passado naquela altura já imaginário. (ALBUQUERQUE, D.M. 1996)

Aqui vale lembrar que isso a que se vem chamando “ficção dominante” da região, poderia perfeitamente ser chamado de ideologia. Pois não obstante as distintas designações sinalizarem, do ponto de vista de quem lhes reconhece pertinência, a ruptura histórica que haveria anunciado o fim da modernidade - o fim do socialismo real - o fenômeno ao qual ambas se referem é o mesmo: a falsificação da realidade.

O fundamento da retórica não é o fato, é a verossimilhança. Por conseguinte a eficácia de um discurso retórico depende perigosamente da dupla subjetividade do autor e do interlocutor do argumento. Inventores ou ideólogos da região, o Nordeste que pregaram aos nordestinos vingou. Deu certo. Permanece. A ponto de ressurgir no universo de D. Bilina.

E é exatamente nesse ponto que parece faltar uma peça a desconstrução do Nordeste, ao desmonte de sua Imagem discursiva, isto é, retórica. A que omite a participação dos nordestinos comuns na construção desse Nordeste de carochinha. A peça que elimina, da ótica da Antropologia das Identidades, temerariamente, a possibilidade de que a verossimilhança instantânea e prolongada atribuída a esse Nordeste narrado deva-se a uma manifestação de uma subjetividade coletiva, vai de si, precedente à narrativa da região. Subjetividade coletiva nesse caso assimilável pelo discurso da Antropologia porém, não pelo da História, disciplina de vocação generalista que ordinariamente reage mal à Diferença, sobretudo quando essa se manifesta à contra-corrente do pensamento hegemônico, aqui entendido como etapa presente da via supostamente ascensional da Razão.

Por que os nordestinos haveriam repudiado a utopia iluminista proposta pela Modernidade, em benefício dessa outra, nativa, anti-utopia, representada pelo Nordeste autoral, falsificado, de carochinha? Talvez pela razão mais simples e atualmente a menos plebiscitada em virtude dos critérios considerados demasiadamente subjetivos e reducionistas vinculados ao paradigma culturalista (Personalidade de base) ainda abalado sob o efeito da violenta crítica estruturalista: - porque não quiseram. Porque incrivelmente para a pesquisadora Seu Fernando⁹ é, a seu modo, feliz. A sociedade do Beco da Rua da Aliança não

⁹ Contudo, sinto-me muito insegura diante desta constatação que me parece estar próxima de uma idealização “rousseauniana” da pobreza sob todos os pontos de vista, a meu juízo, inaceitável. Pois parece-me que o justo seria que os netos do Seu Fernando tivessem objetivamente as mesmas chances que os meus netos um dia terão. Essa espécie de perplexidade diante da aparente resignação das classes periféricas a penúria material, recorrente durante a pesquisa, teve o efeito de me convencer de que “malgré Malinowski” até mesmo as necessidades básicas não são rigorosamente naturais pois variam de acordo com o ambiente em que está inserido o indivíduo. Ora, se as necessidades não são naturais, quanto mais as expectativas. Em Recife, a composição da dieta e o feitiço da esperança variam até de quarteirão para quarteirão, o que explica em última instância a defasagem do meu conceito de escassez e o de Seu Fernando.

sofre de anomia. Muito embora, caiba fazer a ressalva, visto Geertz haver sido escolhido o “Norte” teórico da pesquisa, que no caso “Personalidade de base”, já não corresponde rigorosamente ao conceito original proposto por Kardiner, mas sim à sua projeção na obra de Geertz, na qual esse figura com o sentido mais sutil, e mais amplo, de “sistema simbólico em ato”, vale dizer, organismo vivo, concreto, quase palpável, atuante nos mecanismos de coesão social. (GEERTZ, C. 2001, 1997, 1983)

As culturas são entidades orgânicas. Vivas. Têm preferências. Têm aversões. Têm afinidades. Sobretudo, malgrado a tendência à abstração que chegou a comprometer a inteligibilidade das Ciências Sociais já referida, as culturas se manifestam concretamente no comportamento dos Homens reais inculcando-lhe através dos mecanismos primários de socialização, o senso comum que é a condição sine qua non da vida coletiva. Senso comum em circunstância alguma assimilável a uma estrutura de significação, invariável, ubíqua, reflexa de um espírito universal e/ou da natureza humana. (SOUZA SANTOS, B. 2003, 2002, MAFFESOLI, M. 1983)

De um ponto de vista ortodoxamente culturalista, a natureza humana ainda está por ser demonstrada. Porquanto até aqui, demonstrado, permanece o homem humanizado distintamente pela cultura. Porque “distintamente” assumo-se, não se sabe. Há explicações conjecturais mas não há, ainda, teoria capaz de ultrapassar a barreira do imponderável que encobre a Diferença à origem dos fenômenos culturais. Teoria capaz de explicar satisfatoriamente porque um pueblo não é igual a um Hopi, um sueco não é igual a um espanhol, e porque os pernambucanos periféricos não são rigorosamente iguais entre si. Essa limitação, esse quase pontilhismo de teoria culturalista ainda hoje incomoda, frustra a expectativa de uma grande conclusão. Contudo, por outro lado, constitui o lastro de objetividade da pesquisa, ao ponto de Geertz considerar que a etnografia não pode ir além de uma “descrição densa” do fenômeno observado. (STOCKING, G. 1993, GEERTZ, C. 2001, 1997, 1983)

A História e a Antropologia convivem cordialmente, até complementarmente, porém permanecem irreduzíveis entre si. Cada qual privilegia um aspecto da realidade, cada qual pensa a sua maneira. O que conta para a História são as teorias de amplo espectro, pertinentes, indispensáveis, aplicabilíssimas, quando se quer, e se precisa, explicar séculos e fenômenos continentais. O que conta para a Antropologia são as Bilinas, os Fernandos, os Joéis observáveis. A diferença entre as duas disciplinas é principalmente a escala, e se a História é

a re-significação do Passado, a Antropologia é a re-significação do Presente. Aplicadas a um mesmo objeto de estudo, complementam-se, suprem-se mutuamente, visto a ciência sobreviver da confrontação de pontos de vista heterogêneos. Contudo o Nordeste da Antropologia não é o mesmo Nordeste da História, ou, dever-se-ia dizer, os Nordestes da Antropologia não são os mesmos Nordestes de História. (GEERTZ, C. 2001, SOUZA SANTOS, B. 2002, 2002, REIS, J.C. 2002, 2003, KOSELLECK, R. 1990).

Por conseguinte, em primeiro lugar a questão de ser nordestino afigura-se incompatível com a adoção de um único pressuposto teórico em princípio capaz de absorver a variedade previsível dos resultados da pesquisa. Pois já há evidência de que na vida real ser nordestino em Pernambuco corresponde a ser diferentes coisas. Haverá, certamente, padrões de identidade regional, todavia, não haverá consenso, padrão de comportamento característico comum a todos os nordestinos.

Porém pode-se, justificadamente, esperar que da comparação entre esses padrões surjam elementos para, pelo menos, estimar o quanto desse Nordeste autoral - aqui entendido como um dos grandes obstáculos à modernização da região - está efetivamente presente e ativo na Identidade dos Nordestinos cujas características fundamentariam, por sua vez, o valor analítico da oposição arcaicos X pós-modernos a qual determinará, durante o trabalho de campo, o foco da observação. (MUNIZ ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. 1996, SOUZA SANTOS, B. 2003, REIS, J.C. 2003, 2002, GEERTZ, C. 1997).

2 Marco Metodológico

2.1 Teoria x Prática

Em toda a pesquisa o grande problema da teoria é a prática. Pois, se em geral todo antropólogo possui o seu maître à penser, nenhum deles efetivamente pode contar com o seu auxílio no momento de transformar os princípios de sua doutrina nos procedimentos sempre particulares exigíveis por sua pesquisa.

A juízo do pesquisador o maior obstáculo para a realização desse trabalho foi o de adequar a metodologia previamente escolhida às circunstâncias concretas da pesquisa, pois uma coisa é conhecer - e acreditar - no potencial da Antropologia Interpretativa e outra, muito distinta, saber aplicá-la, saber transformá-la em instrumento de produção de conhecimento acadêmico respeitável, munida de um gravador digital e de uma autopresumida afinidade com a obra de Clifford Geertz.

Além disso, no contexto deste trabalho, a essa dificuldade de, por assim dizer, praticar a teoria, acrescente-se a amplitude, a fluidez e a dispersão subjacentes ao tema a ser investigado.

Apesar de já haver sido dito, convém repetir que o propósito deste trabalho é o de tentar descobrir o que significa ser nordestino para os nordestinos das classes subalternas (ressalve-se, na pesquisa circunscrita aos limites geográficos da região) os quais ainda vivem, em virtude de sua extrema pobreza, excluídos dos benefícios de que desfrutam os extratos mais modernos e, nesse caso, por extensão, economicamente mais favorecidos de sociedade brasileira, inclusive dentro do próprio Nordeste.

Com efeito, a mais elementar comparação entre o padrão de sobrevivência desses nordestinos com o dos brasileiros das sociedades opulentas, entorpecidos pelo consumo do supérfluo, revela a pobreza indigente a que então submetidos, indisfarçável, e, ainda hoje, algo superficialmente atribuída à ação residual de uma ordem histórica perempta: - a da sociedade escravocrata-açucareira. Ou seja, o sentido da pesquisa é o de tentar descobrir o que significa ser nordestino para os homens e mulheres predestinados, por sua extração social, a encarnar a imagem negativa da região predominante fora de suas fronteiras: o Nordeste dos paus-de-arara.

Outrossim, o método e as técnicas de pesquisa correlatas que serão utilizados neste trabalho estão organicamente vinculados à Antropologia Reflexiva, cuja doutrina foi apresentada, em linhas gerais, em capítulo anterior. Com efeito, desse ponto de vista, teoria e método estão de tal forma imbricados que se torna difícil distingui-los, confina-los aos seus respectivos conceitos, mesmo a título de observar as normas da redação acadêmica, as quais recomendam apresentá-los e discuti-los separadamente.

Em contrapartida, essa dificuldade inusual de se estabelecer as fronteiras entre a teoria e o método confirma as afinidades que aproximam a problemática de Antropologia Reflexiva do interpretativismo de Clifford Geertz substancialmente desenvolvido à luz de teoria hermenêutica configurada na obra de Dilthey.

2.2 Clifford Geertz: o antropólogo do concreto

Esta pesquisa é tributária de um elenco de autores já mencionados individualmente na introdução porém, a essa altura, a título de identificar a origem dos argumentos que serão discutidos nesse capítulo, torna-se indispensável destacar daquele coletivo a figura de Clifford Geertz. Não se trata de desviar o foco da discussão para a obra do autor americano mas, sim, de esclarecer - como e porquê - o pesquisador decidiu utilizar sua teoria para compor a abordagem teórico-metodológico de seu objeto de estudo.

Por conseguinte, de início, convém situar o autor no cenário da Antropologia contemporânea ainda “cordialmente” conflagrado em virtude da queda do estruturalismo, cujos excessos abstracionistas, como se viu, estiveram a um triz de expulsar o homem real do campo epistemológico das Ciências Sociais. Nesse contexto a obra de Geertz surge na disciplina como uma reação - e como um antídoto - aos exageros que marcaram o declínio da onda estruturalista.

Aos poucos, ele repovoou a Antropologia, a qual graças aos seus préstimos passou a acolher novamente gente de carne e osso. Gente móbil, tátil, ruidosa que se reúne em assembléias a pretextos tão variáveis e tão improváveis quanto discutir metafísica em meios rurais, aplaudir a cremação ritual de viúvas da realeza, trapacear imbuída de convicções morais e... disputar deslealmente subsídios acadêmicos. (GEERTZ, C. 1996)

Geertz naturalmente possui um estilo narrativo, ou, dever-se-ia dizer, etnográfico peculiar, exuberante, a léguas de distancia, por exemplo, da composição introvertida e da precisão cirúrgica característicos do estilo de um Malinowski. Além disso, não obstante a empatia e o respeito inalteráveis manifesto por seus “nativos”, em momento algum Geertz se propõe, ou propõe aos seus leitores, transformar-se temporariamente em um deles, à força de honrar as tradições da observação participante tão valorizadas pela Antropologia.

Geertz deliberadamente evita generalizar, evita sacrificar as características, a vivacidade dos seus observados em benefício da demonstração de uma invariância, ou da construção das sempre “hipotéticas” teorias de longo alcance. Postura que, no entanto, jamais o impediu de deduzir “*princípios gerais de fatos paroquiais*” porém sem nunca exorbitar a validade de suas deduções a ponto de excluir, a priori, exceções contrárias ao seu enunciado.

Segundo seu entendimento, reflexo de suas convicções relativistas, no campo epistemológico da Antropologia princípios gerais têm, no máximo, valor heurístico: vale dizer, não têm valor axiológico. Razão pela qual, Geertz mantém-se sóbrio, cauteloso, mesmo perante a “abrangência” em tese reconhecível as suas próprias teses.

Outrossim, a não se perder de vista que o presente comentário à obra de Clifford Geertz constitui um pré-requisito da apresentação e da justificativa do modelo metodológico deste projeto de pesquisa, cabe assinalar, ainda, dois aspectos do pensamento do autor relevantes para o objetivo deste capítulo.

O primeiro deles corrobora a afirmação de que Geertz é um cientista cauteloso e não se deixa inebriar pelo próprio êxito: Geertz não se atira a conclusões. Talvez por haver interiorizado mais profundamente que outros colegas a idéia segundo a qual a Antropologia se desenvolve num universo qualitativo, e não quantitativo, o autor não demonstra - registre-se sob a condição de recurso metodológico - entusiasmo algum pelos saltos dialéticos: não lhe apetece as soluções abruptas. Geertz anda, mas vai devagarzinho. Algo como se, a seu juízo, a afluência, a profusão de informações não constituísse presságio ou condição de progresso teórico na Antropologia.

O segundo ponto é mais íngreme, mais difícil de se explicar. A rigor, à semelhança de antropólogos filiados a paradigmas rivais, Geertz também crê que a Antropologia é, afinal,

uma ciência das estruturas. Porém, à diferença de seus colegas, Geertz não acha que as estruturas são fixas, invariáveis, nem tampouco, dialéticas, no sentido de estarem predestinada a caminhar em direção ao seu contrário até eliminar completamente suas contradições.

As “estruturas” de Geertz dão a impressão de estarem vivas. São sensíveis, reagem ao número, rebeldia ou submissão de suas partes. Expressam-se, manifestam-se encarnadas em gente comum. Encolhem, esticam e, em casos extremos, até se disfarçam, embora sejam extremamente resistentes à ação do tempo e da adversidade, uma vez que por definição, toda estrutura, tende a permanecer. As estruturas de Geertz incorporam o “*primum relationis*” de Michel Maffesoli na medida em que exprimem não uma ordem perene transcendente mas a ordem imanente, e dever-se-ia acrescentar, visível da vida cotidiana.

Clifford Geertz é sob muitos aspectos um heterodoxo, e no entanto, sua etnografia não é tendenciosa, não é jornalística, não é ficcional: é científica. Equiparável, pela qualidade, as narrativas etnográficas já definitivamente incorporadas ao patrimônio teórico da Antropologia. Contudo, por que um autor tão pouco convencional haver-se-ia transformado, como ele indiscutivelmente se transformou, em chefe de escola, em representante de um “novo” paradigma teórico em um meio tão circunspeto quanto o é o meio acadêmico? A juízo do pesquisador, a resposta é simples porque fiel às suas convicções Geertz seguiu à risca a recomendação do seu mestre, Dilthey, - regressar a própria vida cujo enunciado resume sua visão pessoal da Antropologia. A Antropologia de Geertz está impregnada da espécie de subjetividade que Maffesoli e Boaventura chamam de “senso comum”, vale dizer, corresponde no vocabulário de Dilthey o “experiência vivida” dos seus observados.

“Seja a etnografia o que mais for - uma busca malinowskiana de experiência, uma paixão straussiana pela ordem, uma ironia cultural benedictiana ou uma reafirmação cultural pritchardiana - , ela é, acima de tudo, uma apresentação do real, uma verbalização da vitalidade”.

(Clifford Geertz: Obras e Vidas, RJ, Zahar pg. 186)

Claro, algo despeitados, os adversários “naturais” de Geertz, os estruturalistas torturadores de textos, jamais o perdoaram por esse “excesso” de vitalidade e de clareza. Em contrapartida, talvez sem o perceberem, demonstram através de seus cochichos, de sua maledicência, as teses do autor sobre as “aldeias intelectuais”: portam-se como “Hopis” quando poderiam, por que não, portar-se como “Pueblos”. À boca pequena, circula entre eles o chiste segundo o qual, como antropólogo, Clifford Geertz haveria cometido três faltas

imperdoáveis: - ser americano; não ser francês; e escrever de uma forma que todos entendem...!

Como as demais Ciências Sociais, a Antropologia também admite a vigência simultânea de distintos paradigmas teóricos. Importa-lhe menos a teoria escolhida - visto todas serem igualmente respeitáveis - do que o resultado, a qualidade da pesquisa desenvolvida sob sua orientação.

Tolerância que, por um lado, proporciona aos antropólogos ampla e genuína liberdade de escolha do seu marco teórico porém, por outro, revela o quanto mesmo “antes” de realizada, a pesquisa já está impregnada pela personalidade do seu autor, pois a escolha do modelo teórico - metodológico resulta de uma afinidade eletiva e, não de uma imposição acadêmica.

Desse pluralismo de orientações paradoxalmente se origina a relativa previsibilidade de qualquer projeto acadêmico - conversível em critério de avaliação da coerência de seus resultados - pois do marco teórico escolhido pode-se deduzir como e em que direção o pesquisador irá conduzir sua pesquisa, no sentido em que um interpretativista jamais organizará os dados coligidos em campo da mesma forma que um estruturalista o faria e vice-versa.

Posto isso, convém esclarecer aqui que neste trabalho a escolha de Geertz não configura uma afinidade gratuita do pesquisador com o autor americano, e sim um desdobramento lógico, poder-se-ia dizer, até mesmo natural do seu percurso acadêmico, uma vez que o tema de minha dissertação de mestrado foi a influência de um trio de pensadores, naquele contexto, consideráveis três antropólogos avant la lettre - Vico, Herder e Dilthey - sobre a gênese do paradigma culturalista, o qual apesar de haver sido, de início, desenvolvido como uma crítica ao evolucionismo, mais tarde revestir-se-ia dos contornos do relativismo cultural, marcante, característico da visão antropológica de Clifford Geertz.

Ainda, não obstante a importância que se reconhece às contribuições de Hans-Georg Gadamer, e de Paul Ricoeur a obra do antropólogo americano, cumpre sublinhar que foi Dilthey o principal aliado, parceiro, do empreendimento teórico de Geertz, visto ter sido o autor (precursor) do correlato metodológico, do método hermenêutico, que possibilitou a consolidação da Antropologia interpretativa.

1967, Marrocos. O dia amanheceu em Sefrou ; seus habitantes afluem aos bazares sem suspeitar que um estrangeiro atento, avidamente os observa: registra-lhes os gestos, a fisionomia, a variedade - improvável - em uma cidade daquele porte. Mais tarde o estrangeiro conseguirá distingui-los com muito maior acuidade visto haver compreendido o que significa, entre eles, o conceito de “NISBA”, palavra árabe polissêmica simultaneamente traduzível como: “relação”, “correspondência”, “atribuição”, “correlação”, “afinidade” e “parentesco”, da qual os sefrouítas, concretamente, extraem a sua identidade. Em Sefrou, um sefrouíta é, em primeiro lugar, o que sua NISBA diz que ele é.

“Uma vez formadas, as nisbas são normalmente incorporadas aos nomes pessoais - Umar Al-Buhadiwi/Umar da tribo Buhadu; Muhammed Al-Sussi/Muhammed da região Sus - e este tipo de classificação adjetival atributiva é gravada publicamente como parte da identidade de um indivíduo. Não pude encontrar sequer um caso em que um indivíduo fosse conhecido, ou dele se soubesse alguma coisa, mas não se soubesse sua nisba. Na verdade, é mais provável que os habitantes de Sefrou ignorem o padrão econômico de um homem, sua faixa etária, seu caráter pessoal, ou onde ele vive, do que sua nisba, ou seja, se ele é Sussi ou Sefroui, Buhadiwi ou Adluni, Harari ou Darqawi. (Com relação a mulheres que não sejam parentes, a nisba seria provavelmente a única coisa que um homem saberia delas - ou, para ser mais exato, a única coisa sobre elas que lhe seria permitido conhecer.) Os “eus” que se atropelam e se acotovelam nas ruelas de Sefrou adquirem sua definição através das relações associativas com a sociedade que os circunda, relações essas que lhes são atribuídas. São pessoas contextualizadas.” (Geertz, C. O Saber Local, pg. 100, 101)

De regresso a sua terra o estrangeiro dará notícia de um local comparável a um “oeste de filme americano sem bares e sem vaqueiros” implantado em uma cidade muçulmana situada em um oásis cercado de oliveiras a vinte milhas ao Sul de Fez, habitada por “pessoas contextualizadas” - NISBANIZADAS - razão pela qual, não obstante a sua incrível diversidade, são facilmente identificáveis entre si: nativos, migrantes, árabes, berberes, judeus, mercadores de seda, burocratas, alfaiates. Quem imaginaria que “perto de Sefrou, Manhattan parece quase monótona”?

O trecho transcrito acima é exemplar da etnografia de Geertz. Compacta e densamente povoada. A despeito dos seus críticos, Clifford Geertz já tem assegurado o seu lugar na História da Antropologia, visto haver sido, contra a moda teórica do seu tempo, um “Antropólogo do Concreto”.

“Mas seja qual for nossa compreensão - correta ou semicorreta - daquilo que nossos informantes, por assim dizer, realmente são, esta não depende de que tenhamos, nós mesmos, a experiência ou a sensação de estar sendo aceitos, pois esta sensação tem que ver com nossa própria biografia, não com a deles. Porém, a

compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamo de sistemas simbólicos, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento desta habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de nativos - para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa - parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada - ou, como sugeri - interpretar um poema, do que com conseguir uma comunhão de espíritos.” (Geertz, C. O Saber Local, Petrópolis, Vozes, 2004 pg. 107).

2.3 O Campo Hermenêutico

“A Antropologia não deve ser uma ciência experimental em busca de leis, mais uma ciência de interpretação em busca de significação”.

Clifford Geertz

Muito embora seja tendencioso comprimir um autor em uma única de suas frases, arriscou-se o pesquisador a fazê-lo compelido pela necessidade insistentemente reiterada de apresentar Geertz como “fiador” de seu modelo metodológico.

Contudo, mesmo a esse pretexto, parece-lhe aceitável afirmar que um leitor familiarizado com a obra de Geertz reconheceria na frase citada em epígrafe o essencial do pensamento do autor americano: Geertz é um interpretativista, vale dizer, um hermenêuta.

Por conseguinte, preliminarmente convém esclarecer o que é Hermenêutica pois, embora essa seja uma palavra de uso corrente na linguagem acadêmica, ainda hoje seu significado é objeto de acerbos controvérsias, haja vista a discrepância entre as diferentes acepções que lhe reconhecem a teologia, a teoria literária, a filosofia (Epistemologia) e a Ciências Humanas.

Procede a palavra Hermenêutica do verbo “HERMENEUIEN” e do substantivo “HERMENEIA”, os quais são formalmente - porém não conceitualmente - traduzíveis por “interpretar” e “interpretação”.

A insuficiência de tal tradução decorre do fato de que esses significados exprimem, apenas, se é que se pode qualificar assim, a acepção “instrumental” da palavra: a ação e o resultado do seu uso. Porém não exprimem, como em princípio o deveriam, o sentido, o âmago, a alma da palavra, cujo conhecimento é o que lhe confere, verdadeiramente, significação.

Na realidade, a origem da palavra Hermenêutica é o nome do deus Hermes (ou vice-versa) a dúvida persiste, a quem os gregos consideravam o protetor do comércio (mediação, troca), o sobretudo, o inventor da linguagem aqui amplamente entendida como o fundamento da comunicação manifesta no fenômeno semântico no qual ela essencialmente se baseia, a compreensão: compreender é trocar, movimentar, transferir significado.

Por outro lado, em grego, o verbo “HERMENEUIEN” possuía três acepções correlatas, porém independentes: “expressar em voz alta”, “explicar”; e, no sentido literal de transferir uma palavra para a sua equivalente em outro idioma, “traduzir”. (oportunamente ver-se-á como é que Dilthey aproveitar-se-ia desse tríplice significação para configurar sua fórmula hermenêutica).

No entanto, embora esses três distintos significados, em tese acomodem-se, em língua portuguesa, no sentido geral da palavra “interpretação”, os fenômenos aos quais eles objetivamente se referem - “discursar”, “explicar”, “traduzir” - não são equivalentes entre si. Por outro lado, em português como no grego clássico, nos três casos as acepções permanecem correlatas, na medida em que evocam, igualmente, o patrono da palavra “hermenêutica”, o Deus Hermes: - ou, o poder de converter algo estranho/e ou obscuro no tempo, no Espaço, ou na, experiência, em algo próximo, familiar, inteligível: vale dizer “compreender” cujo sentido é a um tempo substância e finalidade de qualquer interpretação.

Porém os significados não se movimentam espontaneamente, não se transferem sozinhos de um lugar para outro: dependem de um transporte, isto é, na prática dependem, sempre, da condução que lhes assegura a consciência do observador. Não foi à toa, nem por acaso, que os romanos posteriormente, dariam ao Deus Hermes o nome de Mercúrio: metal volátil, significativamente reagente, sensível a presença do homem.

Justifica-se a digressão na medida em que a problemática da Hermenêutica está configurada na sua história etimológica. Com efeito a hermenêutica é uma ciência, um método, uma teoria da subjetividade ou, mais precisamente, da intersubjetividade. Mesmo um pássaro depende de um outro pássaro para se comunicar. A dificuldade começa quando se quer, ou se precisa, transformar a interlocução em método de investigação científica.

Sendo como assumidamente é um hermenêuta e, portanto, consciente dos limites da aplicabilidade de seu método, Geertz deixa claro o objetivo do seu empreendimento

epistemológico: interessa-lhe o significado e não a lei. Postura justificável pela coerência com os fundamentos teóricos à raiz de sua reflexão antropológica, e, pela convicção do autor de que no mundo dos homens reais - a seu juízo equivalente ao campo de investigação de Antropologia - os significados não possuem a estabilidade, a nítida correspondência com a coisa significada que se lhes pode predicar no mundo físico.

Geertz trabalha, como se sabe em um mundo no qual as pessoas “piscam” e “piscadelas” podem, como também se sabe, significar coisas distintas ou até contraditórias: sedução, raiva, nervosismo etc, pois o que define o significado de um “piscadela” é a sua circunstância.

De fato, para o Interpretativismo, o êxito de qualquer interpretação depende, em última instância, da contextualização do objeto a ser investigado. Pois se em um leito de rio um seixo significa o que ele objetiva, materialmente é, uma pedrinha polida sem arestas, em contrapartida, no interior de um templo das religiões africanas um seixo significa - registre-se, não obstante conservar rigorosamente as características físicas que apresenta nos leitos de rio - uma divindade diante da qual os fiéis se prostram em sinal de adoração e respeito. Ora, quem deduziria da constituição física de um seixo o seu “significado” dentro dos cultos africanos? Admita-se, ninguém. Ou seja, como já foi assinalado, uma vez instalada a cultura cuja ação impõe uma distinção entre fenômenos naturais e fenômenos culturais, mesmo no universo dos objetos inequívocos - como é o caso de um seixo - nem sempre se constata essa correspondência linear, sensorial, entre o significado e a coisa significada predominante no mundo físico. Segundo Geertz, desvendar essa espécie de significação, peculiar, aduzida, extrínseca às características físicas, naturais, do objeto significado, constitui a tarefa primordial de Antropologia.

Visto essa ser uma Ciência aparelhada para descobrir o nexo, o coeficiente comum de significação - note-se, sempre adquirido, superposto ao significado originário do objeto - capaz de aproximar coisas à superfície tão díspares quanto os Sermões do Padre Vieira e as brigas de galo em Bali, posto essas últimas revelarem, se corretamente interpretadas em seu “contexto”, possuir um sentido oculto semelhante ou, até mesmo equivalente, ao sentido explícito das prédicas do jesuíta: Em Bali as brigas de galo são, a rigor, textos morais.

Ora, o conhecimento dos fenômenos à origem da transmutação ritual de um seixo em divindade ou da doutrinação moral sub-repticiamente exercida pelas rinhadas balinesas permite

avaliar a diferença que se interpõe - no campo da hermenêutica - entre a percepção e a compreensão visto a primeira constituir, no máximo, subsídio da segunda, haja vista não haver entre ambas - ressalve-se do ponto de vista hermenêutico - sequer uma relação de complementaridade.

Porquanto, quando se trata de investigar fenômenos culturais - assim entendidos os fenômenos que não ocorrem espontaneamente na natureza - a diferença aludida reflete a necessidade de se abordá-los de um ponto de vista sempre exterior a sua ocorrência objetiva. Como já foi dito, praticar a teoria não é simples, sobretudo no campo de investigação movediço, instável, congestionado pela diversidade, que é o da Antropologia.

As brigas de galo clandestinas que animam os finais de semana dos subúrbios cariocas nada possuem que as torne remotamente comparáveis às suas congêneres balinesas, muito embora tanto em Bali quanto em São Cristóvão, no Rio, o espetáculo visual seja o mesmo: dentro de um círculo demarcado na terra batida dois galos se enfrentam até que o mais forte expulse ou imobilize o mais fraco. Porém à força de se desenrolar em um contexto cultural muito distinto daquele que compõe a realidade balinesa, a rinha carioca destila uma outra espécie de moral, pois seu objetivo não é legitimar uma ordem social mas, sim encorajar a trapaça.

No exemplo intencionalmente escolhido para, antes de mais nada, sobressair os diferentes graus de abstração por princípio atribuíveis à percepção e a compreensão no curso de um processo de interpretação, sobressaem, também, os riscos envolvidos na adoção do método hermenêutico como instrumento de pesquisa científica. Os significados opostos reconhecidos a briga de galos conforme ocorram na ilha de Bali ou no Rio de Janeiro, expressam com nitidez que a condição *sine qua non* da interpretação é o interprete e não, como supostamente seria o desejável no caso da Ciência, a coisa interpretada.

Por conseguinte, boa ou má toda Antropologia é autoral. Como seriam as “ilhas Tobriand” de Lévi-Strauss e os “Trópicos” de Malinowski? Ruth Benedict e Margareth Mead individualmente haveriam chegado sobre os “innuit” às mesmas conclusões que Boas, seu Mestre? Que antropólogo pode garantir, em boa consciência, a unidade e o consenso dos resultados de sua disciplina?

Na verdade o que faz a Hermenêutica é expor a frio, sem dissimulação, sem subterfúgio, a subjetividade que afeta as Ciências Humanas em geral, e em particular a Antropologia sempre à mercê de uma dupla subjetividade: a do observador e a do observado. Contudo, como se espera poder demonstrar até o final deste capítulo, tal como insinuam alguns dos seus críticos, a Hermenêutica “não” reduz a pesquisa científica à “opinião” do seu autor.

Fato é que, independentemente da orientação teórica adotada, nos resultados apresentados pelas pesquisas antropológicas há indícios, há verossimilhança, mas objetivamente não há “provas”, visto as teses da antropologia serem, por natureza, indemonstráveis no sentido com o qual a palavra figura nas Ciências ditas físicas ou exatas. Nem as magistrais generalizações de um Lévi-Strauss possuem a evidência universalmente reconhecida ao teorema de Pitágoras, comprovável em qualquer parte do planeta.

Até hoje nenhum autor foi capaz de suprir esse, digamos, déficit de provas ainda responsável, entre as fileiras mais conservadoras (positivistas) do meio acadêmico - embora ainda hoje mais numerosas e mais influentes do que se pode imaginar - pela acolhida reticente dispensada a pesquisa antropológica, tolerada como “divertissement” de cientistas afeitos ao exótico, ou incapazes de se ocupar com assuntos mais sérios do que brigas de galos ou rituais crematórios de esposas reais, razão pela qual os sucessos da Antropologia às vezes custam a repercutir fora das suas fronteiras.

Em contrapartida, a História recente das Ciências Humanas tem favorecido a disciplina, visto reconhecer-lhe o mérito de haver antecipado o “pluralismo” dos parâmetros epistemológicos, imposto pelo advento da pós-modernidade cujo precipitado de eventos, torrencial, descartou de vez as teorias canônicas. Com efeito, impressiona a serenidade com a qual a Antropologia absorveu a idéia - algo desconcertante à vista das “certezas” do passado - de que as ciências sobrevivem, e evoluem, graças à confrontação de pontos de vista heterogêneos. (GEERTZ, C. 2001, 1997, 1988, 1983).

2.4 A Questão da Subjetividade

A teoria já acumulada pela Antropologia Reflexiva apresentada em capítulo anterior comprove o esforço de um grupo notável de antropólogos, entre os quais destacar-se-iam Marc Abélès, Patrick Gaboriau, Maurice Godelier, François Laplantine, James Clifford e o próprio Geertz, para evitar que a problemática da subjetividade interfira, além de certos limites, na atividade de disciplina. Doravante, a juízo daqueles cientistas, cabe ao pesquisador - investido da função, e da responsabilidade, de “criador” da realidade etnográfica - incluir-se na pesquisa, expor-se, com o fim de proporcionar ao leitor um critério adicional de avaliação dos seus resultados.

Pois até bem pouco tempo atrás, recomendava-se ao pesquisador fazer o inverso, esconder-se, reprimir-se a título de não comprometer a “neutralidade” por definição exigível pela prática científica. Proposta em termos absolutos a neutralidade científica foi, e ainda é, uma quimera. Impraticável. Cientista algum consegue destacar-se de si, duplicar-se em um Outro idealmente isento de “pré-conceitos” e de “pré-disposições”, para realizar seu trabalho. Em suma, toda pesquisa traz a marca do seu autor. Dito assim parece simples. No entanto, quantos encontros acadêmicos, quantos recursos, quanto tempo não se desperdiçou para se aceitar, à força da repetição, isso que é afinal de contas, óbvio: ciência alguma foi, e jamais será, impermeável e subjetividade dos seus autores.

2.5 Neutralidade x Ética Científica

Por conseguinte, inscrita na História das Ciências, a Hermenêutica localiza-se nas antípodas do positivismo, visto ser definível como um paradigma teórico-metodológico fundado, paradoxalmente, na “imponderabilidade”. No caso simultaneamente manifesta na aludida interferência de subjetividade do autor sobre a pesquisa e, agora, acrescenta-se na impossibilidade de se controlar, como se faz em um laboratório, as circunstâncias “reais” de sua execução.

Toda circunstância é, vai de si, real. Contudo justifica-se a redundância pela necessidade, ou se o for menos, pela conveniência de se enfatizar, a esta altura, o que se vai aos poucos delineando: a coerência profunda, constitucional, da teoria hermenêutica com a visão de mundo à sua origem explícita na fórmula de Dilthey “regressar a própria vida”. E a

vida é, cientista algum ousará negá-la, imponderável. Caso não fosse, as calamidades sociais que continuam afligindo a humanidade já haveriam sido, há tempos, eliminadas. Imaginar que, a pretexto de ser neutros, os cientistas permaneçam impassíveis diante da miséria do mundo é uma tolice. Anônimos e famosos milhares deles trabalham imbuídos da expectativa de tornar a vida do ser humano mais amena.

Há, claro exceções. As quais, aliás, ninguém no meio acadêmico esconde, até mesmo porque esses tipos vivem para se fazer notados. Figuras abtrusas, estufadas de teorias obscuras e de “neutralidade”, transpirando erudição, mas deliberadamente alheias ao sofrimento dos seus semelhantes, apenas gente comum, numerosa e supérflua visto sua existência não trazer lustro nem a ciência nem a humanidade.

Tão ao contrário, por exemplo, do autor do próprio conceito de “distinção” enquanto instrumento de discriminação social, Pierre Bourdieu, diretor de pesquisa coletiva já mencionada “Le Misère du Monde” cujo título já diz tudo, e ainda corajoso o bastante para, em obra auto-biográfica, “Meditações Pascalianas” reprovar publicamente os representantes dessa classe de cientistas supostamente esvaziados de sensibilidade em benefício da Ciência e, no fundo só repletos de si mesmos. Ou Edward Saïd teórico da literatura prestigiado muito além das fronteiras de sua especialidade, cuja formação acadêmica não o impediu de declarar que a Antropologia é a melhor maneira de “speaking the truth to power”. Ou ainda, Boaventura Santos, mais contundente visto ter sido capaz de propor hipóteses subversivas como a que sugere haver, as vezes, “política na teoria”, e de escolher um ponto cardeal, não por acaso o “Sul”, para doravante designar, em qualquer parte do planeta, “a forma de sofrimento causada pela modernidade capitalista”.

Análises retrospectivas revelaram que um dos motores subterrâneos do refluxo do estruturalismo foi o reaparecimento da “ética” no panorama aquela altura asséptico, impassível das Ciências Humanas, pois não obstante o desafio pleno de ironia lançado na revista “Critique”, por Georges Canguilhem¹⁰ em defesa de Foucault - “humanistes de tous les partis, unissez-vous” - prevaleceu o bom senso, e, porque não dizê-lo, a sensibilidade.

Com efeito, depois de um longo recesso, impunha-se novamente à Academia a análise concreta de situações concretas vividas por homens concretos visto que estabelecer os

¹⁰ G.Canguilhem “Mort de l’homme ou épuisement du cogito”, Critique, juillet 1967.

fundamentos de uma filosofia da linguagem não constitui a finalidade precípua, e nem, muito menos, exclusiva das Ciências Humanas. Na verdade urgia reorientar a atividade acadêmica em direção a uma ética dessa vez não simplesmente de convicções - na prática inócua - mas sim em direção a uma ética de responsabilidade. O tempo dos cientistas olímpicos, pairando acima da “prosaica” realidade dos homens reais havia-se acabado. Seja dito, felizmente. (GEERTZ,1997, MAFFESOLI,1988, SOUZA SANTOS, 2002)

A esse propósito é difícil reprimir o impulso de registrar a inusitada confissão de mea-culpa assumida pelo próprio Derrida, deconstrutor implacável do humanismo, o qual após haver sido detido e interrogado - nú - em uma delegacia da polícia política da ex-Tchecoslováquia, passou a se mostrar curiosamente mais tolerante e mais atento a conceitos para ele, até então, subalternos, espúrios, ideológicos: ética, responsabilidade, direitos humanos etc. Na ocasião ainda aturdido pela violência dos policiais tchecos chegou inclusive a declarar a Alain Renaut estar atravessando um período de turbulência intelectual a seu juízo só definível como “barroco” único termo a seu juízo capaz de exprimir a agitação provocada pela ação contraditória de suas convicções aplicadas à memória do cárcere. Haja vista o perfil do protagonista, Jacques Derrida, o episódio demonstra o quanto é difícil, às vezes, praticar a teoria, e o quanto é fácil, sempre, suportar-se a cólica alheia.

Contudo o compromisso ético não é unanimemente reconhecido pela academia uma vez que ainda há cientistas temerosos de que a preocupação ética possa interferir com a neutralidade da Ciência. A questão é polêmica porém não há como evitá-la, haja vista que as ciências são práticas sociais e que a visão de mundo dos cientistas - quer eles o reconheçam ou não - está embutida nos seus resultados. Antes de ser teoria, antes de ser método, o Interpretativismo é uma visão de mundo à imagem do que foi no passado o evolucionismo, e no passado recente, o estruturalismo.

Com efeito, sem a interlocução entre homens reais, sem a existência de uma relação intra-subjetiva não há e, por princípio, não haverá Hermenêutica, leia-se, Interpretativismo. Ora, como é que uma prática científica que se declara exclusivamente constituída pela experiência e assimilação de dados reais pode endossar práticas científicas concorrentes ativas no seu campo de investigação porém, destituídas de nexos com a realidade, abstratas, a ponto de haverem sido, literalmente, acusadas por Jacques Bercque, de esotéricas? Sob pena de negar suas premissas, convenha-se, não pode.

Afinal, o fundamento empírico da Hermenêutica é, pois como qualquer outra prática científica ela obviamente possui o seu, o diálogo. A conversa, a interlocução cuja ocorrência depende, na Antropologia, da presença de um “Outro” de carne e osso, nesse contexto insubstituível por seus vestígios materiais, por seus símbolos, ou pela estrutura invisível do seu espírito.

À primeira vista, contra essa afirmação poder-se-ia argumentar que o fundamento empírico de TODA Antropologia é a observação direta do Outro. Indiscutível. Contudo, há várias formas de se conceituar e praticar a observação direta as quais traduzem, em última instância, as distintas visões de mundo que permitem, por sua vez, distinguir entre si os observadores. Malinowski foi, talvez, o maior etnógrafo de todos os tempos e, todavia, dificilmente haveria descrito os “sefrouitas” como Geertz também exemplarmente os descreveu.

Por outro lado os interpretativistas não têm, de forma alguma, a pretensão de serem os donos da verdade - os novos iluminados - cujas convicções subtrairiam a validade das convicções alheias. O que reivindicam é ser julgados pela qualidade atribuível aos seus resultados, e não discriminados em virtude do seu “parti pris” filosófico - vai de si, tão problematizável, tão discutível quanto aqueles necessariamente à origem de todos os demais paradigmas - implícito em suas premissas.

Aliás, contraposto à atmosfera tensa e, excepcionalmente, até polarizada da sociedade acadêmica, sensível à ação da concorrência entre teorias e teóricos que disputam espaço e prestígio em seu interior, o interpretativismo pode ser considerado um paradigma “moderado”. Visto admitir alianças e não exigir vassalagem intelectual de seus adeptos uma vez que não lhes proíbe, no limite da coerência indispensável à preservação dos seus princípios, a convivência com autores adversos aos seu credo. Ao contrário de teorias rivais tão imbuídas, tão penetradas de suas certezas que sequer reconhecem aos seus representantes o direito (salutar) de incorporar, vez por outra, argumentos de suas concorrentes.

Porém, entre os interpretativistas o respeito cordialmente dispensado a obras fundamentadas em outros paradigmas não revela, de sua parte, uma tendência ao ecletismo nociva uma vez que equivaleria, na circunstância, a carnavalizar sua própria teoria, porquanto se a nenhum deles ocorreria, por exemplo, subestimar a importância da obra de Lévi-Strauss,

também a nenhum deles ocorreria negociar seus princípios a título de acolher, sem reservas, as generalizações do autor de *Tristes Trópicos*.

2.6 A Polêmica do Relativismo

Durante muito tempo à contra-corrente do paradigma que foi dominante na segunda metade do século passado, o estruturalismo, a hermenêutica naturalmente sofreu o desgaste da crítica acumulada sobre ela nesse período, cujo escopo era acusá-la de estar aquém do rigor exigível pela Ciência visto supostamente privilegiar a subjetividade em detrimento de objetividade, e, por princípio, admitir diversas interpretações do mesmo fenômeno.

O teor da crítica, tendencioso, corrobora a idéia de que nas Ciências Humanas não existe teoria inocente. Sejam elas quais forem, todas “dissimulam” uma visão de mundo cuja diversidade demonstra, exatamente como acontece com a filosofia, a impossibilidade do consenso. Há cientistas convencidos da existência dos universais; há cientistas convencidos do contrário.

Os interpretativistas pertencem ao segundo grupo, razão pela qual têm sido insistentemente acusados de favorecer a “barbárie” já que sua doutrina relativista “naturalizaria” fatos como o infanticídio, os sacrifícios humanos rituais, a excisão feminina etc.

Na prática a história é outra. Antropólogos não são legisladores, nem, muito menos, missionários. Não lhes cabe julgar ou converter: cabe-lhes compreender, o que já é muito. Quem já leu Geertz há de se lembrar a aversão manifestada pelo autor diante da cremação de viúvas reais - vivas, jovens e sadias - em Bali. Ora quem, se não for louco ou perverso a pretexto de defender a diversidade cultural, aprovaria uma coisa destas? (talvez, Ruth Benedict).

Contudo como efetivamente ainda não se descobriu o fundamento de um possível Direito Natural - o qual provaria a existência dos almejados universais - não há outra saída a não ser admitir como axioma que o que cria o delito é a lei assim como o que cria o desvio é o consenso. Ou seja, não se trata de relativizar a moral mas, sim de entender, e muito embora

a contragosto de aceitar, a relatividade do seu conteúdo. O que é bom para um javanês pode ser ruim para um brasileiro.

Por outro lado, ainda em defesa do relativismo cultural diga-se: ainda está longe o dia em que existirá uma Antropologia elaborada do ponto de vista dos observados. A que existe ainda é a Antropologia dos observadores cuja maioria parece, até hoje, estar convencida de superioridade “moral” do Ocidente. Algo esquecida das nossas insuperáveis demonstrações de barbárie e exemplo dos circos romanos, da noite de São Bartolomeu, da colonização das Américas, do Holocausto, de Hiroshima, ou ainda dos pós-moderníssimos Holigans que freqüentam estádios pelo prazer de espancar os torcedores dos times adversários.

Outrossim, quaisquer considerações sobre o relativismo moral alegado contra o relativismo cultural devem, como certa vez advertiu o próprio Lévi-Strauss, que pode ser acusado de tudo, menos de “humanista”, incluir a análise da intenção dos atores pois uma coisa é mandar velhos para o asilo porque elas se tornaram inúteis, e outra, muito diferente, é abandoná-los em uma floresta para “não lhes retardar por mais tempo a chegada à terra das caçadas felizes”¹¹. Na realidade sob muitos aspectos a polêmica que há anos incide sobre o relativismo constitui argumento essencial da defesa da cultura Ocidental acuada pelo fracasso do projeto iluminista cuja doutrina moral - liberdade, igualdade, fraternidade - em virtude de suas escassas realizações históricas transformou-se, infelizmente, num jargão. Os relativistas nada têm a ver com o modesto desempenho de projeto iluminista, e, sobretudo, nada têm e nada fazem que se lhes justifique o estigma da “Inquisidores” de Razão Ocidental, como se estivessem a soldo das minorias “involuntariamente” oprimidas por ela cuja vida, por ofício, observam e descrevem. Além disso, entre os relativistas manifestações de maniqueísmo são sempre suspeitas sobretudo quando assumem fórmulas rudimentares como “eles bons x vocês maus”. Quem são eles? Quem somos nós? Desafortunadamente, nada é assim, tão simples. (GEERTZ, C. 2001, 1997, 1988, 1983, GELLNER. E, 1995, DOSSE, F. 1992, GHASARIAN, C. 2002, MAFFESOLI, M. 2005, 1998).

¹¹ A forma pela qual os mais velhos são tratados na maioria das sociedades dita primitivas é indiscutivelmente mais “civilizada” que a nossa, posto em nossa sociedade ser normal descartar, azilar, e escluir aqueles que já não podem, em virtude da idade, produzir.

2.7 A hermenêutica de Dilthey

“A hermenêutica é uma técnica de interpretação das manifestações vitais por escrito”. (Dilthey) (Magalhães, Rui org “Textos de Hermenêutica, Porto, Rê, Editora, 1984, pg. 166)

“Como observa Trevelyan, é impossível escrever-se estudo biográfico ou histórico que seja, todo ele, rigorosamente científico, desde que o homem é demasiadamente complicado e vario, para ser submetido a completa análise desse tipo: científico. Daí Rowse, outro historiador inglês preocupado com a teoria ou a sistemática da História, não hesitar em diltheyanamente considerar o estudo histórico susceptível de ser realizado sob dupla abordagem: abordagem científica e abordagem humanística. A fenômenos históricos de massa, pode ser aplicado, em análises históricas, a abordagem científica. Aos menos impessoais, não. E os menos impessoais são numerosos. Não é possível historiador esquivar-se ao que, nos acontecimentos históricos, têm sido a presença, a influência, a intervenção de personalidades”. (FREYRE, G. Don Quixote Gordo, pg.85).

1) A problemática

Não obstante a importância que se reconhece às contribuições posteriores de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, cabe sublinhar que foi Dilthey o principal parceiro empreendimento teórico de Clifford Geertz, posto haver sido o criador do correlato metodológico que permitiu ao autor americano consolidar a Antropologia Interpretativa: o método hermenêutico. Por conseguinte não se pode verdadeiramente entender Geertz - e entender o que é descrição densa - sem o cuidado preliminar de identificar as categorias epistemológicas formuladas pelo filósofo alemão incorporadas à teoria do autor americano. A Hermenêutica tem sido alvo de inúmeras e persistentes controvérsias cujo conjunto exprime a desconfiança que seu fundamento “subjetivo” inspira aos partidários da “objetividade”, manifesta no que parece ser uma ignorância deliberada (simulada?) dos seus princípios: algo como se todos os conhecessem mas, por conveniências, fingissem não os conhecer.

Além disso, a imagem (estereótipo) dos hermenêutas, caminhantes solitários, “flâneurs”, transbordantes de subjetividade e empatia, evidentemente não condiz com a imagem de um cientista, sólido, neutro, resistente à ação melíflua, persuasória, a tão perigosa quanto capaz de alterar a percepção da realidade, constituída pelo inconternável obstáculo epistemológico das Ciências Humanas: a duplicação sujeito-objeto a rigor mesmo os cientistas idealmente predados não estão livres de sucumbir, mais cedo ou mais tarde, ao seu sortilégio: compare-se, por exemplo, o Foucault dos primeiros tempos, o das “Palavras e as

Coisas”, estruturalista, asséptico, evoluindo no universo sereno, previsível das “epistemês”, com o Foucault dos últimos tempos, o da História da Sexualidade, individualista, “quase” auto-biográfico. (DOSSE, F. 1992).

A problemática é antiga, remonta aos primórdios da filosofia, ao conceito de THEKNÉ desenvolvido por Aristoteles para referir os fenômenos que indiferentemente podem ser ou não, assim considerados os “fenômenos não necessários” visto não ocorrerem espontaneamente na Natureza: ou seja, os fenômenos humanos ou culturais.

Séculos mais tarde, solitário, à contra-corrente do cartesianismo, Vico foi o primeiro a perceber que a “subjetividade” embutida nos fenômenos e/ou objetos ditos não necessários ao invés de constituir um obstáculo, constituía, a rigor, a condição sine qua non do seu conhecimento.

Com efeito, de acordo com o autor da “Ciência Nova”, se é verdade que o carpinteiro obrigatoriamente precede o armário, e que o sacerdote obrigatoriamente precede o ritual logo o homem apenas “sabe” o que é uma árvore ou um carneiro, porém “objetivamente” conhece o que é um armário ou um ritual à condição de ser seu criador, seu artífice: Verum ipsum factum, o verdadeiro é idêntico ao feito. Verum et factum convertuntur, o verdadeiro e o feito são conversíveis. (VICO, G. 1980, 1971).

Além disso, o conhecimento per causas que é precisamente aquele que possui o criador sobre suas criaturas, permiti-lhe distinguir com acuidade a essência do atributo, pois se na consciência do carpinteiro um armário será sempre um armário, nem por isso uma credenza renascentista entalhada com figuras sacras, um buffet Império encimado pelas águias napoleônicas, e os cubos revestidos de fórmica característicos da funcionalidade das cozinhas modernas significam, a mesma coisa. Uma vez que embora todos tenham sido fabricados com o propósito de guardar, proteger, armazenar objetos valorizados por seus proprietários, há uma diferença marcante entre um objeto sacro, um objeto suntuário, e um objeto utilitário. Por conseguinte, no universo dos objetos não-necessários o atributo pode paradoxalmente prevalecer sobre a essência, visto exprimir a circunstância - sempre relativa, variável, temporária - agregada ao objeto e da qual depende, em última instância, o acesso ao seu real significado, isto é, ao seu conhecimento.

Outrossim, não obstante a estabilidade das definições gerais correspondentes a cada espécie de objetos não - necessários - no caso, o armário é uma peça de mobiliário destinada

a armazenar coisas - os diferentes atributos capazes de modificar o seu significado derivam da “intencionalidade” do seu artífice e/ou comanditário, reflexa das circunstâncias multideterminadas e, no exemplo, materializada pela presença, ausência ou tipo do ornamento acrescentado ao móvel básico correspondente à sua definição geral.

À vista de um par de águias douradas um “Baruya” pode, talvez, pensar estar diante de um totem; pode achá-las bonitas ou feias, toscas ou finamente esculpidas; porém, de forma alguma, saberá estar diante de um objeto suntuário intencionalmente trabalhado para “significar” o período, a grandeza, e o poderio de império napoleônico, como o sabiam, na época, seus artífices.

Por conseguinte, convencido da “intencionalidade” do sujeito à origem dos diversos atributos capazes de prevalecer sobre o significado geral de um objeto não necessário, Vico distinguiria entre o conhecimento do VERUM, cujo conteúdo não varia conforme as circunstâncias, como é a Matemática, e o conhecimento do CERTUM, cujo conteúdo varia conforme a circunstância como é o caso do significado de armários encimados por águias napoleônicas. Ao primeiro o filósofo italiano chamaria Ciência, ao segundo chamaria Compreensão, sem, contudo interpor entre ambos um juízo de valor que permitiria hierarquizá-los, vale dizer reconhecer superioridade de um sobre o outro.

Fato é que ao falecer em 1744, Vico deixava enobrecidas as Ciências Humanas antes dele, segundo Descartes, disciplinas apenas conjecturais plebéias, risíveis, pois comparáveis ao que “sobre Roma alcançaria saber uma criadinha de Cícero”. Graças ao engenho do filósofo napolitano, Dilthey encontraria desbravado, limpo, o terreno sobre o qual edificaria sua obra cuja solidez proporcionaria o Clifford Geertz, em 1967, enunciar seu conceito de descrição densa.

Pode-se dizer que Dilthey foi o herdeiro natural de Vico, e o herdeiro presuntivo de Schleiermacher, esse desaparecido em 1834 sem haver concluído o seu projeto de desenvolver uma Hermenêutica Geral, aplicável a todos os campos do conhecimento¹², isto é, capaz de assimilar, fundir em uma única teoria as Hermenêuticas especializadas - da História, do Direito, da Literatura - então em vigor.

¹² Savigny, Ranke, Humboldt destacam-se entre os pensadores que também se dedicaram, naquele período, à questão hermenêutica. Contudo, expor suas respectivas contribuições excederia o propósito desse capítulo: que é a defesa do marco teórico escolhido para orientar este projeto de pesquisa.

É curioso observar que, apesar de haver desafiado ao longo do tempo um elenco numeroso de inteligências superiores, a problemática de Hermenêutica decompõe-se em três questões de desconcertante simplicidade: 1º) O que é compreender?; 2º) o que acontece quando alguém afirma haver compreendido alguma coisa?; 3º) Como obter uma compreensão válida?

Ora, a grandeza hoje reconhecida à obra de Dilthey advém do fato de que ele, insistisse, no lastro de Vico, vislumbrou a possibilidade de transformar essas questões, em um método de investigação científica capaz de atender à demanda sempre crescente de compreensão dos fenômenos humanos cujo conjunto exprimiria, a seu juízo, a variedade infinita, a exuberância da própria vida. Na medida em que é incomparavelmente mais fácil compreender a ação da gravidade cujas variações são matematicamente previsíveis do que, por exemplo, compreender a importância da virilidade entre os BARUYA.

Muito cedo Dilthey percebeu que as categorias analíticas utilizadas pelas Ciências naturais - em geral metodologicamente equiparáveis a simples parâmetros, e, além disso justificadamente estáticas em virtude das regularidades constatáveis na classe de fenômenos que se lhes compete investigar - jamais alcançariam extrair conhecimento objetivamente válido dos fatos humanos cuja natureza repele, com força, as generalizações.

Convencido da impossibilidade de transferir o método das Ciências Naturais para as Ciências Humanas - as quais ele expressivamente chamava de “Ciências do Espírito” - e orientado pela afirmação de Scheleimacher para quem a Hermenêutica seria a “arte de ouvir” Dilthey descobriu, sob a forma de uma outra pergunta, a peça que lhe faltava para solucionar o suposto enigma hermenêutico: quem é o sujeito do Ato da Compreensão?

A essa altura, Dilthey já estaria a um triz de denunciar o que considerava ser a “artificialidade” do Sujeito cognoscente nos moldes propostos por Locke, Hume e Kant visto, no seu entender, “não lhe correr nas veias sangue verdadeiro”. E, com efeito, o sujeito de qualquer ato de compreensão é o homem real e, portanto, dotado de “cognição, sentimento e vontade”, atributos necessariamente sensíveis, reagentes à temporalidade ou seja, às circunstâncias exteriores influentes sobre o ator no momento de consumir o ato de compreensão.

Não importa o quão sagaz, erudito, “neutralizado” pela prática científica ou pelo exercício filosófico o “sujeito cognoscente” possa ser, pois na prática ele será igual a qualquer um de nós, na medida em que somos todos efetivamente capazes de extrair significado dos fenômenos humanos cuja sucessão define, afinal, nossa existência. Sob esse aspecto, entendida como base da vida em sociedade, a compreensão é universal, objetivamente verificável entre os Dogon, os Baruya, e os filósofos do historicismo alemão. (GEERTZ, C. 2001, SOUZA SANTOS, B. 2002, MAFFESOLI, M. 1988).

A essência de compreensão é, por conseguinte a comunicação (leia-se, a intersubjetividade) a qual só se consuma a partir de um substrato “material”¹³ genericamente chamado “linguagem”: - o texto, o gesto, o objeto, a ênfase, a reticência, a repulsa visíveis na fisionomia do interlocutor. Muito embora um dia a gramática generativa de Chomsky possa vir a ser irrefutavelmente demonstrada, por enquanto, para os hermeneutas a linguagem permanece viva, pulsante, indomável, encarnada nos homens reais e, em consequência, sujeita a suas singularidades e às circunstâncias infinitamente variadas nas quais essas se exprimem.

Outrossim, observe-se, para Dilthey as linguagens se equivalem. Os povos ágrafos comunicar-se-iam tão bem quanto os povos bíblicos. Visto um ritual de purificação entre os BARUYA ser um texto, uma teia de significados tão real, tão concreta quanto o seria, para um exegeta, uma epístola de São Paulo. Os hermeneutas de orientação diltheyneana não reconhecem superioridade à linguagem escrita.

A rigor, dependendo de quem seja o interlocutor, mesmo os objetos inertes “falam” da perspectiva em hoje, entre os cristãos, a presença silenciosa de um pinheiro ornamentado significa a proximidade ou o dia de Natal, assim como a batina significa o padre, o jaleco o doutor, a conta de miçanga o fiel do culto afro, etc. Aqui desponta outra controvérsia (segundo a crítica, outra contradição) da teoria hermenêutica, também derivada de participação do interprete na interpretação: não há compreensão sem pressuposto.

Ou seja, entre quaisquer interlocutores haveria, sempre, um capital comum de noções amalhado antes do seu encontro na realidade o qual lhes garantiria, a priori, compreender-se

¹³ Na obra de Dilthey a “objetificação da linguagem” é, por assim dizer, o correlato empírico da interpretação. Os homens percebem sensorialmente os sinais antes de interpreta-los: primeiro se vê, se experimenta taticamente o livro, e só depois se entende o significado do texto que ele contém. Sem a fala, oral ou escrita, audível ou visível, em suma, sem o encontro dos interlocutores, não haveria lógica, moral ou poesia.

entre si. Algo como se aquilo que devesse ser compreendido fosse, a rigor, dedutível desse conhecimento “presumido” comum aos interlocutores. Ora, como todo homem é pontencialmente capaz de entender o outro, nesse caso, esse repertório de noções “universalmente” compartilhados demonstraria a existência dos invariáveis do espírito humano postuladas pelo estruturalismo, a qual esvaziaria, de um só golpe, a teoria hermenêutica. Ocorre que, sem jogo algum de palavras, essa assertiva não possui sentido literal: requer interpretação.

Para horror dos cientistas duros, Schleirmacher, um dos mentores intelectuais de Dilthey, menciona textualmente a palavra “adivinhação” para referir o momento crucial que precede a compreensão. No lastro dos filósofos alemães, mais tarde, o principal teórico da Hermenêutica norte-americano, Hirsch, chegará a afirmar que “a interpretação no fundo consiste na crítica das “adivinhações” do intérprete. Na realidade o que todos quiseram dizer é que a compreensão não é um ato exclusivamente cognitivo: pressupõe além da cognição, sentimento e vontade. Repita-se, atributos sensíveis às circunstâncias existenciais do Sujeito cognoscente.

Ora, se naquela época, marcada pela popularidade das teorias de longo alcance como o marxismo, o positivismo, e/ou o evolucionismo cujo prestígio criava expectativas sempre crescentes em torno do potencial de generalização das Ciências, já não era simples argumentar em favor do método indutivo, em favor da ascensão do particular ao geral, quanto mais em favor de idéia de se atribuir à intuição, hoje dir-se-ia à empatia, um papel ativo no processo de cognição.

Como reconhecer a um sentimento o poder de evocação capaz de despertar no intérprete o impulso analógico, comparativo que lhe proporcionará extrair da realidade os dados primários, a matéria prima, da futura interpretação, à exemplo do que fez Geertz ao descrever Sefrouí, no Marrocos, como “um oeste de filme americano sem bares e sem cowboy”? Fosse Geertz brasileiro, e não americano, provavelmente evocaria outra paisagem, outra atmosfera, e, nem por isso, observe-se do ponto de visto hermenêutico, haveria perdido a chance de descobrir o significado de “NISBA” entre os sefrouítas.

E é esse precisamente o sentido da exortação de Dilthey “ regressar à própria vida”, ou seja aceitar que os pressupostos da compreensão estão na consciência individual do intérprete e não nas ignotas esferas jamais vislumbradas por homem algum de carne e osso, onde jazem, acreditam alguns, estáticas, perenes, as estruturas universais do espírito humano.

Como se viu, para o filósofo alemão “regressar à própria vida” não possuiu, sem remotamente, uma conotação idealista, ou, pior, romântica. Ao inverso, constituiu desde o início uma precaução, uma advertência contra o perigo de se abstrair a ponto de se eliminar das Ciências, mesmo as do Espírito, a base empírica sem a qual elas se tornariam, aí sim, simples pontos de vista.

Outrossim, com o fim de destacar a coerência do modelo teórico multiautoral adotado nessa pesquisa, antes de se concluir essa pretendida defesa da hermenêutica, é indispensável assinalar a marcante afinidade entre a fórmula diltheyneana e o “raciovitalismo” hoje defendido por Michel Maffesoli cuja teoria pós-moderna constituirá, adiante-se, um dos principais referenciais da interpretação dos dados recolhidos em campo.

Com efeito, no elenco de teóricos da pós-modernidade Michel Maffesoli sobressai como um autor “quase” heterodoxo na justa medida em que apesar do rigor exigível pela Ciência reconhece a precedência do “vivido” sobre o “pensado” a ponto de postular o que ele chama de “empirismo especulativo” cujo sentido não é outro senão o de manter a teoria concreta. O campo epistemológico do autor francês é povoado por homens de carne e osso aos quais ele concede o direito de “NÃO” se encolherem as medidas sempre apertadas de uma teoria pré-estabelecida. Ao mesmo propósito convém antecipar aqui as afinidades do pensamento de Michel Maffesoli com o de Boaventura Santos, outro teórico da pós-modernidade que prescreve à teoria também indispensável, a seu juízo “familiaridade com a vida”.

Dentro da melhor tradição da sociologia “vitalista” de Simmel tributária da obra de Dilthey, esse dois teóricos do concreto ainda auspiciosamente coincidem no viés com o qual criticam, diga-se, com aspereza, a Razão Ocidental. Com efeito o “Sul” definido por Boaventura como a forma de sofrimento causado pelo capitalismo ocidental, a qual inclui o jugo do “privilegio epistemológico” concedido ao Norte, desemboca na racionalidade definida como “type Sud” por Maffesoli. No contexto dessa pesquisa o Sul do autor português assume o papel do sujeito epistemológico “type Sud” do autor francês¹⁴.

¹⁴ “Sul” e “Type Sul” tem tamanha importância respectivamente na obra de Boaventura e de Maffesoli que não se pode entendê-los na amplitude com a qual figuram propostas pelos dois autores se destacadas do conjunto de suas teorias. Por esse motivo registro que embora eu os utilize com frequência não fui capaz de transferi-los para o meu trabalho intactos, isto é, com a densidade de significação que possuem no texto original de seus criadores capazes de indiferentemente emprega-los, ora com premissa ora como conclusão de seus argumentos.

Porém à semelhança do que aconteceu com o estruturalismo, não há, ainda, “a” Hermenêutica. Há Hermenêuticas - S facetadas segundo as convicções e as prioridades teóricas de seus autores, e, basicamente, discerníveis entre si em função do grau de afastamento da realidade admissível por cada uma delas.

De um lado, há os fenomenólogos do evento, como Gadamer, para os quais a hermenêutica limitar-se-ia ao ato da compreensão em si, visto constituir um fenômeno dramaticamente histórico e, em consequência, avesso à disciplina, à rigidez das categorias epistemológicas capazes de avaliar a transformação do seu conteúdo em conhecimento objetivamente válido. Examinados sob esse aspecto, os fenomenólogos do evento representariam, perante o conjunto multi-autoral do paradigma, o que Jacques Derrida representou para o estruturalismo: os ultra-hermeneutas. Diga-se, tão alheios à realidade quanto os seus antagonistas, visto sub-repticiamente postularem uma concepção da Hermenêutica cujo sentido, na prática, reduz o método à arbitragem entre interpretações rivais porém, em tese, igualmente plausíveis.

Do outro lado perfilam-se os hermeneutas como Dilthey convictos de que a compreensão é capaz, apesar de reconhecida influência do intérprete sobre a interpretação, de revelar a alteridade cujo sentido seria equiparável ao conhecimento objetivo do fenômeno sob investigação.

2) A experiência

A Experiência:

“Aquilo que na cadeia do tempo forma uma unidade no presente porque tem um significado unitário, é a menor entidade a que podemos chamar experiência. Poderemos considerar experiência cada unidade determinada das partes da vida ligada por um sentido comum – mesmo quando as várias partes se separam umas das outras por eventos que as interrompem”. (Dilthey in Castro ob. cit. pg. 122)

A experiência que um indivíduo possa ter do amor, da morte, do exílio, ou da tempestade e da primavera não extrai sua unidade de sentido de um único episódio, mas, sim, de uma sucessão de episódios distanciados no tempo e, às vezes, também no espaço. A experiência do exílio que durante toda a vida afligiu Edward Saïd era, de fato, um somatório “individual” de episódios dispersos no tempo e na geografia porém existencialmente conexos,

relacionados entre si, fundidos no significado de exílio na memória do protagonista na medida em que toda a experiência é intrinsecamente particular, temporal e histórica.

A rigor, segundo Dilthey, a experiência resultaria do contacto imediato e permanente do indivíduo com a vida - “ experiência imediatamente vivida - razão pela qual seu conteúdo não corresponderia a um ato reflexivo de consciência visto ser, sob essa ótica, anterior à separação sujeito-objeto. No momento em que ocorre a experiência não tem consciência de si: - acontece simplesmente.

Equivale à matéria bruta, pré-reflexiva da compreensão, nítida por exemplo, na descrição do crepúsculo que figura nas páginas iniciais de “Tristes Trópicos”, ou, no parágrafo inaugural dos Argonautas do Pacífico Ocidental. Nas duas passagens não estavam presentes, ainda, os antropólogos, mas dois homens, dois europeus condicionados por suas respectivas biografias reagindo instintivamente ao isolamento, à solidão, e às incertezas à sua espera ali antecipadas pela originalidade da paisagem, para eles desconhecida. Contudo, a intensidade existencial daqueles momentos influiria, no futuro, sobre o trabalho dos dois autores. Como já foi dito, não fosse Leví-Strauss os trópicos jamais seriam, talvez, tristes. Não fosse Malinowski os antropólogos jamais teriam, talvez, a imagem que têm hoje, espécie de heróis, obstinados e errantes, marcados por uma metáfora do “sofrimento” - o barquinho se afastando - tão improvável, e tão curiosamente associada à aplicação (em tese asséptica) de um método científico, a observação direta.

3) A expressão:

O segundo termo da fórmula hermenêutica de Dilthey “expressão” (Ausdruck) é, sem dúvida o mais difícil de ser esclarecido, uma vez destacado da sequência de argumentos do autor.

Sob uma ótica apenas formal, metodológica, e a vista do significado peculiar que Dilthey atribuía a “experiência”, a “expressão” corresponderia a uma categoria epistemológica capaz de absorver, em primeira instância, reflexivamente a experiência.

Por conseguinte, no vocabulário diltheyneano “expressão” não possui o significado primário da palavra, explícito quando alguém diz ou faz algo para “expressar” um sentimento. Na realidade, de acordo com Dilthey, a expressão é a um tempo a objectivização da

experiência e a categoria analítica que permite abordá-la reflexivamente. Vai de si, nesse caso, a objectivização da experiência consuma (ou instaura) a separação entre o sujeito e o objeto manifesta no fato de que, ao contrário da experiência, a expressão tem consciência de si.

Na obra de Geertz, a descrição de Sefroui e dos sefrouítas que antecede a “compreensão” do significado de NISBA, conceito chave, decodificador de Cultura local, constitui exemplo primoroso do que é, ou, melhor dito, do que pode ser, para um interpretativista, a expressão: o recurso metodológico, aqui rigorosamente definível como um exercício reflexivo capaz de interpor entre o sujeito e o objeto o distanciamento indispensável à análise e à crítica, o qual transforma-se, na prática no “filtro” que permite ao antropólogo isolar o fenômeno, e “imobilizar” temporariamente sua alteridade, com o fim de prepará-lo, e preparar-se a si próprio, para a etapa subsequente da compreensão.

4) Compreensão:

O terceiro e o último termo da fórmula diltheyneana constitui metodologicamente o resultado da adição dos dois primeiros, e, sobretudo, a finalidade de toda proposta hermenêutica: a compreensão (Verstehen). Aliás, cabe registrar, no âmbito das Ciências Humanas, conceito pioneiramente enobrecido pela Sociologia em virtude da repercussão da obra de Simmel e, sobretudo, de Max Weber. Porém o que seria compreensão para Dilthey? Dito muito simples, o regresso à vida.

Aqui é necessário novamente enfatizar a idéia de que não há teoria inocente, visto os paradigmas (mesmo os científicos) dissimularem, em seu interior, uma visão de mundo que é, seja ela qual for, indemonstrável. Dilthey era um vitalista: cria filosófica e, se é razoável dizê-lo assim, cientificamente na vida.

Para Dilthey fora da vida, fora desse “já dado” que faz com que milhões, bilhões, de pessoas se levantam pela manhã diversamente dispostas a caçar, plantar, enriquecer, aprender, rezar ou matar, não existe nada. Ou pelo menos, nada em que se possa realmente confiar pois, à margem da vida, o próprio conhecimento teria, no máximo, valor conjectural. E é desse ponto de vista que se deve entender o aforismo mais conhecido do autor alemão: “explica-se a natureza, há que se entender o Homem”.

Com efeito, o que haveria a se acrescentar à explicação já consolidada pela ótica física para o fenômeno da refração? Em contrapartida, qual filosofia, qual ciência, qual teoria comporta, por exemplo a diversidade, atordoante, da noção do bem e do mal, entre os homens de carne e osso? Na natureza a explicação extrai sua estabilidade do fenômeno explicado. Ao contrário, no universo dos fenômenos humanos a interpretação não oferece garantias, é provisória, é sensível à ação do tempo, em uma palavra, é histórica.

A essa altura, impõe-se uma nova pausa, posto ser impossível prosseguir a exposição da teoria de Dilthey - fundamental na obra de Geertz - e, por extensão, a pretendida defesa da Antropologia Interpretativa sem esclarecer o significado de História no vocabulário hermenêutico.

Derivado da palavra grega “Historia”, originariamente associada à atividade do “HISTÒR” - da testemunha, daquele que viu - o nome História institui a problemática que até hoje afeta o desenvolvimento dessa disciplina, visto a Ciência por definição “daquele que viu” majoritariamente sobreviver às custas das narrativas de “quem não viu”. Razão pela qual, a despeito do valor legitimamente reconhecido ao documento histórico, o que deveria ser testemunho transformou-se em reconstituição (por outro lado, é impossível passar despercebido o fato de que, se rigorosamente investida do sentido de sua raiz etimológica, a História - ciência narrada por aquele que viu, testemunho - seria equiparável à Antropologia se rigorosamente investida de seu sentido contemporâneo: - ciência de observação direta). Dessa problemática deriva o epigrama lançado por Descartes contra a História, “ciência da criadinha de Cícero”, cujo humor foi, em boa hora, contestado por Vico, pois embora factível a tarefa de História não é nada simples: cabe-lhe investigar fenômenos desaparecidos.

Na realidade a História evoca, sob um ângulo ainda mais agudo, a questão de subjetividade que, à força das correntes de pensamento de inspiração cartesiana, positivistas, martirizam as Ciências ditas do Espírito, Humanas ou Sociais permanentemente instadas a oferecerem o que não têm - certezas definitivas - cuja fórmula tautológica exprime o paradoxo epistemológico (pois toda certeza é, por princípio, definitiva) ainda hoje perversamente alegado contra essas disciplinas: suas certezas são provisórias. Malgrado o empenho de tantos autores para torná-las permanentes. De Tácito a Tito Lívio cuja Roma Eterna desapareceu faz tempo, até Marx que morreu sem pressentir os revezes reservados, aliás pela própria História, ao seu materialismo histórico.

No fundo todos esses problemas ocorrem porque o tempo preferencial de História é o gerúndio - acontecendo - o único capaz de exprimir, à rigorosa semelhança dos seus protagonistas, os homens reais, sua indeterminação essencial. Indeterminação que repele qualquer tentativa de abordagem exclusivamente cognitiva pois a História exige, antes de permitir o acesso dos seus obscuros desígnios, empatia, solidariedade, cooperação, pois tal como os hermeneutas amplamente a significam História é a designação acadêmica da “VIDA” e, por conseguinte, não se reduz a Ciência homônima mas, antes, abarca o campo geral de investigação em cujos limites operam todas as Ciências Humanas.

Dessa afirmação deduz-se o essencial de crítica Hermenêutica à filosofia da História e, por extensão, à sua aplicação na atividade das Ciências Humanas. De um golpe excluí-se o “providencialismo” em qualquer de suas versões, segundo o qual, a História seria governada por forças invisíveis tão díspares quanto a vontade divina (Santo Agostinho), o mundo ascensional da razão (os iluministas, Kant, Comte), o percurso do Espírito Absoluto (Hegel), ou as relações da produção (Marx), cujos desígnios revelariam fórmulas alternativas para a redenção da humanidade (um parâmetro seguro para se avaliar, no Ocidente, a repercussão das doutrinas providencialistas da História é a resistência à crítica da teleologia evolucionista ainda hoje subtendida, na íntegra, nos discursos só “aparentemente” menos dogmáticos dos anti-relativistas a exemplo de Gellner). Insista-se, é possível que toda a humanidade caminhe em direção ao racionalismo Ocidental mas, por enquanto, não há provas. O precipitado de fatos históricos que desencadeou o declínio da modernidade não encoraja esperanças de redenção. A falência do socialismo real engendrou a ressurreição dos nacionalismos febris responsável pela re-configuração geopolítica - sangrenta - do ex-mundo soviético; a barbárie da Segunda Guerra comprometeu irreversivelmente a idéia, confortadora, da marcha ascensional da Razão; e, entre os cristãos, até a vontade divina foi recentemente interpelada durante a visita de Benedictus XVI aos campos de Auschwitz cujo passado inspiraria ao novo Papa a expressão: “silêncio de Deus”. Aonde Deus estaria, aonde estaria sua infinita misericórdia enquanto se derretia a fogo vivo, em pleno século XX, e após dois mil anos de Cristandade, seis milhões de criaturas?

Outrossim, para um hermeneuta o providencialismo à origem da maioria das filosofias de História é inaceitável, também, como adverte Paul Ricoeur, porque sua assunção reduz a disciplina a uma Iconoclastia, a um exercício de suspeita, de expurgo, de des-mitologização decorrentes do impulso de descobrir o oculto sob o aparente, o verdadeiro sob o falso, o real

sob o irreal, cujos excessos haveriam levado à já mencionada - e funesta - patologia da Razão Ocidental designada por Alain Badiou (parece, em ato público de contrição a vista de seu passado estruturalista) como “a paixão pelo real”. (DOSSE, 1992)

Para um hermenauta o falso, o mito, a ideologia, a aparência são manifestações de vida: portanto são “reais”, e, nesse sentido, e apenas nesse, verdadeiras. Justifica-se a ressalva na medida em que como já foi assinalado, os anti-relativistas pretendem que admitir a existência do falso representaria, na prática, eliminar a idéia necessária de moral visto ser eticamente impossível pensar a História como totalidade sem a precaução de definir os princípios universais do Bem e do Mal¹⁵.

Não há moral universal não porque os hermenautas não o queiram mas porquê a História não o permite visto nitidamente continuar a transcorrer de modo a suprimir quaisquer dúvidas sobre a sua indeterminação essencial a qual manifestar-se-ia, perante seus observadores, na talvez inaceitável mas concreta heteronomia dos seus fins. Qual é o fim da História? Que critérios empregar para comprová-los?

De fato, a supremacia que os hermenautas reconhecem à História - à vida - não significa que eles se mantenham neutros diante do mal a pretexto de preservar a coerência de suas teorias. Ranke dizia que “cada época é imediata perante Deus”. Cada período da História prestará contas ao seu sucessor. As forças invisíveis ou a gratuidade de História, sabemos todos, não justificam a passividade do Homem diante dela. Por outro lado, se Lévi-Strauss tiver razão, e se for verdade que *L’Histoire mène a tout à condition d’en sortir*”, resta a pergunta: e ir para onde?

O esforço feito para esclarecer, da ótica de Dilthey, o conceito de História era condição necessária para se afirmar que a “compreensão” é um efeito - ou propriedade - da historicidade. Fora da vida, não há compreensão. E os homens só se entendem e se se

¹⁵ A “permissividade moral” atribuída ao relativismo chegou a ponto de lançar sobre seus partidários a suspeita de que afetados pelo sortilégio do romantismo alemão - o qual haver-lhes-ia incutido uma espécie de complacência universal - eles seriam coniventes, por princípio, com qualquer manifestação de diversidade cultural, inclusive, com o nacional socialismo. A Hermenêutica não é uma seita, é um paradigma científico. Não possui guru, Santo padroeiro, ou dirigente supremo. Sua doutrina não pode ser acusada de inspirar ou, de compactuar com as simpatias ideológicas de Martin Heidegger. Imaginar Vico, Herder, Dilthey, Weber, Simmel, Gadamer, Ricoeur e Geertz usando a braçadeira vermelha de Juventude Hitleriana... a título de defender sua concepção da História, é ridículo. E esse tipo de intriga, ocorre no ambiente supostamente asséptico, des-ideologizado das Academias!

desentendem na medida em que estão ligados entre si, significados entre si, pelo fluxo contínuo e irreprimível da vida.

Além disso, a compreensão não ocorre nas esferas recônditas, obscuras, da realidade – ocorre à luz do dia - posto que, mais cedo ou mais tarde, mesmo as forças submersas da História assomam à sua superfície, manifestam-se na experiência como “fenômenos da significação”, no sentido de que, como diz Geertz se até hoje ninguém “viu” uma terça-feira, nem por isso alguém ignora o que uma terça-feira é. Ou ignora o que Roma foi sem ter sido romano. Para os teóricos de Hermenêutica a premissa da compreensão não é, a rigor, epistemológica: é ontológica. Os homens significam-se entre si e por isso compreendem-se entre si.

Por conseguinte segundo a Hermenêutica diltheyneana, compreender é a faculdade multi-determinada pela cognição, sentimento e vontade que permite identificar, transportar e traduzir a “alteridade” em conceitos que a tornem, sem desvirtuar sua essência, acessível ao observador.

Antes de concluir, cabe assinalar a afinidade da obra de Michel Maffesoli e de Boaventura Santos com a fórmula da hermenêutica diltheyneana uma vez que, apesar de suas diferenças individuais, esses dois teóricos da pós-modernidade recusam-se a suprimir a vida das suas teorias. Ao inverso, exigem-na a condição de ser o único antídoto eficaz contra o abstracionismo excessivo, patológico que esteve prestes a eliminar a presença da homens reais na academia. Maffesoli fala textualmente em “raciovitalismo”, em “empirismo especulativo” visto ser um intransigente defensor da “Razão sensível”, e Boaventura não concebe a superação dos problemas epistemológicos criados em virtude do desgaste do paradigma iluminista sem o concurso ativo da vida, da “familiaridade com a vida” susceptível de proporcionar a Ciência subsídio para a elaboração de teorias conseqüentes, vale dizer, de teorias capazes de esclarecer a realidade haja vista haverem sido, concretamente, extraídas dela. Esses dois autores não pertencem ao rol de intelectuais a quem Danièle Sellenave acusa de “*serem cúmplices ou agente precursores de uma barbárie suave, idolatras do fato consumado*”. (In Mattei, ob. Cit. pg 269). A realidade não os surpreende simplesmente porque vivem nela, posto suas respectivas teorias incorporarem, indiferentes as modas e aos padrões de “distinção” acadêmicos corajosamente denunciados por Pierre Bourdieu em “Meditações Pascalianas”, a sabedoria do conhecimento comum.

Por fim, em entrevista concedida a Caio Lindvik a propósito do quinquagésimo aniversário da publicação de “Tristes Trópicos”, e publicada Folha de São Paulo no domingo dia 22 de maio de 2006, Clifford Geertz relembra que Lévi-Strauss definiu a hermenêutica como uma “filosofia de balconista”. Depois de tudo quanto foi dito, e em desagravo à memória de Vico, Herder, Dilthey, Ranke, Simmel, Weber, e da respeitabilidade acadêmica de Gadamer, Ricoeur, e do próprio Geertz, permite-se a pesquisadora um pequeno comentário: nem tanto. (DILTHEY W. 1947, GEERTZ 1997, MAFFESOLI, M 2005, SOUSA SANTOS, B. 2004, 2002)

A descrição densa

“Uma metodologia que se aproxima mais daquilo que um crítico faz para tornar claro um poema, do que o que faz um astrônomo quando justifica a existência de uma estrela”.

(Clifford Geertz, Saber local, Petrópolis, Vozes, pg 69)

Para um etnógrafo, remexendo na maquinaria de idéias passadas, as formas, de saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros. Pode-se, é claro, obscurecer esta realidade com o véu da retórica ecumênica, ou embaça-la, ad infinitum, com teoria. Mas não podemos fazer com que simplesmente desapareça.

(Clifford Geertz, Saber local, Petrópolis, Vozes, pg. 37)

2.8 Descrição densa :

O conceito inaugural de descrição densa figura naquela que pode ser considerada a obra fundamental de Clifford Geertz no sentido de haver sido o trabalho que lhe valeu o direito de ingressar no rol exíguo dos “chefes de escola” publicado no original em 1973. “A interpretação das culturas”. Contudo foi na coletânea de ensaios publicada em 1983 sob o título “Saber local” que o autor americano esmiúça e, ao mesmo tempo, resume os princípios de sua proposta metodológica cuja aplicação de certo modo deslocou o eixo da observação etnográfica do objeto observado para o sujeito observador à condição de artífice, ou, se o for menos, de responsável pela realidade etnográfica.

Com efeito, já no prefácio Geertz propõe sob a forma de uma tautologia o que deveria ser, a seu juízo, a finalidade da etnografia, e, por extensão, da própria antropologia: - “o entendimento do entendimento, vale dizer, compreender a compreensão alheia, a despeito da dificuldade de se assimilar a diferença que necessariamente se interpõe entre a consciência de qualquer “Eu” e a de qualquer “Outro”. Segundo ele, no universo da Antropologia, dificuldade parcialmente contornável (jamais saberemos exatamente o que os tobríandeses, bororos, ou barúyas sabem sobre si) pela habilitação profissional específica dos antropólogos a qual, em tese, lhes permite extrair dos fenômenos observados o grau de persuasão que eles comportam, expresso da ótica interpretativista, sob a forma de uma descrição densa.

Muito embora não exista um modus faciendi, uma receita da “descrição densa” cujo conhecimento permitiria ao seu detentor realizá-la sem hesitações e sem tropeços, nesse trabalho Geertz além de discutir pontualmente alguns dos seus fundamentos teóricos - reflexos de sua visão pessoal sobre o que é, o que faz, e o que se pode concretamente esperar da Antropologia - ele também fornece indicações cujo sentido é o de auxiliar seus seguidores a reconhecer, selecionar, e recolher em campo, a espécie de dados - conforme a sua experiência - virtualmente capazes de embutir na descrição etnográfica clássica o coeficiente suplementar de significação evocado pelo adjetivo “denso”.

A primeira e a mais importante delas - visto ser pela generalidade comparável a um princípio - consiste no cuidado de se inserir sistematicamente os dados recolhidos nas “estruturas locais de saber” isto é, de contextualizá-los. Para um hermenêuta não existe, a

rigor, o dado em estado puro pois, de sua ótica, no universo dos fenômenos humanos a distinção entre sujeito e objeto, entre consciência e significado tem, para a interpretação, o valor limitado das Abstrações, uma vez que existencialmente, na vida dos homens reais não se pode substituir o concreto pelo abstrato, exatamente como não se poderia, sob o risco de desperdiçar significado, substituir uma afirmação do tipo “meu pai se chamava João de Souza que também era o nome do meu avô e é por isso que eu me chamo João” pela expressão “descendência patrilinear”. Para os interpretativistas poder-se-ia afirmar sobre os dados o mesmo que Ortega y Gasset afirmou sobre os homens: - “o dado É E A SUA CIRCUNSTÂNCIA”.

“Abandonar a tentativa de explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeitos, e em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em ESTRUTURAS LOCAIS DE SABER é trocar uma série de dificuldades bem mapeadas, por outra de dificuldades quase desconhecidas. Imparcialidade, abrangência e, fundamentação empírica - e também o poder da lógica - são sinais inequívocos de qualquer ciência que se preze. Os que usam uma abordagem determinativa, buscam essas virtudes elusivas estabelecendo uma diferença radical entre descrição e avaliação e, a seguir, limitando-se a utilizar a parte descritiva, os que, por outro lado, usam a hermenêutica, ao negar que a diferença é radical ou, encontrando-se mais ou menos montados nela, estão impedidos de utilizar uma estratégia assim tão veloz. Se, como eu fiz, obtemos relatos sobre a maneira como algum grupo qualquer - poetas, marroquinos, políticos da época elisabetana, camponeses de Bali ou advogados americanos - interpreta suas experiências, e depois utilizamos os relatos para tirar algumas conclusões sobre expressão, poder, identidade ou Justiça, sentimo-nos a cada passo, bem distantes de estilos padrão de demonstração. Utilizamos desvios, entramos por ruas paralelas, ou nas palavras de Wittgenstein que cito a seguir, vemos uma estrada reta diante de nós mas é claro... não podemos usá-la, porque está permanentemente fechada”. (GEERTZ, C. Saber Local, pg.13)

Na prática, a interpretação depende - nos limites impostos pela pertinência da explicação do fenômeno “verificada” pela realidade empírica - da concentração de significado acumulável sobre o fenômeno em observação com o propósito de submetê-los à ação de uma pressão semântica capaz de romper a película da generalidade que às vezes obscurece, e até distorce o dado bruto o qual uma vez “descascado” das significações gerais, configura com nitidez suas particularidades e “significa o seu significado” plenamente. Poder-se-ia comparar a descrição densa a um esmeril, a um instrumento capaz de facetar o fenômeno de modo a multiplicar em sua superfície os pontos de reflexão da luz iluminando-o, observe-se, de FORA para dentro, pois à semelhança de um diamante que não brilha no interior escuro de um estojo, os fenômenos culturais não significam se não forem expostos a uma luz exterior. Para os interpretativistas os fenômenos culturais só se revelam do lado de fora, só se revelam quando iluminados por um contexto.

Por conseguinte o grande problema proposto pela hermenêutica geertziana é encontrar em cada fenômeno os possíveis pontos de passagem de significado através dos quais poder-se-á escavá-los, penetrá-los, saturá-los do seu contexto até extrair-lhes a desejada inteligibilidade. Para isto, Geertz recomenda a utilização de três recursos, ou melhor dizendo, táticas metodológicas a saber: 1º) o uso de dados convergentes; 2º) a explicação das classificações lingüísticas; 3º) a observação do ciclo vital.

Dados Convergentes

Dados convergentes seriam quaisquer dados, heterogêneos, excêntricos, regulares ou episódicos e não obstante essa disparidade concretamente relacionáveis entre si, em virtude de sua origem comum: o grupo social de onde são extraídos, ou seja, as relações entre os homens reais cujas vidas, segundo Geertz, “eles medem, descrevem e observam”. Essa origem comum prevaleceria sobre a heterogeneidade desta espécie de dados visto conferir-lhes a propriedade de “elucidar-se mutuamente”. Na prática etnográfica dados convergentes seriam quaisquer dados pertinentes, segundo a fórmula de Alfred Schutz escolhida por Geertz para defini-los, “a um grupo de pessoas que envelhecem juntas”.

“Na antropologia, o foco em comunidades naturais, grupos de pessoas que estão ligadas entre si de múltiplas maneiras, possibilita a transformação daquilo que parece ser apenas uma coleção de material heterogêneo em uma rede de entendimentos sociais que se reforçam mutuamente. E, já que os estudiosos modernos não são nem um pouco mais isolados que os bosquímanos, é possível que o mesmo se aplique também a eles”.

“Na verdade, quando chegamos ao âmago das coisas, sem deixar-nos confundir por termos genéricos como “literatura”, “sociologia” ou “física” a maior parte das comunidades acadêmicas da vida real não são muito maiores que a maioria das aldeias de camponeses e vivem em um isolamento quase semelhante. Até mesmo algumas disciplinas inteiras poderiam enquadrar-se nessa descrição: aparentemente, ainda é verdade que qualquer matemático criativo (aqueles homens que um esteta do século XV sutilmente desprezou, chamando-os de “pessoas que silenciam seu intelecto com demonstrações”) conhece todos os outros, e que a interação - ou diríamos a solidariedade durkheimiana - entre eles, daria invejas zulus. Em certa medida, isso parece ser verdade também com relação aos físicos do plasma, aos psicolingüistas, aos especialistas sobre o renascimento, e a um número de outros grupos que, em uma adaptação de uma frase antiga de Boyle, foram chamados de “faculdades invisíveis”. Nessas unidades ou, diríamos, aldeias intelectuais é possível coletar dados convergentes, pois, na maioria dos casos, o relacionamento entre seus habitantes não é puramente intelectual, mas também político, moral, e intensamente pessoal (e hoje em dia, e cada vez mais, também marital). Laboratórios e institutos de pesquisa, sociedades acadêmicas, departamentos universitários mais importantes, círculos

literários e artísticos, facções intelectuais, todos se enquadram nesse modelo: comunidades de indivíduos unidos por conexões múltiplas, onde o que descobrirmos sobre A nos diz também algo sobre B, porque conhecendo-se tão bem e por tanto tempo, A e B são personagens nas biografias um do outro”. (GEERTZ, C. Saber Local pgs. 230, 231 e 233).

Não deixa de ser curioso, talvez até surpreendente que Geertz só forneça essas indicações, na sua obra equivalente àquilo que se chama em português “pulo do gato”, ou truque do ofício, em um ensaio dedicado à etnografia do pensamento acadêmico. De certa forma, ele ensina como alcançar o “entendimento do entendimento” dos marroquinos, javaneses ou pernambucanos em se entendendo como pensam os físicos nucleares ou os próprios antropólogos os quais, à semelhança dos “nativos” da etnografia clássica, a seu juízo, também vivem em “aldeias”. A importância reconhecível a essa tática argumentativa, no lastro do hoje já imprescindível, clássico, “Observadores Observados” de Stocking, demonstra o quanto a Antropologia se afastou de sua definição inaugural, ciência dos povos primitivos, e graças à sua folha de serviços prestados em favor da dissolução do enigma que afinal justifica o conjunto das Ciências Humanas - O que o homem é? - expandiu ou, quem sabe, dir-se-ia com mais propriedade, eliminou suas fronteiras. Não há nativos, há homens. E à antropologia hoje pouco se lhe dá se esses homens são cientistas ilustres ou zulus visto o desafio de entender o que eles entendem, na prática, ser o mesmo.

Explicação das Classificações Lingüísticas

O segundo ingrediente da receita da descrição densa é a “explicação das classificações lingüísticas” cujo teor é, em última instância, generalizar o potencial hermenêutico (em outras teorias, diria-se epistemológico) das “palavras-chaves” assim consideradas aquelas cujo conhecimento proporciona uma espécie de senha de acesso à compreensão de um grupo característico de fenômenos a exemplo da palavra KULA entre os tobianeses, e POTLASCH entre os kwaikiutl. Para Geertz as palavras (ou o discurso) são a manifestação quotidiana, recorrente, indiscutível da visão de mundo dos sujeitos falantes os quais, da perspectiva hermenêutica, não são falados, falam.

A rigor trata-se de empreender, por oposição à análise estrutural, uma análise hermenêutica - existencial - do discurso do sujeito falante no sentido em que até hoje a forma, a frequência e a ênfase com as quais um sociólogo emprega termos como “superestrutura”, “ideologia”, “mais-valia”, “socialismo” são em geral suficientes para

aferir o seu grau de afinidade com a teoria marxista e a visão de mundo que se lhe corresponde. Do mesmo modo que, conforme o tom empregado, “tipo ideal”, “racionalismo” e “desencantamento do mundo” permitem reconhecer à distância, e sem erro, um “weberiano”.

Ora, de acordo com Geertz cada grupo social possui o seu jargão específico no qual sobressaem os seus equivalentes ao “KULA”, “DIALÉTICA” ou “RACIONALISMO”. Percebê-los, identificá-los, e, sobretudo, significá-los corretamente constitui um referencial confiável, seguro, para orientar o pesquisador no percurso hermenêutico que o levará a entender o que os seus observados entendem.

*“O segundo tema metodológico que parece viável transferir da etnografia em geral para a etnografia do pensamento, o interesse em categorias lingüísticas não é, evidentemente, um tema específico da antropologia; como se diria na gíria atual, todo mundo “está nessa” de linguagem hoje em dia. A preocupação antropológica, no entanto, vem do seu início, e das longas discussões sobre “maná”, “tabu”, “potlatch”, “labola” e outros conceitos semelhantes, e tem uma peculiaridade especial. **Tem a tendência de concentrar-se em palavras-chave que, quando têm seu significado decifrado, iluminam toda uma forma de viver no mundo.**”*

*“Como estou condicionado a interessar-me por esses assuntos, os vocabulários utilizados pelas várias disciplinas para falar de si mesmas para si mesmas, naturalmente me fascinam, como instrumentos que permitem acesso ao tipo de visão do mundo que está em ação dentro delas. Sejam eles matemáticos, discursando, como provadores de vinho, sobre as diferenças, aparentemente óbvia para eles mesmos, mas invisível para todos os demais, entre demonstrações “profundas”, “elegantes”, “belas”, “vigorosas” e “sutis”; ou físicos, invocando palavras de aprovação ou censura tão estranhas como “tato” ou folhear”; ou críticos literários invocando a presença relativa de uma propriedade misteriosa (pelo menos para estranhos) a que dão o nome de “realização”, em cujos termos os seguidores de um determinado empreendimento acadêmico representam seus objetivos, seus juízos, suas justificativas, e outras coisas mais, **tudo isso, a meu ver, quando compreendido de forma adequada, contribui e muito para que possamos captar a função exata daquela disciplina ou empreendimento**”. (GEERTZ, C. *Saber Local* pg. 233)*

O Ciclo Vital

Por fim resta esclarecer a terceira e última recomendação de Geertz aos eventuais interessados em realizar uma descrição densa: privilegiar em campo o ciclo vital dos informantes não de um ponto de vista estritamente biológico, orgânico, mas sim de um ponto de vista existencial o qual permitiria avaliar, mesmo que só parcialmente, como a vida concretamente repercutiu sobre o indivíduo cujas opiniões - expressão de sua visão do mundo - conservam a memória dos êxitos, dos fracassos, e das adversidades porventura acumulados sobre ele. Na Antropologia interpretativista a análise do ciclo vital corresponde à análise do indivíduo visto através de suas circunstâncias. No universo dos homens de carne e osso no qual por escolha, Geertz exerceu e ainda hoje exerce seu ofício, as palavras e as atitudes não possuem o mesmo significado ditas por indivíduos diferentes, e às vezes, nem sequer ditas pelo mesmo indivíduo porém vivendo circunstâncias diferentes. Contextualizar o discurso ou, a rigor, contextualizar a significação é o princípio geral da Hermenêutica geertziana.

“Meu terceiro tema, o interesse no ciclo vital não é exatamente biológico por natureza, embora se origine de uma certa sensibilidade às bases biológicas da existência humana. Tampouco é exatamente biográfico, embora coloque os fenômenos sociais, culturais e psicológicos no contexto de trajetórias de vida. Ritos de passagem, definições de papéis relativos à idade ou ao gênero, elos entre gerações (pais/filhos, mestres/aprendizes) sempre foram elementos importantes na análise etnográfica porque, ao demarcar posições e relacionamentos que a grande maioria das pessoas vivenciam, eles parecem fornecer pelo menos alguns pontos razoavelmente estáveis, no redemoinho do material com que trabalhamos”...

“Quis apenas argumentar que as noções de maturação (e pós-maturação) que os “nativos” de várias disciplinas possuem, ao lado das ansiedades e expectativas que essas próprias noções provocam, moldam através de um processo interno, grande parte da atitude “mental” de cada um desses nativos. Elas dão a visão de mundo dessas pessoas, uma tonalidade diferente, em termos de seus ciclos de vida e padrões etários, e da estrutura de sentimentos como esperança, medo, desejo, e desilusão, tonalidade que permeia toda essa visão e que deveria ser estudada também em químicos ou filósofos. E não somente nos índios Pueblo, ou nos pigmeus andamanes, como já foi feito”. (GEERTZ, C. Saber Local pgs. 230, 231 e 233).

Os homens significam-se a si próprios e significam-se entre si. E a história real da vida de cada um deles, a sucessão das suas circunstâncias é, para um hermeneuta, a matriz semântica na qual se deve, em primeiro lugar, procurar o sentido do que dizem, fazem e pensam. Contudo, ainda um vez, diga-se, não se trata de psicologizar a Antropologia nem,

tampouco de relativizar, de particularizar num crescendo que dentro de algum tempo comprometer-lhe-ia o potencial de generalização sem o qual ciência alguma funciona, ou, ainda menos, progride. Trata-se, isto sim, na expressão do próprio Geertz, de um lado de se tentar “extrair princípios gerais de fatos paroquiais” e, de outro, de reconhecer que a identidade de um indivíduo ou de um grupo é a expressão subjetiva de um conjunto característico de circunstâncias.

Uma coisa é orgulhar-se de ser nordestino em Belém do São Francisco e outra orgulhar-se de ser nordestino em Boa Viagem, e uma terceira orgulhar-se de ser nordestino em virtude de sê-lo na primeira ou na segunda circunstância. Visto neste caso o orgulho envolver o fato biológico - sempre accidental - de que as pessoas não escolhem onde nascem e de quem nascem. Pessoa alguma escolheu seus antepassados, escolheu as circunstâncias do seu nascimento, decisivos na construção de sua futura identidade e visão de mundo. De certa forma, visto sob esse prisma, o etnocentrismo é um mecanismo compensatório, fruto dessa arbitrariedade inicial: - O indivíduo herda-se do meio na exata medida em que, para se dar um exemplo extremo, transformar um adolescente nascido em Belém do São Francisco em Príncipe de Gales é impossível pois implicaria em suprimir-lhe a memória do seu grupo para instalar, em seu lugar, a memória do atual primogênito de Rainha da Inglaterra. Certamente o príncipe e o plantador de cebola utilizam a palavra “orgulho” porém a matriz semântica particular com a qual cada um deles “significa” a palavra em seu vocabulário possui diferenças de tal ordem que “I am proud to be british” seria intraduzível em Belém do São Francisco. De fato, do ponto de vista etnográfico, não é possível se atribuir autonomia semântica a um texto, sob o risco de se perder significação.

Regressar à própria vida não significa simplesmente admitir sua diversidade mas, também - o que talvez seja mais difícil - suas irredutibilidades. Segundo as convicções do Interpretativismo as estruturas sejam quais forem - aceitando-se que elas existam, inclusive aquelas que pelo grau de invariabilidade estariam próximas da transcendência e nesta medida teriam domínio sobre as demais - refletem imperativamente os atributos do Sujeito do Ato Cognoscente, cognição, sentimento, vontade, capaz de transformar em objetos (em realidade) suas próprias representações, pois somente assim predicadas as estruturas explicariam a variedade e a vigência simultânea das distintas visões do mundo que fornecem aos indivíduos os recursos para construir passo a passo suas identidades: nordestino, ou inglês, cortador de cana ou príncipe; marxista ou weberiano. (RICOEUR, PAUL. 1973).

E aqui novamente é mister ressaltar a participação decisiva de Dilthey no interpretativismo de Geertz haja vista haver sido ele o autor que antecipa e sistematiza a idéia de que o pensamento - e tudo quanto resulta dele - como a literatura, a filosofia e a Ciência são práticas sociais, são produtos da transformação de representações em realidade, vale dizer, são históricas.

Repita-se, “regressar a própria vida” é o mote da obra diltheyneana e o fundamento - no sentido rigoroso de garantia epistemológica, da Escola Antropológica chefiada por Clifford Geertz em cuja teoria deliberadamente incompleta visto ser a priori susceptível de emenda e substituição, as estruturas são vivas, estão encarnadas em gente de carne e osso do tipo que frequenta os bazares de Sefrou, e portam-se de forma imprevisível, à semelhança do que acontece na vida real, a qual, segundo a fórmula célebre de outro “vitalista”, Bergson, “cresce e se desenvolve em séries divergentes, e como fogos artifício explode em várias direções”. (DILTHEY.W 1947, GEERTZ.C 1997, 1988, 1983, MAGALHÃES, RUI 1984, RICOEUR, P. 1973, LÉVI-STRAUSS, 1976, DOSSE,F. 1992)

2.9 Técnica de Pesquisa

O fulcro dessa pesquisa é a interpretação da identidade - do que é ser nordestino - entre as camadas populares do Estado de Pernambuco. Na seqüência da escolha do marco teórico e metodológico do trabalho, deteve-se a pesquisadora na questão de encontrar técnicas de pesquisa compatíveis com os seus pressupostos hermenêuticos, os gerais levaram-no a se decidir, nos moldes propostos por THIOLENT, pela entrevista não diretiva formulada não através de um questionário, mas através da chamada “frase geradora” - “o que significa para você ser nordestino” - potencialmente capaz de desencadear no interlocutor algo, para o interpretativismo superior a uma resposta visto corresponder à sua “compreensão” íntima, particular do assunto¹⁶.

¹⁶ Embora a pesquisadora já estivesse familiarizado com a obra de Thiollent, é mister registrar o quanto essa pesquisa deve a tese da Professora Maria Antônia Alonso de Andrade "Cultura Política, Identidade e Representações Sociais" premiada em 1999 com o prêmio Nelson Chaves, atribuído pela Fundação Joaquim Nabuco. Com efeito, a idéia de utilizar a análise da enunciação nesta pesquisa deve-se a leitura do trabalho da Professora Maria Antônia, coincidentemente também realizado no Nordeste, na Paraíba, o qual literalmente orientou, inclusive em matéria de indicação bibliográfica, a elaboração do marco metodológico adotado. Graças a ela, aproximou-se o pesquisador das teorias de D'Unrug e Maingueneau em virtude das quais foi possível rematar o marco metodológico de forma a combinar a análise do discurso com os princípios hermenêuticos diltheyneanos que não reconhecem ao texto autonomia em relação ao seu contexto. Além desses dois autores, mercê da proveitosíssima leitura do trabalho referido, pode o pesquisador incorporar o nome de Moscovici ao elenco de teóricos defensores do “senso comum” percebido como matéria prima de vida em sociedade. Por conseguinte, registre-se o débito da pesquisadora para com a obra da Professora Maria Antônia.

Por conseguinte, além do diário de campo indispensável em vista da necessidade de “contextualizar” as entrevistas - e, diga-se, parcialmente revisto e editado durante a redação final da tese - nesta pesquisa o material recolhido em campo corresponde a transcrição das 88 entrevistas realizadas em 21 municípios do Estado de Pernambuco, esses reunidos em grupos segundo um critério geográfico: sertão, agreste, mata norte, mata sul, e litoral incluindo Recife, a capital do Estado.

Por motivos que serão expostos mais adiante apenas uma parte desse material foi integralmente aproveitado no trabalho haja vista a técnica da pesquisa adotada exigir um grau de minúcia impossível de ser alcançado caso o pesquisador houvesse optado por um tratamento extensivo dos dados - a seu juízo adverso ao tema e, sobretudo ao seu marco teórico baseado na convicção de que a Antropologia é, essencialmente, uma ciência qualitativa - extraído dos modelos estatísticos os quais são, por definição, afins das disciplinas quantitativas uma vez que permitem suprimir o detalhe em benefício da profusão.

Registre-se, do ponto de vista prático a técnica de pesquisa parece ter sido adequada visto ninguém haver se recusado a cooperar com o trabalho, uma vez que todas as pessoas das quais o pesquisador se aproximou responderam, muito embora tenham ocorrido casos em que algumas delas se desculparam por não responder porque “não haviam entendido a pergunta”. Esse foi o motivo que levou o pesquisador a modificar seu enunciado, substituindo “significar” pelo verbo “ser”, na linguagem coloquial, mais direto: “O que é para você ser nordestino?”. Contudo, afora algumas exceções, curiosamente o mais importante, a “substância” da pesquisa foi obtida nos comentários - vai de si, espontâneos - que se seguiam à entrevista, algo como se o interlocutor quisesse esclarecer, ele próprio, o teor de sua resposta.

Aliás, uma das principais vantagens metodológicas da frase geradora é desencadear no interlocutor uma espécie de “Reação” ao assunto - hesitação, firmeza, ênfase, indiferença etc - cuja nitidez permite ao pesquisador incorporar à pesquisa a “atmosfera” da resposta neste modelo metodológico influente tanto no seu sentido imediato quanto, posteriormente, na interpretação do seu enunciado.

Em geral as entrevistas foram realizadas no lugar por suas características considerado pela pesquisadora o “espaço público ideal” dos municípios pernambucanos: - os mercados chamados no interior “mercados de farinha” visto que, embora originariamente reservados ao

comércio de grãos, de cereais, hoje consentram o comércio dos pequenos municípios. Guardadas as proporções, o mercado de farinha funciona como um shopping center, isto é, como um território de socialização, aonde as pessoas não vão apenas para comprar mais, também, talvez, sobretudo, para se encontrar.

Porém, mais significativo do que a variedade das mercadorias é o ambiente destes mercados, em cujo interior quotidianamente se desenrola a rotina da vida popular destas cidades. Todos os mercados possuem “barracas” (versão local dos botequins cariocas) onde a gente se reúne já de manhãzinha em torno do copo de café ou já em torno do “dedal de pinga”, “lapada”, “lapadinha”. Bebe-se, comenta-se, arranja-se o “biscate” de quem chega precisando ganhar o almoço, atividade efêmera como remendar soldas dos varões de ferro que sustentam o toldo da barraca, descarregar mercadorias, entregar recado, desfazer sacos de farinha que serão transformados em panos de prato, etc.

Por outro lado, nos açougues, instalados dos mercados a mercadoria constitui evidência da escassez a que estão submetidas as classes subalternas em Pernambuco, haja vista a impressionante quantidade de vísceras, de ossos, de carcaças e de retalhos de gordura que vão enriquecer - dar “a mistura” - ao pirão, à paçoca, ao arroz de sal, e até, à farinha crua em que consiste, na maior parte do tempo, a dieta da gente pobre. Tanto é assim que entre eles, feijão bom é o “feijão adubado”, entenda-se, feijão de festa cozido com carne, em geral, da charque, ou de porco: pé, orelha, rabinho. Carne verde come-se só nos finais de semana, depois de receber o “trocado”, “trocadinho”, “o suado”, “o leve no bolso”, “a micharia”, “ao pouco graças ao meu bom Deus”, “o que não vale tostão de mel coado”, “o miolo de pote”¹⁷. As expressões antigas, reminiscências de um Português pretérito, refletem não apenas o isolamento relativo dessas cidades, mas sobretudo, a permanência de estruturas sociais na prática perversamente “intactas” desde os tempos em que circulava, no Brasil, o tostão. A maioria dos descendentes dos pobres há um século continua pobre hoje, em 2006. E, em alguns momentos, tem-se a impressão, continua, como há um século, imobilizada pela pobreza, como se fosse natural sobreviver do “biscate” e da “mistura”. Graças ao registro dessas expressões, aos poucos foi se configurando para o pesquisador um léxico do Nordeste cujo vocabulário conotado geograficamente pode ser entendido, do ponto de vista hermenêutico, como uma metáfora da região.

¹⁷ Remeta-se a obra de Manuel Marroquim “A língua do Nordeste” sucessivamente valorizada por Gilberto Freyre e por Durval Muniz Albuquerque Júnior, na medida em que Manuel Marroquim utiliza o conceito do Nordeste como base de seu empreendimento filológico.

Aqui chega-se ao momento de esclarecer que nesta pesquisa se pretende “processar” o material recolhido em campo através de uma fórmula adaptada aos princípios do interpretativismo da “ANÁLISE DA ENUNCIACÃO” nos moldes propostos por THIOLLENT, D’UNRUG e MAIGUENEAU, haja vista que o pressuposto deste modelo de análise de texto prolonga, como convém, os pressupostos gerais deste trabalho visto consistir na transferência do foco da interpretação do texto do enunciado para o ato da enunciação, isto é, visto consistir na “conversão” da Língua em “Discurso” neste contexto definível como expressão concreta do Sujeito falante.

Na seqüência da exposição do esquema teórico - metodológico deste trabalho, a definição do que é a análise da enunciação em si já justificaria, na opinião do pesquisador, sua escolha como instrumento heurístico observer-se - AUXILIAR - desta pesquisa, pois é imperativo ressaltar que a “análise da enunciação” é uma técnica, um procedimento analítico e não, como o poderia parecer a primeira vista, um modelo metodológico autônomo. Posto isso, esclareça-se que segundo THIOLLENT a análise da enunciação deve ser desenvolvida em duas etapas independentes embora consecutivas e, só à altura da interpretação propriamente dita, em tese complementares. (THIOLLENT, M. 1982, MAINGUENEAU, D. 1989, D’UNRUG, M.C.L. 1974).

A primeira corresponde a “intra-entrevista” ou “análise vertical” cuja regra impõe ao pesquisador examinar - esquadrihar - um a um os textos das entrevistas as quais serão tratadas, nesta fase, como discursos fechados, ou seja inteligíveis em si. Na prática isto significa transcrevê-las na íntegra, sem edição, sem cortes susceptíveis de mascarar, “despersonalizar” o discurso do Sujeito falante. Além disso, ao pesquisador, cumpre reconstituir perante seu eventual leitor as circunstâncias da entrevista - registrando com a exatidão que sua memória o permitir, os gestos, o silêncio, as hesitações ou, ao contrário, a firmeza, o grau de sensibilidade manifesto pelo entrevistado ao assunto que se lhe é proposto pela frase geradora. De acordo com THIOLLENT, nesta etapa, não há detalhe insignificante. Tudo significa, tudo importa, tudo contribui para consubstanciar o “sentido” da resposta até, por exemplo, sinais de desconfiança implícitos no pedido - relativamente freqüente - dos entrevistados para que o pesquisador desligue o gravador, quando, então, a fala que se segue assume invariavelmente o tom confidencial que convém às opiniões, a juízo dos entrevistados, susceptíveis de trazer problemas àquele que as emite, a imagem de um empregado que sob o risco de ser mandado embora, não fala mal do patrão em voz alta. No

interior de Pernambuco ainda fala-se cautelosamente sobre os “Seu Doutô”, os quais continuam a mandar, em certos lugares, como déspotas.

A segunda etapa, chamada análise horizontal, corresponde à comparação das entrevistas de um mesmo grupo ou sub-grupo cujo resultado servirá de referencial no processo da comparação posterior dos grupos entre si. Neste período através da aglutinação das afinidades porventura constatadas nas entrevistas - sob a forma de variâncias, invariâncias, recorrências etc. - configura-se, ou pelo menos, espera-se que assim aconteça, a matriz semântica - o pólo de significação - à origem da visão de mundo em tese comum aos entrevistados. Deve haver algo que especificamente vincule os pernambucanos das classes subalternas à sua região visto comprovadamente haver algo que os distingue de brasileiros de outras regiões não obstante esses viverem submetidos, como eles, a condições sociais adversas.

É engano supor que a pobreza uniformiza as pessoas e é neste sentido que, para a hermenêutica, as categorias marxistas subjacentes à idéia da correspondência entre visão de mundo e situação de classe são insuficientes para descrever, a rigor, para absorver a complexidade da “vida”, conceito nuclear do paradigma. Talvez a compreensão do Nordeste de cada um dos entrevistados no curso dessa pesquisa, sequer aceite a “determinação em última instância” do modelo marxista visto ser, de fato, multideterminada. O Nordeste vivo, observável nos mercados de farinha no interior de Pernambuco não cabe nas medidas sempre apertadas dos conceitos: cabe na “etnografia” no sentido em que esta não é um conceito, é uma atividade cujo propósito é transferir para uma narrativa - para o texto etnográfico - aquilo que é, seja em Marrocos ou no Vale do Pajeú, a realidade. É esta realidade inclui, lá como aqui, sua quota da imprevisibilidade. Por conseguinte, a análise da enunciação ainda recomenda-se a esta pesquisa pela abertura da sua teoria a qual a rigor prevê - visto postular preliminarmente a autonomia do discurso do Sujeito falante - o “imprevisível” pois como não há dois homens iguais, não haverá dois “discursos” iguais. (BARDIN, L. 1979, THIOLENT, M. 1982, in ALONSO DE ANDRADE, M. A. 1997).

Por outro lado, segundo Clifford Geertz compete à Antropologia “extrair princípios gerais de fatos paroquiais”. Logo, uma vez concluída a análise vertical das entrevistas - como já se disse, através da comparação do discurso de membros de um mesmo grupo ou sub-grupo - iniciar-se-á a análise horizontal das entrevistas a qual culminará com a comparação dos grupos entre si cujo resultado, em tese, permitirá ao pesquisador situar o objeto da pesquisa -

neste caso, o que significa para as classes subalternas de Pernambuco ser nordestino - no universo semântico dos entrevistados. Significado esse que, uma vez alcançado, servirá de parâmetro, para a interpretação deste segmento da Identidade regional.

Por fim, antes de concluir a exposição e a justificativa da escolha da frase geradora e da análise da enunciação como metodologias auxiliares desta pesquisa resta naturalmente esclarecer quais foram os critérios que orientaram a seleção dos entrevistados tão mais importantes quanto nesta espécie de análise a quantidade é compensada pela qualidade, pela representatividade dos entrevistados em relação ao tema investigado.

Com efeito, se na primeira etapa cada entrevista deve receber o tratamento de um texto etnográfico autônomo, seria impossível - além de ser, conforme esse modelo de análise supérfluo - multiplicá-las até atingir um patamar numérico estatisticamente expressivo. A bem da verdade, trata-se de proceder ao inverso, pois à semelhança de um bisturi, o corte vertical expõe as entranhas do discurso do Sujeito falante, visto o essencial desta proposta metodológica consistir - em plena, máxima coerência com os princípios hermenêuticos de Dilthey - na exposição daquilo que o indivíduo PENSA e SENTE e não daquilo que ele objetivamente SABE: - o sujeito do ato cognoscente é igualmente dotado de cognição, sentimento e vontade. De uma perspectiva em que, por exemplo, o ex-cortador de cana aposentado rural em Aliança que não respondeu à pergunta por “não ter tido estudo e ser analfabeto” na prática respondeu satisfatoriamente a pesquisadora. Pois mesmo as impossibilidades de um indivíduo revelam algo sobre a sociedade na qual ele está inserido.

O grupo de autores da teoria, em particular THIOLENT e D’UNRUG, que resultou no aperfeiçoamento desse modelo heurístico, fundamentado na subjetividade, compartilha com MOSCOVICI a idéia de que os homens reais não são passivos, não são meros portadores de suas culturas, mas ao contrário, são ativos à dupla condição de atores e vetores da mesma: convicção que autoriza enxergar em qualquer indivíduo um informante qualificado da sua sociedade. (MOSCOVICI, S. 1989)

A vista do exposto entende-se porque os critérios de seleção dos entrevistados dependiam de uma definição preliminar - tão rigorosa quanto o possível - do universo sob a mira da pesquisa o qual manifestar-se-ia caracteristicamente em determinados grupos de indivíduos. Ora, desde o início queria o pesquisador estudar o Nordeste do gari da pracinha do Monteiro, o Nordeste pobre, subalterno, de certo modo marginal à força de um viés da

História a qual porta-se, na região, como uma comadre cujos favores preferencialmente distribuí entre seus afilhados, e, só então, se houver sobra, reparte-os entre aqueles nascidos sem o privilégio de um padrinho.

O universo desta pesquisa equivale - no sentido “gramsciano” da expressão, ao das classes subalternas e por isso o principal critério para selecionar os entrevistados nesta pesquisa foi, no fundo, a pobreza. A qual é em Pernambuco, como em tantos outros Estados brasileiros, demasiado nítida, evidente para necessitar parâmetros teóricos que orientassem seu reconhecimento: - é suficiente olhar para distinguir, em Pernambuco, um rico de um pobre. Não é preciso muito, treinamento profissional ou perspicácia, para distinguir, sem erro, entre os pernambucanos prósperos e aqueles que constrangidos ao ócio, na entressafra, passam os dias reunidos nas pracinhas dos municípios da Zona da Mata esperando que a cana cresça. A provável exceção das tribos urbanas entrevistadas no Recife, os interlocutores desta pesquisa são candidatos potenciais a “paus-de-arara”, migrantes, diaspóricos, em virtude da escassez de recursos da região que não lhes fornece meios para prover decentemente sua subsistência.

O segundo critério foi, em ordem decrescente de importância, o geográfico. A juízo do pesquisador a Geografia ainda tem, no Nordeste brasileiro, uma significação indissociável da representação da região. De certa forma, não houvesse sertão, agreste, zona da mata, não haveria Pernambuco pelo menos não esse que se conhece hoje, e muito embora a Antropologia exclua determinismos geográficos, em favor da decisão do pesquisador, cabe lembrar a importância reconhecida pelo patrono do culturalismo, Franz Boas, à geografia. Com efeito os inuit com os quais ele longamente conviveu são inconcebíveis fora da Terra de Baffin do mesmo modo que, convenha-se os pernambucanos o seriam se transferidos para paisagens nas quais não houvesse de um lado, o “massapê venturoso”, e de outro “a seca”. Em Pernambuco a cultura permanece, sob muitos aspectos, refém da Geografia. Sertão e Zona da Mata são fatos indiscutíveis os quais somados a estrutura fundiária do Estado remanescente do período colonial configuram a realidade característica, ainda hoje influente na formação identitária das classes subalternas pernambucanas, de um modo geral, excluídas dos segmentos modernos da nacionalidade visto, na prática viverem “quase” como se vivia em períodos anteriores da História brasileira já esgotados, peremptos, nos níveis superiores da pirâmide social inclusive dentro do próprio Estado de Pernambuco.

Por fim, antes de encerrar esse capítulo metodológico, cumpre ainda mencionar o débito do pesquisador para com o conjunto da obra de Gilberto Freyre em cujas páginas aprendeu que não há metodologia convencionalmente científica capaz de extrair, de vez, de qualquer realidade tudo quanto ela comporta. Portanto, sempre em que isto foi possível, e dentro do que lhe permitiam seus limites pessoais, tentou o pesquisador combinar o método escolhido com uma técnica livre de pesquisa capaz de, por assim dizer, explorar o terreno antes de percorrer-lo sob a orientação formal da academia. Nessa fase preparatória do campo, descobriu o pesquisador o valor de fontes improváveis de informação como a audiência dos programas populares de rádio e televisão assistidos pelos interlocutores da pesquisa, a frequência de filas matinais de hospitais públicos, de cultos evangélicos, de xangôs, de pagodes, de barracas de cana, de mercados como o de Afogados, Água Fria e São José, no Recife. Do bairro da Boa Vista territorializado pelas tribos urbanas da capital cujo resultado pode ser visto no capítulo etnográfico chamado Rua Jeriquití, ponto de encontro dos góticos e dos gays da cidade. As entrevistas mostram apenas parte do trabalho realizado visto terem sido, sempre, precedidas por essa espécie de sondagem preliminar do terreno sem a qual, diga-se, os resultados não teriam a consistência etnográfica desejável em um trabalho deste gênero. Por conseguinte, parece ao pesquisador legítimo registrar, em seu favor, que os grandes ingredientes da etnografia apresentada foram o tempo e, repita-se, os métodos bem pouco ortodoxos de Gilberto Freyre cujo livro “Ordem e Progresso” produto da interpretação do autor das respostas recebidas (e recusadas) de questionário de teor pessoal enviado a amigos demonstra que para a Antropologia não há fonte de informação descartável: tudo serve, mesmo o fuxico.

3 As imagens do Nordeste

Na união da palavra de Deus, com a maior obra de Deus, consistiu a eficácia da salvação do mundo. Verbo Divino é a palavra divina; mas importa pouco que as nossas palavras sejam divinas, se foram desacompanhadas de obras. A razão disto é, porque as palavras ouvem-se, as obras vêem-se; as palavras entram pelos ouvidos, as obras entram pelos olhos, e a nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos. No céu ninguém há que não ame a Deus, nem possa deixar de o amar. Na terra há tão digno de ser amado no céu como na terra. Pois como no céu obriga e necessita a todos a o amarem, e na terra não? A razão é, porque Deus no céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido. No céu entra o conhecimento de Deus à alma pelos olhos; na terra entra-lhe o conhecimento de Deus pelos ouvidos; e o que entra pelos ouvidos crê-se, o que entra pelos olhos necessita. Vissem os ouvintes em nós o que nos ouvem a nós, e o abalo e os efeitos do sermão seriam muito outros.

(Sermão da sexagésima Padre Antônio Vieira)

3.1 Montagem da Pesquisa

Acredita o pesquisador que o texto copiado do Sermão da Sexagésima do Padre Antônio Vieira seria já suficiente para justificar sua decisão de ilustrar fotograficamente o trabalho. Não teria o pesquisador recurso de redação capaz de transformar em texto essas imagens. As fisionomias, a paisagem, a atmosfera dos locais visitados são indescritíveis. E no entanto, como os entrevistados não são figurantes de um romance, mas gente comum encontrada em lugares comuns, sua presença no trabalho é imprescindível, na justa medida em que ilustram, espontaneamente, algumas das teses sustentadas na pesquisa. Quanto não ficaria diminuída a figura que ajudou o pesquisador a compor seu modelo metodológico, Seu Fernando, sem o recurso da fotografia, da imagem que o traz, como ele é na vida real, para dentro da pesquisa?¹⁸

Além disso as imagens do Nordeste justificam - visualmente - a escolha dos autores cuja obra permitiu teorizar a etnografia desta pesquisa: Michel Maffesoli e Boaventura Souza Santos. Com efeito, a conclusão do trabalho foi extraída essencialmente da obra desses dois teóricos da pós-modernidade que defendem, cada um a seu modo, o conhecimento comum, e que propõem, também cada um a seu modo, o “barroco” como uma categoria, assimilar - não obstante, segundo Paulo Prado e Moacyr Scliar o Saturno instalado nos trópicos, capaz de assimilar o viés dionisíaco recorrente na cultura brasileira não obstante a tributária da Cultura Ocidental cujo contorno é nitidamente apolíneo.

Do mesmo modo que alguns dos entrevistados poderiam ser transferidos para a ficção dominante da região para os romances regionalistas, outros poderiam ser transferidos para a teoria dos autores mencionados. A exemplo do conceitos de Michel Maffesoli tais como “tribos urbanas”, “paradigma do Hades” “hedonismo tribal”, “razão sensível” conjuntamente entendidos como manifestações do esgotamento do racionalismo ocidental já há algum tempo incapaz de deter, silenciar, e até mesmo, de adiar as manifestações do descontentamento difuso - mas nem por isso menos digno de ser levado em conta do que outras formas tradicionais de rebelião política - contra os excessos da Modernidade. Algo como se as

¹⁸ Cabe dizer, D. Bilina não se deixou fotografar, e, tampouco, não aceitou gravar a entrevista pois, segundo ela, não tem autorização espiritual para permitir tais coisas visto haver um risco de, por duplicar sua imagem/ e ou voz, desequilibrar sua aura. Joel deixou-se fotografar porém à vista da exposição de sua vida pessoal o pesquisador considerou ser desrespeitoso incluir suas fotos, já que a pedido dela mesmo, não aparece na pesquisa com o seu nome verdadeiro.

multidões solitárias houvessem descoberto que é possível combater a anomia freqüentando associações de bairro, quermesses de Igreja, concerto de música pop, ou a Terça negra, no Pátio de São Pedro, em Recife. O contingente de candidatos a colarinhos brancos diminuiu sensivelmente, e a cada dia a “repressiva sameness” seduz, impressiona ou intimida um número menor de pessoas. Segundo Maffesoli, não obstante as vantagens “previdenciárias” concedidas pelo Bem já há quem prefira o Mal a trocar a vida por um emprego de agente dos correios. Em Pernambuco, onde a realidade econômica não condiz com a da França, já há quem prefira vender crack a limpar quintais alheios. E provas dessa subversão sintomaticamente chamada pelo autor francês a “parte do diabo - podem ser vistas em Recife na Rua Jiriquiti, e no Alto da Conquista, locais onde respectivamente se reúnem os góticos e os gays de baixa renda da cidade, e uma insipiente organização de garotos maus” que preferem os riscos do crack à aposentadoria após trinta anos de bons serviços prestados aos jardins particulares de Boa Viagem e Casa Forte, bairros ricos da cidade.

Já a escolha de Boaventura Santos justifica-se na medida em que, a juízo do pesquisador, os Nordeste observados em Pernambuco possuem três características cuja presença permitiria, de acordo com o autor português, incluí-los - contra o sentido unívoco um tanto prematuramente atribuído ao processo de globalização em curso - no movimento chamado “pós-modernidade de oposição”: a fronteira, o barroco, e o Sul. Como afirma Boaventura “*o global acontece localmente*”, e é esta a razão pela qual nem sempre acontece de acordo com as previsões estabelecidas pela visão hegemônica, eurocêntrica, ocidental. O global pode desviar-se do Ocidente, pode tomar atalhos, pode orientalizar-se, no extremo o global (interpretado localmente) pode paradoxalmente até se opor a globalização visto o global dos centrais já não constituir utopia para os periféricos. Os centrais não previram o desgaste que lhes adviria do ressentimento dos periféricos exacerbado após o refluxo da Aventura Colonial.

Assim sendo, por “fronteira” entenda-se, segundo Boaventura, um tipo hoje considerado privilegiado de sociabilidade resultante de um passado marcado por um Poder central distante, hierarquias fracas, pluralidade de poderes e de ordens jurídicas, promiscuidade entre estranhos e íntimos, e mistura de heranças e invenções.

As áreas de fronteira eram locais remotos, muito distantes dos centros de riqueza e de poder. Isto sugere uma maneira importante de definir a comunidade de fronteira: periferias cuja dependência da metrópole imperialista ajudou a definir a sociedade local (...) Por mais abertos que os seus sistemas sociais pudessem parecer, os seus habitantes nunca podiam atingir um estatuto idêntico ao das elites na metrópole.

Viver na margem do império significava, geralmente, viver onde o poder do Estado central era fraco, onde a atividade econômica estava pouco regulamentada e onde a inovação cultural encontrava poucos obstáculos.

(Cronon, Miles, Gitlin, in Souza Santos)

Por conseguinte, para Boaventura, fronteira significa um modelo de sociabilidade comunitário inicialmente constituído pela rotina de administração colonial, o qual ter-se-ia prolongado em certas regiões até o presente, sob a forma residual de sociedades arcaicas ainda com fortes nexos comunitários e tendência contra-hegemônica. A exemplo de Floresta.

Já o barroco para Boaventura é uma "metáfora cultural", constituída pelo desvio de uma palavra densamente significada de seu sentido corrente, para referir um fenómeno - ainda segundo ele geograficamente localizado, posto só se manifestar entre os povos latinos e mediterrâneos - o qual definir-se-ia como uma "modernidade excêntrica": - às avessas. Modernidade que à diferença (ao inverso) da versão hegemônica de bases cartesianas expressar-se-ia no exagero, no drama, na paixão, no efêmero, na desproporção, no lúdico, no sensual, na desordem, na transgressão. Ou seja, o Barroco encarna um padrão de sociabilidade por essência subversivo, contrário à ordem hegemônica que é temperada, sóbria, e racionalista.

E, neste ponto, é indispensável registrar a coincidência dos pontos de vistas de Boaventura e Maffesoli posto ambos valorizarem o viés subversivo da pós-modernidade nesse contexto assimilável a uma rebelião política e/ou sociológica contra o desencantamento do mundo, contra a uniformidade das rotinas de trabalhos, contra a reificação do indivíduo satirizada, ou talvez dramatizada, por Chaplin em Tempos Modernos: - apertar parafusos ou virar out-sider, limpar jardins ou vender crack?

Por fim resta esclarecer o que é o Sul, cujo conceito Boaventura equipara ao de "Oriente" definido por Edward Saïd: - um produto do Império. A rigor, para o autor português, Sul é o símbolo máximo da perversidade sociológica e política do Ocidente cujo sentido é o de expressar o conjunto de formas de subordinação derivado do capitalismo

mundial: - "expropriação, suspensão, silenciamento, diferenciação desigual". Sul já não significa um ponto cardeal, Sul pode estar em qualquer parte, literalmente Sul é "*a forma de sofrimento causado pela modernidade capitalista*" (Souza Santos, 2002:367).

Ora, uma coisa é o pesquisador afirmar que as categorias propostas por Michel Mafessoli e Boaventura Santos aplicam-se à perfeição aos Nordeste brasileiros, a outra é proporcionar ao leitor a chance de "ver" também as provas "vivas" em favor do argumento.

A quem duvidar, por exemplo, de que o Nordeste é barroco sugere-se examinar as imagens da feira de São Severino do Ramos. Diga-se, nesse sentido, esclarecedoras, convincentes porém, ainda, muito aquém do espetáculo vivo, animado pelo borbórinho, pela agitação dos peregrinos que, depois da benção e da missa, distribuem-se entre as barracas comendo, bebendo, e dançando em uma manifestação orgiástica tão característica, tão completa, que parece ter sido feita de encomenda para provar o barroco e a devoção a Dionísios dos nordestinos.

Por outro lado, pede o pesquisador compreensão para o fato de que não é sua intenção substituir análise por imagem, jornalismo por antropologia. Ao inverso, a intenção é criar através da imagem, um parâmetro adicional de avaliação das análises apresentadas. Apoiado, pelo fato de que a palavra teoria procede do grego *theoréin*, cujo significado era "ver à distância", "olhar", presente, ainda hoje, no principal instrumento de trabalho de um antropólogo: o olho, o olhar, o ato físico que preenche de significado o conceito de observação direta. Por conseguinte, repita-se, quis o pesquisador apenas socializar o que viu, proporcionar ao leitor da pesquisa ver a mesma coisa, fornecendo-lhe, assim, um parâmetro adicional, a seu juízo pertinente, da avaliação dos seus resultados.

Outrossim, as fotografias despertarão no leitor, talvez, a mesma curiosidade experimentada pelo pesquisador em torno dessa, aparentemente gratuita coincidência entre o Nordeste narrado e, o Nordeste vivido. Ora, quando se disse que os nordestinos literários (ou literalizáveis) são visíveis, às dezenas, até no centro do Recife queria-se dizer que, mesmo em áreas urbanas do Nordeste, há pessoas cuja composição física destoa dessas maiorias visualmente uniformizadas pela globalização. Pessoas cuja fisionomia, postura corporal, e discurso revelam a existência de culturas coadjuvantes, alternativas em relação ao modelo hegemônico, na região. A maioria dos nordestinos não se porta, não se veste, não fala como

um cangaceiro. Porém, trinta minutos no mercado de farinha de Serra Talhada ou Floresta são suficientes para descobrir sócias de Lampião.

Em uma única tarde em Nazaré da Mata ou Aliança pode-se folgadoamente preencher a literatura de José Lins do Rêgo, visto que se esse fosse o propósito, constituir dificuldade apenas a fartura da escolha, a fartura de tipos humanos capazes de encarnar os personagens do autor. E não porquem tenham sido seus leitores, mas, sim porque concretamente continuam a viver no Nordeste - e, sobretudo, do Nordeste - descrito por José Lins. Em janeiro de 2006, em Aliança, apenas duas usinas continuavam a moer, o resto parado. - “Fogo morto”. Título de José Lins é certo mas, também, expressão corrente entre os trabalhadores rurais da Zona da Mata os quais, à falta de outra opção, ainda sobrevivem da cana. Entre os mais velhos, a diferença é ainda mais nítida, mais intensa, alguns parecem egressos do Brasil colonial, existencialmente circunscritos à cultura canavieira: 40, 50 anos de cana. Localizam-se na região utilizando-se dos nomes de Usinas, Santa Therezinha, Crumangi, Petribú ao invés de utilizar o nome oficial dos municípios e dos distritos nos quais aquelas se encontram situadas. **E, ainda mais extraordinário, é que usinas, engenhos, destilarias encontrem-se, até hoje, oficialmente assinaladas no mapa do Estado de Pernambuco: Engenho Várzea do Una, Suassuna, Tapacurá, Usina Petribú, Usina Jaboatão, Usina Bulhões, Destilaria Alvorada. Algo como se o Estado recorresse até cartografia para legitimar as teses de Gilberto Freyre, aqui proposto com um dos alicerces do discurso que, de acordo com o Durval Muniz de Albuquerque, “nordestinizou o nordeste”**

Contudo resta aludir, desta vez em concordância com Moacyr Scliar, ao Saturno interposto no trópico, entre Dionísios e Apolo: Saturno, divindade tutelar da pobreza. Presente entre os Sem-terra de Escada, presente nas casas de taipa esparsas na zona rural do Vale do Pajeú, presente nos becos vazios de São José do Egito. Presente na fisionomia de crianças em idade escolar desfigurada por dentes cariados que esperam sentadas, à beira de uma estrada onde raramente passa alguém, a oportunidade de vender um litro de umbú por cinquenta centavos. Há só tristeza suas fisionomias prematuramente amadurecidas, não há rebeldia. Os meninos vendedores de umbú sabem que no interior de Pernambuco é inútil, por enquanto, rebelar-se contra Saturno, rebelar-se contra a sina cujo remédio, se houver, será o tempo.

Mapa de Pernambuco Percurso do Agreste e Sertão



Descrição densa: de onde?

3.2 Gaviões do Agreste

Modelo metodológico concluído. Geertz relido, anotadinho, pronto para seguir viagem... para onde?

O Nordeste é imenso, impossível percorrer a região toda. Embora consciente das objeções (inevitáveis) ao critério geográfico - sertão, agreste, zona da mata - não desistiu o pesquisador de utilizá-lo visto estar convencido da existência de sub-identidades regionais cujas diferenças explicar-se-iam, a princípio, pela ação conjugada da geografia e da estrutura fundiária - distintas - no sertão e no Agreste da zona da Mata, essa até hoje caracterizada pela grande propriedade artificialmente mantida, subsidiada pelo Estado, em tese a título de minorar o déficit de empregos da região, ainda congestionada pela mão-de-obra sem qualificação profissional superior à exigida pela lavoura primária da cana-de-açúcar: - o contingente dos "bóias frias". Ou seja, pela estrutura fundiária "residual", herdada do período açucareiro, engenho transformado em usina, cujo empreendimento enseja pelas dimensões, vida coletiva, gregária. Ao contrário da vida do sertanejo "só no seu roçadinho" visível sobretudo no Agreste, mais pródigo em sítios, em pequenas propriedades do que o sertão propriamente dito, desde o início sobretudo pecuarista, e majoritariamente ocupado por grandes e médios proprietários.

Além disso, a seca do sertão é, em muitos aspectos, comparável ao período de entressafra na zona da mata: - a mesma escassez, as mesmas impossibilidades, a sobrevivência ainda submetida à geografia. Na prática é difícil escapar à polarização geográfica da região "idealizada" por Gilberto Freyre: o Nordeste seco x Nordeste úmido. A caatinga x o massapê venturoso. A paisagem não deixa.

Encontros necessários com Homero Fonseca, jornalista, editor da Revista Continente, residente no Recife, nascido no Agreste, em Caruaru. Coincidência de pontos de vista: clima, regime fundiário, sub-identidades regionais. Mas, e o roteiro?

Um amigo chega de Fazenda Nova dizendo haver visto por lá, reunido em restaurante de comida regional, grupo de motoqueiros, vestidos de couro preto à maneira dos Hell Angel's. Anima-se a pesquisadora "Tribalização" em Fazenda Nova, aquela ruazinha

pensionária da Paixão de Cristo, será possível? Amigo de amigos localiza o grupo: são de Serra Talhada, reúnem-se no Recife no bar do Bode, na rua da Hora e no Entre Amigos, de Boa Viagem. Decide-se a pesquisadora a ir procurá-los com o intuito de, quem sabe, obter informações que lhe permitam definir um roteiro circunscrito a Pernambuco, historicamente nau capitania da região.

Gaviões do Agreste. Acolhida amistosa. Meninos de classe média alta. Máquinas enormes, caras: Yamahas, Hondas, duas Harley-Davidson. Couro preto, alguns piercings, muitíssimas tatuagens. Poucas moças possuem moto própria: bonitas, são "acessórios" dos motoqueiros. Mais esquivas, mais desconfiadas que os rapazes.

Identidade Nordestina? - "Assunto fino minha irmã". Sertão? - "Petrolina não. Cidade grande. Muito banco, muita polícia". Araripina? "Pode ser, mas meio fora da rota - (à altura não sabe a pesquisadora qual é a rota, nem, muito menos, os requisitos que qualificam uma cidade a fazer parte dela)"¹⁹.

"Sertão, sertão? Serra Talhada na areia, Belém do São Francisco do outro lado. A estrada é f..., mas vale. Floresta e Triunfo de lei".

"No Agreste, Caruaru. De lei, de lei. Toritama e Santa Cruz, não. Só tem sacoleiro. Arcoverde à noite, na linha do trem. Procurar o João da Metade. O bicho é antena. Gravação e foto não rolam. Assunto fino!"

Compreensivelmente propenso a investir no seu próprio modelo metodológico deixa-se o pesquisador seduzir pela idéia algo arriscada de adotar na pesquisa o roteiro do Nordeste arcaico, tradicional, prístino, configurado no "Sertão" mistificado pela ficção dominante da região, segundo a visão do Nordeste situado no outro extremo, aqui caracteristicamente representado por uma tribo pós-moderna.

¹⁹ Finalizado trabalho, o pesquisador permaneceu sem saber exatamente os critérios utilizados pelos motoqueiros - pós-modernos - para definir o que vale a pena ser visto em Pernambuco. Contanto ficou-lhe a impressão de que a "Rota" está de certa forma ligada ao tráfico visto que as cidades mencionadas no sertão estão localizadas no chamado Polígono da maconha em Pernambuco. Vai de si, os motoqueiros consomem drogas e é fácil e é barato adquirir maconha, digamos assim, direto do produtor.

Arcoverde



3.3 Arcoverde

João da Metade

Arcoverde. Noite. À margem da linha férrea desativada, uma sucessão de quiosques, mesas espalhadas pela calçada, alto-falantes, emaranhado de fios, música alta: axé-music, brega, pagode. Rente à calçada, junto ao meio-fio, uma fileira de mesas de futebol de botão, as quais parecem substituir ali os flipperamas de cidades maiores. Dezenas de jovens jogam, outras dezenas assistem. Entre eles o figurino é urbano, bermudas, camiseta, jeans, bonés vestidos ao contrário: rappers... Nada que remotamente lembre o figurino estereotipado do sertanejo, chapéu de couro, alpercata. Entre os jovens majoritários, gente de idade, no aspecto, também, urbana. Pequenos comerciantes, funcionários, aposentados passando o tempo. A atmosfera é de intimidade, todos se conhecem entre si, chamam-se pelos seus nomes.

Não foi necessário sequer perguntar por João da Metade, figura facilmente reconhecível em virtude do defeito físico, constrangedor. Locomove-se com impressionante agilidade sobre um "skate", o qual impulsiona utilizando-se das mãos, protegidas por luvas de plástico. Sorridente, instantaneamente afável, João não é nordestino, seu pai é quem é: João é paranaense. Reside há doze anos em Arcoverde, para ele cidade apazível, entre outras coisas por ser plana, feitio que, claro, facilita-lhe enormemente a locomoção.

Curioso, logo ao chegar aos "quiosques do trem", à primeira tentativa de encontrar alguém disposto a cooperar com a pesquisa, ouve o pesquisador à mesma recomendação ouvida em Recife dos motoqueiros: "Procure o João, ele responde". Como se o João, paranaense, fosse o mais qualificado a falar sobre o que é ser nordestino em Arcoverde do que aqueles nascidos e crescidos lá.

Mais tarde, com visível satisfação, conta João "já" ser suplente de vereador na cidade, favorecido por 378 votos, sem haver gasto um único tostão na campanha. Por conseguinte, compreende-se seu entusiasmo, seu apreço pela identidade nordestina. Na verdade o Nordeste de João não corresponde ao Nordeste de Arcoverde: - é região própria, particular, idealizada. Para ele Arcoverde é na verdade, o lugar que lhe permitiu sobressair-se na sociedade a despeito das sérias limitações impostas pela sua conformação física.

João sobrevive da informação miúda, do recado, da conversinha. Da sua habilidade de ouvir e prestar atenção aos outros. Repórter diuturno, diligente, e discreto, da sociedade dos freqüentadores do Quiosque do trem. Sabe muito, revela pouco. Decerto, cúmplice de situações clandestinas de gravidade diversa: adultérios, opções sexuais dissimuladas, pontos de tráfico, gazetas escolares, carraspanas em dia de serviço, dívidas acumuladas na barraca ou no armazém. Como se lhe fosse dado proteger condutas desviantes dos falatórios, dos enredos eventualmente arriscados para os seus participantes, João aufere prestígio de sua participação em um Nordeste subterrâneo, recorrente no interior, sempre à deriva sob a região exposta à superfície, de feitio conservador, tradicional. Em Arcoverde, João concorre para que esses dois segmentos da sociedade nordestina transcorram pacíficos e paralelos. Não é difícil imaginar o gênero de serviços que João presta aos motoqueiros a ponto de ser considerado, entre eles, "Antena". Graças a João chega o pesquisador a Seu Geraldo, cuja figura seria definível, de acordo com os padrões da ficção dominante da região estudados por Durval Muniz de Albuquerque, como a de um "nordestino clássico".

Seu Geraldo

Ferrovário aposentado. Nascido em Serra Talhada, residente em Arcoverde há quarenta anos. Robusto, rosto liso, bem conservado. Gesto manso porém, cauteloso. Desconfiado. Antes de aceitar fazer a gravação solicitada certifica-se minuciosamente do propósito da entrevista. Nostálgico, relata o movimento passado da estação desativada outrora "carrefour" do Agreste: - "Acabou-se, ninguém mais usa".

Aos poucos descontrai-se, fala da mãe, 92 anos, ainda viva em Serra Talhada, a quem ele visita regularmente. Família aproximada do cangaço. D. Especiosa, sua tia, mulher de coiteiro e, principalmente, "costureira" de Maria Bonita e Lampião: - "Morreu faz seis anos, sisuda". Vivia num sítio, fora da cidade. Costurava para ele!" Anima-se, fala do sertão, do cangaço como se o assunto fosse atualidade. Lampião morreu em 1938, pessoalmente Seu Francisco jamais o viu, contudo, agrada-lhe esse Nordeste de homens machos, de valentia, de palavra de honra o qual, a seu juízo, "foi-se". Agora é "muderno", "safado", "terra de camioneiro: raça triste" (entenda-se, desonesta). Quase como uma dádiva, num assomo de generosidade ou de nostalgia por esse Nordeste místico, desaparecido, informa: - conhece a direção de Expedita, filha de Lampião, em Sergipe, e a de Candeeiro, esse o último ainda vivo do bando residente em Buíque. Ercila a última das mulheres, mora em São Paulo. Depois

Belém de São Francisco



como houvesse se arrependido do dito, abruptamente cala-se, esquiva-se, demora-se alguns minutos e a pretexto de, por costume, deitar-se cedo, vai embora (deixando na pesquisadora a inquietante sensação de haver entrevistado um personagem literário e não uma pessoa comum haja vista o descompasso entre o tempo nostálgico de Seu Geraldo e as condições objetivas de vida em 2006).

Hilton

Em seguida, entrevista a pesquisadora Hilton, cujo discurso atinge ao seu clímax quando o autor visivelmente orgulhoso do seu domínio de Geografia, localiza a região no "Trópico de Capricórnio": - a "seca" em um registro erudito. Ao finalizar a gravação - sob o olhar de admiração de João - reafirma Hilton a excelência de seu passado acadêmico, orador de turma, primeiro em redação. Já morou no Recife, possui irmãos residentes na capital: prefere Arcoverde, lugar onde suas virtudes retóricas são reconhecidas, valorizadas. Além de distinção, Arcoverde fornece-lhe platéia. Reconhecimento, pertencimento: "os indivíduos se nutrem de sua representação coletiva..." Seu Hilton, primeiro de classe, em Arcoverde.

À volta, sucedem-se as equipes de futebol de botão. Aumenta o consumo de cerveja, e do *"dedal de cana"*. A atmosfera torna-se mais estridente. Em direção a rua de trás, paralela à linha do trem, escassamente iluminada, esgueiram-se grupos pequenos, e à distância sente-se o cheiro acre, inconfundível, da maconha. "Chapados" os meninos retornam ao quiosque, retomam a conversa, aqui e ali um casal solitário ensaia uma dansinha. O aspecto, o figurino padronizado, a postura corporal semelhante a dos guettos dos grandes centros urbanos, a "gíria carioca" aprendida com a Rede Globo, nada faz supor que a cena se desenrola em Arcoverde, agreste pernambucano. Atento, o pesquisador identifica, em grupos próximos, três Jessicas, uma Bianca, uma Raíssa. Quantas Marias, das Graças, da Conceição, do Carmo – Marias residuais - haverá no quiosque do trem? "O Global acontece localmente".

3.4 Belém do São Francisco

Ainda em Arcoverde informa-se o pesquisador sobre o acesso à Belém do São Francisco²⁰: estrada ruim, "estourada" a partir de Ibimirim, ausência de posto da Polícia Rodoviária, perigosa: viajar à noite, de jeito nenhum. Assaltos frequentes, a tática é simples: - "é só levantar o estouro" (entenda-se, preencher com pedras as falhas do asfalto até formar uma lombada cuja altura obrigue o motorista a reduzir muito a velocidade, constringido a contornar o obstáculo pelo acostamento). Já na saída de Arcoverde a paisagem transforma-se, descolore-se. Desaparecem os verdes intensos, surge a vegetação da caatinga, os mandacarus eriçados de espinhos, o gado esquelético, leitos de rio ou açudes reduzidos a fio d'água ou já completamente secos, casas de taipa à frente das quais, ocasionalmente, posta-se o morador à espera do passageiro raro, possível comprador de sua modesta mercadoria: "umbu" a cinquenta centavos o litro. Nítido, indiscutível, surge o sertão.

Lamenta-se o pesquisador de não haver estudado a sério Geografia. Lembra-se vagamente de Ratzel mas antevê as objeções que adviriam de sua inclusão no marco teórico da pesquisa. A começar por aquelas, clássicas, que lhe foram feitas pelo próprio Boas. E, no entanto, salta-lhe dos olhos ali a importância da geografia e, diga-se, registra "importância" conciliatoriamente, no fundo só para evitar a crítica que lhe fariam se, ao invés, registrasse conforme o seu impulso, "predominância".

De todo jeito, fica-lhe a impressão de que os inventores do Nordeste não inventaram coisa alguma. Ali, no sertão, a paisagem prevalece sobre qualquer análise, sobre qualquer interpretação. É seco. É árido. É quente. É geográfico. Não é ainda histórico, no sentido em que se a História não penetrar drasticamente na região, os netos dos atuais vendedores de umbu reproduzirão, com certeza, a vida dos avós. Salvo por algum milagre - "o sertão vai virar mar" ou coisa assim - cuja possibilidade descarta a Antropologia.

Nas imediações do perímetro urbano do município, caminhão pipa da prefeitura distribui água potável entre os moradores. 43º graus. Aproxima-se o São Francisco. Torna a inverter-se a paisagem. Reaparecem os verdes exuberantes. Ficus, oitis, um renque de

²⁰ Belém do São Francisco está localizada no sertão, na micro-região de Itaparica, distante 486km do Recife. O povoado de Belém surgiu de uma fazenda pertencente a Antonio de Sá Araújo, estabelecido em 1830 às margens do São Francisco, em terras do então distrito de Cabrobó. Em 1845 o Padre Francisco Correia, atuante em um das chamadas "Santas Missões" consagra o povoado, na época sinal de crescimento, à Nossa Senhora do Patrocínio, o qual, no entretanto, só será elevado a categoria de cidade, em maio de 1903.

coqueiros. Toma-se a referência do Mercado de farinha e da CEASA. A referência é o rio. Atrás, a frente, a esquerda, a direita do ancoradouro das barcas que circulam entre as ilhas fluviais (88) e a sede do município.

D. Ilsa e Paula

Cais. Sob a sombra de um fícus imenso, acomodadas numa reentrância da raiz, percebe-se à distância a figura das duas mulheres. No momento as únicas à espera da barca. Do lado oposto da árvore mas, ainda, sob a sua copa, dois homens descarregam mercadoria viva, rebelde, uivante, de uma carroça: uma corda de bodes peados pelas patas traseiras. Fica-se imediatamente sabendo, encomenda a ser embarcada em nome de "Seu Fininho", negociante de cebolas, residente na Ilha Grande. Os bodes (5) de Seu Fininho causam espécie, admiração, talvez, despeito: ali sua remessa atesta a prosperidade do proprietário. D. Ilsa examina-os com o olhar, sugere ao rapaz da carroça que enquanto espera afrouxe a peia, e avalia: "viçosos".

Galega. Matrona. Olhos azuis. Apesar do calor, composta, blusa de manga, saia escura e comprida, D. Ilsa dirige-se a um senhor recém-chegado "irmão": é evangélica. A seu lado, simétrica, negra, em suas saias curtíssimas e sandálias altas. Paula. A sogra e a nora à espera da barca para retornar à ilha da Várzea onde moram. D. Ilsa recebe uma aposentadoria rural, herdada do marido. O "irmão" recém-chegado é o marido de Paula, portanto filho de D. Ilsa, plantam cebola.

Oficialmente, a cebola é a principal cultura da região, no dia da entrevista cotada a 15 reais o saco de 20 kilos. (Na prática, talvez superada por uma cultura clandestina a ser discutida oportunamente, visto em Pernambuco, Belém do São Francisco constituir um dos vértices do chamado "polígono da maconha").

As propriedades são pequenas, a produção modesta, o preço imposto pelo distribuidor, escorchante. Produção média durante a safra? 20, 25 sacos. Além da cebola, macaxeira, inhame, algum feijão para consumo doméstico. O apurado reverte quase integralmente para a venda, para cobrir "o fiado": leite em pó, sal, açúcar, óleo, charque, trigo, "caíco" sabonete e pasta, e para os que fumam, cigarro. Sobra o "trocadinho" da balsa, do refrigerante, do confeito consumidos excepcionalmente.

Belém de São Francisco



A princípio D. Ilsa manifesta-se hostil à presença do pesquisador. Fisionomia fechada, carrancuda, sobretudo, lacônica, D. Ilsa ostensivamente desaprova a palavra fácil de Paula. Percebe-se que a relação entre as duas mulheres é tensa. Com o fim de desanuviar o ambiente, a pesquisadora alude ao Carnaval: os bonecos gigantes hoje tradicionais em Olinda, surgiram em 1919, em Belém, e para seu espanto, D. Ilsa torna-se ríspida; não frequenta "festas do mundo". Ouvindo a sogra, Paula exaspera-se, e a pretexto do calor, levanta-se, "vai ali comprar um picolé".

Em seu lugar, assume a palavra o irmão "Seu José", o qual antes de gravar a entrevista solicitada, exalta a pobreza e o sofrimento cujo efeito, acredita, garantir-lhe-á acolhida no céu. D. Ilsa agrada-se dessas palavras, recompõe a fisionomia, pela primeira vez, sorri. Anuncia: - "vou falar". Circunspeta grava o seu depoimento, resumível nessa fórmula: ser nordestino é ser sofredor. Nela não há vestígio do "barroco" pós-moderno, lúdico subversivo, transgressor. E, no entanto, à sua maneira D. Ilsa não deixa de ser, também, barroca. Mística, fanatizada, oprimida pelo medo do Inferno pregado pelo pastor da Várzea, seu Deus é um Deus de ira cuja cólera manifesta-se, em Belém do São Francisco, na chuva e no preço da cebola.

Concluída a entrevista, D. Ilsa fala de si, vaidosa de sua virtude, de sua repugnância pelas "festas do mundo", pelas "coisas do mundo": pelo pecado. Lembra-se o pesquisador de Weber, lembra-se especialmente da ilustração literária e antecipada das teses weberianas, a autobiografia de Benjamim Franklin, na qual o filho do fabricante de velas, ex-tipógrafo transformado em um dos americanos mais proeminentes do seu tempo, prescreve à sua descendência o exercício regular da virtude e da temperança através das quais, a seu juízo, o mais modesto dos homens alcança, se quiser, acumular bens, prestígio, propriedade: - "nada mais adequado do que a virtude para fazer a fortuna de alguém". Virtudes exercidas tão ao inverso daquelas praticadas, duzentos anos depois, por D. Ilsa. Em Belém do São Francisco, o modelo weberiano não funciona. Ali a graça não se manifesta ao êxito: manifesta-se na privação. Oprimida pela pobreza, pela vida transcorrida à míngua de bens, de prazeres, de informação, D. Ilsa sobrevive da expectativa de recompensa na outra vida, prometida por Jesus aos cristãos. (WEBER, M. 1968)

Nessa vida contenta-se em ser virtuosa, receber a aposentadoria do marido, e a esperar que "o governo faça alguma coisa". Observada individualmente, versão evangélica dos beatos e beatas sertanejos frequentes na ficção dominante da região, D. Ilsa distingue-se pela

virulência de seu discurso contra o "pecado", em particular contra a luxúria, contra a sexualidade livremente e precocemente praticada, isto é, contra a sexualidade não autorizada pelo matrimônio, cujos exageros em sua opinião haveriam contribuído para a desgraça do mundo, coisas do mundo, festas do mundo, desgraça. Sofrimento. Sertão. Ser nordestino.

Paula retorna do "picolé" e não dissimula a surpresa de encontrar a sogra falando com "os pessoal de fora". Irritada, toma a iniciativa de gravar a entrevista no conteúdo explícito semelhante, ou pelo menos, comparável a de D. Ilsa. Todavia sua postura, o seu tom crítico e, durante alguns momentos, sarcástico não são assimiláveis ao discurso de D. Ilsa. Em relação à inércia, ao descaso do governo pela população ribeirinha de Belém do São Francisco, Paula exprime indignação. Suficientemente lúcida para não atribuir a desigualdade social, a pobreza extrema da região, à luxúria dos seus habitantes. Àquela altura, torna-se evidente a animosidade de suas relações com a sogra, difusamente estremecidas, também, pela questão racial. Paula é negra. D. Ilsa, galega. De repente, monta-se o quebra-cabeça pressentido no início da conversa. Não obstante o parentesco, a extração social e a pobreza visivelmente compartilhada por ambas, D. Ilsa sente-se superior, branca, européia, sesmeira e, ainda por cima, bíblica. **Subitamente historiza-se a geografia.** Belém do São Francisco adquire um novo contorno, até a véspera, para o pesquisador, imprevisto. Dessa perspectiva o contraste entre a mini-saia de Paula e o figurino puritano de D. Ilsa assume um viés identitário até então subestimado pelo pesquisador quem sabe, excessivamente impregnado pelas teses de Gilberto Freyre sobre a doçura da miscigenação. Com efeito, a rivalidade entre a sogra e a nora vai além da simples confrontação de temperamentos, excede a esfera familiar, doméstica. Possui um componente histórico, o ranço da sociedade escravocrata sutilmente atualizado por D. Ilsa, em 2006, à força de um puritanismo, de uma austeridade mesmo no sertão, exagerada, estranhos à cultura da região. Matiza-se ainda mais, por oposição ao barroco pós-moderno, o barroco já atribuído a D. Ilsa. Reedição tardia, mística e invertida da ética protestante, ao contrário de Paula que os defeitos que lhe atribuí a sogra menos por inclinação do que, talvez, pela necessidade de defender-se do seu preconceito. Em Belém do São Francisco Paula fez, dentro de suas possibilidades, o que Boaventura Santos chamaria uma "opção pela raiz": decidiu ser negra, isto é, decidiu ser o inverso da sogra em que ela enxerga a cultura dos brancos, vale dizer, naquele contexto, dos opressores.

Ceasa:

Como já foi dito, o município de Belém do São Francisco sobrevive oficialmente do cultivo da cebola, e, clandestinamente, também da maconha, fácil de ser camuflada na várzea do rio, ali repartida entre 88 ilhas fluviais. Assim, no Ceasa local não se vê coentro, um tomate, raiz de inhame: só cebola. Em seu interior, note-se, apenas quinhentos metros distante do cais, o clima, dir-se-ia, a História, é outra. Os distribuidores do produto usam celulares, há automóveis novos, caros no estacionamento, há até whisky importado (Johnie Walker, Red Label) na barraca.

Em contrapartida, os produtores chegam transportando o produto às costas, ou em carroças puxadas a burro ou a cavalo. O preço da cebola oscila diariamente em função de um mercado “controlado” pela procura e, não, pela lei da oferta e procura. Quem compra impõe o preço, ciente de que quem vende não dispõe de recursos para ir oferecer a mercadoria fora de Belém do São Francisco cujo mercado local, vai de si, não tem como absorver o volume da oferta. Entre o distribuidor e o produtor, ocupações coadjuvantes, carregador, ensacador, pagos a dinheiro vil: 10 centavos o saco, 1 real a hora de trabalho. Isso em 2006.

Homens reduzidos a sua força física, que serão inutilizados, descartados como um artefato gasto e emperrado pelo uso no dia em que não puderem mais empilhar às costas os sacos de cebola. Desgastados pela pobreza, pelo trabalho mecânico, pela “cana” fonte de energia consumida diariamente para “agüentar o tranco”. A Identidade Nordestina postulada pelo pesquisador afeta-os vagamente pois não constitui preocupação, referência entre eles. Estão ali como poderiam haver estado nas minas de carvão da Inglaterra, no princípio da Revolução Industrial. De tal modo exauridos pela sobrevivência que não lhes sobra tempo, ânimo, para pensar em algo que não lhes traga uma vantagem imediata, que não lhes aumente, na hora, o pão daquele dia. Há, claro, exceções. Como Paula “negra” entre os nordestinos tão pobres quanto ela mas, brancos descendentes de sesmeiros, porém no conjunto tem-se a impressão de que em Belém de São Francisco, o Nordeste dilui-se na pobreza.

Resta aludir à Belém subterrânea, clandestina, em cujo interior, por toda a parte, sussura-se a maconha. Todos sabem, todos fingem não saber. O que há são murmúrios, olhares a passagem de tipos que destoam na paisagem da cidade, os quais sequer possuem a preocupação de disfarçar-se, ao contrário, exibem-se, disputando com os comerciantes de cebola a notoriedade discutível de serem os ricos, melhor dizendo, os “novos ricos” locais.

Relógios grandes, tênis não se sabe se falsificados ou não, de marcas caras, Adidas, Nike, e os bonés, infalíveis, copiados dos filmes americanos, para indicar que são “garotos maus”.

Às duas da tarde, jogando sinuca pacificamente no terraço de um dos poucos restaurantes da cidade, dois rapazes “fantasiados” de Comando Vermelho, pelo sotaque, cariocas autênticos. Não deve ser difícil aliciar plantadores para a erva, decerto, mais bem paga, mais rentável do que a cebola. A ponte entre a droga e o consumidor é a pobreza. As prédicas do pastor da Várzea pouco ou nada poderão contra a sedução do dinheiro vivo, cantante, do tráfico.

Recorda-se a pesquisadora de Graça, mulher de ex-prefeito de Parnamirim relatando, perplexa, a cena de adolescentes atirando contra o cruzeiro da Igreja Matriz do seu município sem motivo imediato, só simbolicamente para significar o desgaste da religião e da moral garantida por um fio de bigode - pelo “pirão de farinha limpa” - até há bem pouco tempo instrumentos eficazes da coerção e coesão social no sertão do Nordeste brasileiro. No futuro, será possível, que em Belém de São Francisco a modernização manifestar-se-á como criminalização?

Ao cair da tarde subitamente o movimento da cidade esvai-se, da rua escuta-se a novela das seis, trabalhadores vistos no Ceasa tomam cachaça na barraca vizinha ao cais, galinhas ciscam nas calçadas. Um grupo de evangélicos reconhecível pela Bíblia passa, sem dúvida, à caminho da prédica noturna. A pesquisadora ocorre a palavra previsibilidade para definir a atmosfera de Belém do São Francisco, repetitiva não à força de evitar a mudança, mas à força de não dispor ainda de meios para promovê-la.

No fundo do bar encostado ao Mercado de Farinha o forró substituí o brega na radiola de ficha, alguém assobia o refrão, um homem alto, magro, ensaia uns passos do “xaxado”, dança de macho, “a carabina era a dama”. A reduzida platéia encoraja-o: “dá-lhe Beto!”. À distância, do outro lado da calçada, dois “garotos maus” visivelmente “chapados” assistem à cena sorridentes, acompanham o ritmo batendo palmas. O dançarino grita-lhes “se cheguem”, e é prontamente atendido. Um deles tenta reproduzir o passo arrastado do xaxado. Os assistentes riem. Circula livre a garrafa de cana. E a cachaça e a maconha, o arcaico e o pós-moderno confraternizam.

Difícil não se deixar impregnar pela sensação um pouco euforizante de estar no campo, mesmo que se tenha chegado até ele, por uma estrada, verdade que esburacada, mas de asfalto. Não há barquinhos, missionários, ou sinal de exéquias reais à vista, porém, ainda assim é um campo.

Belém não me provocou sensação alguma de estranhamento, ao contrário, tudo aqui é (ou agora me parece) familiar, já visto, conhecido. Impossível não associar a atmosfera da cidade à Catalão, Pires do Rio, Campo Formoso, onde passei parte da infância em Goiás, terra do meu pai. Não fosse a paisagem, seria igualzinho. A mesma sensação de torpor, de fixidez, de previsibilidade, como se as pessoas estivessem condenadas, lá como aqui, ao que em Goiás se chama “destino de rês”. Deus me perdoe, a grande mudança só acontece no abatedouro.

Maconha, cebola, cordas vivas de bode, fuxico miúdo e uma vaga idéia do que acontece no mundo lá fora que não depende de Santa Padroeira, do Pastor, nem de Prefeito. Afora isso, um rio que ao invés de espantar a seca parece existir para torná-la mais evidente, mais iminente. Pensar que na época da Internet não se possa encontrar solução para irrigar terras áridas próximas a um rio imenso é ridículo.

Os milhões do DNOCS e da SUDENE gastos à toa, desviados, para socorrer figurões falidos e encher bolsos desonestos e ninguém toma conhecimento e nem tomará. Se Belém desaparecer do mapa do Brasil a notícia teria, talvez, menos repercussão que o próximo namorico do Ronaldinho. Belém não lembra só Catalão, em Goiás, lembra coisa pior: lembra a Macondo literária. A cidade vive entregue às formigas, aos cupins, às enchentes, à seca: em 2006 entregue as calamidades (bíblicas) da Geografia.

E aqui o povo não aponta com o dedo, como em Macondo, por não está preparado para nomear a mocidade das coisas, mas porque é à sua revelia, criminosamente ignorante. Quantas palavras da língua portuguesa circulam diariamente em Belém? Haverá no mercado de farinha alguém capaz de entender o que é um governo de coalizão? Perguntei por uma livraria, disseram-me que não há. Quando chegam, os livros didáticos são distribuídos nas escolas e os próprios pastores se encarregam de comercializar suas Bíblias. Em contrapartida antenas de televisão, inclusive parabólicas, eu vi muitas. Em Belém haverá sentido em se falar coisas como “projeto reflexivo do eu”, individualismo, desencaixe, sistemas “abstratos”? Verdade, pouco ou muito, o dinheiro circula. Mas é só.

Manual de etnografia algum autoriza crítica à desigualdade social, ou, mais grave, à compaixão pelo Outro: não são práticas científicas. Contudo a missão das Ciências Humanas não se limita a essa coisa profundamente abstrata e controvertida que é o “esclarecimento” cujo sentido essencial pressupõe, no Ocidente, o conhecimento de verdades, por enquanto, apenas presumidas. Historicamente “esclarecer” significa dissipar as trevas, iluminar pela Razão. Para quê? Para permanecer indiferente, neutro, diante da miséria opressiva, “irracional” que afeta a maioria da humanidade?

Aqui é difícil não pensar que “la revanche du vécu” anunciada por Jacques Bercque algum dia transformar-se-á em um movimento mais sério, mais violento, do que a, no fundo, insípida disputa acadêmica que fez recuar o estruturalismo. Basta que alguém grite “observados de todo o mundo, uni-vos”. A minha sorte é que Pierre Bourdieu e Boaventura Santos justificam-me: antes de mim pensaram e disseram a mesma coisa. Belém do São Francisco é a ilustração do “Sul” definido pelo autor português: - “a forma de sofrimento causado pelo capitalismo ocidental”.

Amanhã, quem sabe, terei a sorte de encontrar algo que me faça mudar de idéia mas hoje, agora, penso que em Belém a identidade regional é uma mordaga, um grillão, um entorpecente que se administra de longe na dose necessária para manter, como convém, o povo quieto.

_____ x _____

Lembro-me de uma frase do Norbert Bobbio cujo sentido é denunciar a perversidade às vezes oculta sob os princípios democráticos que concedem ao povo, como se fosse um privilégio, o direito de eleger seus próprios tiranos. Talvez fosse melhor esquecer Bobbio e lembrar de Gramsci, pois não há porque duvidar da existência de uma “sociedade civil” em Belém. Ao contrário acho até que ao invés de ter apenas uma, Belém tem duas sociedades civis: a diurna e a noturna. A da cebola e a da maconha. E suspeito que em breve, em Belém, fará mais sentido “exercer a cidadania” à noite do que à luz do dia. A exemplo dos “nuestros amigos cocaleros”, e dos “intelectuais orgânicos” da Rocinha, no Rio. Será um engano, pois quem planta não revende e, além disso, os consumidores moram longe, contudo, aos pouquinhos, o tráfico irá modernizando, aliás, pós-modernizando Belém e se não se fizer nada - como provavelmente não se fará - dentro de pouco tempo o pastor da Várzea perderá o seu rebanho, os facões e as peixeiras serão substituídos por pistolas automáticas, e Belém finalmente sairá da Geografia para entrar na História “globalizada” pelo tráfico. Muito

embora eu não duvide que seus habitantes continuem a dançar o “xaxado” nas barracas do mercado sem perceber que naquela altura, “tratar a espingarda como dama” ironicamente será o mesmo que criar uma “esfera pública diaspórica” no quintal de casa. (APPANDURAI, 1996, 1998, KILANI, 2002)

Nos seus moldes clássicos a etnografia exclui previsões: - observa-se e descreve-se o que está concretamente à vista e é só. Contudo a partir do momento em que a Antropologia estabeleceu suas sucursais urbanas e incluiu os vizinhos entre os “nativos”, a coisa mudou, se complicou. Não se trata de fazer previsões mas sim de perceber, registrar, os movimentos subterrâneos ativos sob a superfície aparentemente estagnada das sociedades - no caso, dir-se-ia com maior precisão, das comunidades - tradicionais, conforme o ponto de vista, excluídas ou preservadas do Progresso Ocidental. A impressão de torpor, de marasmo engana. O fato de que dentro do mercado, todos se chamem pelo nome, não imuniza Belém contra a mudança: - ninguém continua a “comer seco” se vislumbra a possibilidade de “comer mistura” (comer com carne).

O problema é que o evolucionismo não foi o passatempo erudito de Sir James Frazer: foi e ainda hoje é a síntese da ideologia dominante, a história da humanidade narrada de modo a confirmar os cânones iluministas, e a preencher com eventos a marcha ascensional da “Razão ocidental” cuja universalidade não admite dissidência ou retrocesso. Da magia à Ciência, do simples ao complexo, da comunidade à sociedade. A idéia de que uma comunidade possa - ao invés de, como o previsto, “evoluir” em direção ao modelo das sociedades ocidentais - transformar-se em outra comunidade talvez até mais fechada do que a anterior apenas diferentemente orientada por uma nova “Idéia da evolução” configurada por um sentimento agudo de exclusão, não consta dos manuais de história.

Pois Belém parece estar a caminho de sofrer uma transformação dessa espécie a qual se não chegar a suprimir os valores tradicionais da comunidade ribeirinha de plantadores de cebola, irá em parte corrompê-los à força de os confrontar com os valores da comunidade emergente de plantadores da maconha. Pelo que se vê hoje é difícil acreditar que nos próximos anos Belém gradualmente assuma o contorno de uma sociedade moderna complexa e opulenta e, a sua falta, a opção oferecida pelo crime organizado é imediata, concreta, e, além disso, também é comunitária: nos círculos do tráfico as pessoas também se chamam pelo nome. (KILANI, 2002, MAFFESOLI, M. 2004, 1988)

E como Identidade não se confunde - não é - “essência” mas sim, em princípio, um coletivo de convicções, hábitos e atributos socialmente adquiridos através do qual as pessoas extraem da representação social do seu grupo as referências que lhes permitem construir individualmente suas identidades particulares, não é prudente sequer arriscar um palpite sobre o que significará ser nordestino, em Belém, daqui há alguns anos. Se será, motivo de orgulho, de desdita, ou se será algo episódico como a “roupinha de matuto” com a qual ainda se vestem as crianças, no Nordeste, durante o São João. Pois, se de um lado, as tribalizações urbanas teorizadas por Maffessoli hoje já possuem, no Recife, a evidência de fatos, no interior, entendidas como formas de resistência a visão hegemônica e a exclusão, elas possuem, por enquanto, o valor de conjecturas. Contudo, o espetáculo dos “garotos maus cariocas” confraternizando com os “sertanejos bons” do vale do São Francisco, a turma da maconha participando ritualmente do rodízio de cana da turma da cebola inclina a pensar que em Belém uma nova “sociedade civil” esteja germinando. (MAFFESOLI, M. 2004)

16^a

A: D. Ilsa. Diga D. Ilsa o que é que a Sra. acha que é ser nordestino?

B: Eu acho que ele não faz nada... [risos] vai Ilza responde aqui as perguntas dela...

A: Então é dona Ilza quem vai responder primeiro, não sente aqui que a Sra. fica na sombra

B: Não, pode deixar eu quero levantar...

A: Dona Ilza diga, o que é que a Sra. acha que é ser nordestino?

B: Bom... assim no meu modo de pensar eu sou uma pessoa satisfeita com a vivência que Deus me deu mas porque eu sou evangélica e eu sou uma pessoa conformada do que Deus porque assim... as pessoas entendem assim... tem pessoas que meio de vida não é? Eu não tenho meio de vida mas eu sou satisfeita com o que Deus fez comigo né? porque eu não tenho muito assim né? poderes... mas eu sou agradecida né? eu agradeço a Deus pelo pouco que eu tenho porque eu tenho o meu pedacinho de terra próprio, nunca tive condições de fazer grandes coisas nele né? para botar para trabalhar mas para a morada do meus filhos teve a minha morada, no momento agora eu não estou morando mais lá, estou morando na rua em Abaré né? mas eu agradeço a Deus por isso né? mas agora eu acho assim, que o lugar é fraco, eu tenho assim... vendo as pessoas que são fraquinhos né? alguns tem um empreguinho, outros não tem um emprego mesmo por causa do lugar se fraco, eu não me queixo das pessoas assim... de não ter feito, disso, daquilo outro né? é que aqui é um lugar fraco não é?

Floresta



Então eu não tenho muito o que dizer assim, eu vou dizer é ruim ou se é bom, não. Para mim, eu sou conformada assim com as coisas assim do jeito que elas estão, assim mesmo no caso de roça né? tem muitos que sofrem com a roça não é? Porque às vezes eles tiram uma safrinha e não pega um dinheiro aí planta outra safrinha não tira, quando tira um dinheirinho já está muito endividado, vai pagar aquelas dívidas, aqueles débitos e não sobra às vezes para ele, como é o caso do meu filho mesmo não é? Eu já estou morando na rua, vivo de aposentadoria...

A: Quando a Sra. diz na rua é aonde?

B: Eu moro na rua do Abaré, é na Bahia e não aqui, mas o meu filho mora lá na ilha da Várzea aí ele tira uma coisinha, tira duas e às vezes até três e não...

3.5 Floresta

*Em Floresta quem nasce Novaes
Um dia mata um Ferraz
Que no vale do Pajeú é sabido
Que cada Ferraz nascido é um
Novaes desaparecido.
E aí de quem se mete na briga
Delegado, padre, doutô de fora
enxerido
Que aí eles ficam unidos
E desaparecem com o intrometido²¹.*

Chegamos a Floresta, “medievalizada” pela rixa entre as famílias Novaes e Ferraz, à tardinha, depois de vencer os buracos da estrada de acesso a Belém, tão deserta na volta quanto estava na ida embora, e ao contrário do prognóstico dos frentistas de Arcoverde,

²¹ Cordel, repente, foi cantado por Seu Antônio um dos cappos da família Ferraz o qual não permitiu a gravação, e afirmou desconhecer o nome do autor dos versos embora dissesse que a quadrinha é conhecida por qualquer peão-boiadeiro de Floresta. Contudo três pessoas inquiridas sobre o assunto não conheciam, ou pelo menos, assim o disseram, os versos em epígrafe.

tranqüilíssima. Floresta é plana e repete o urbanismo tradicional das cidades do interior: arruados paralelos, diversamente pavimentados ou ainda no barro que desembocam no adro da Matriz - em Floresta desde 1792 consagrada ao Senhor Bom Jesus dos Aflitos - situada no centro do que me parece ser, pelo aspecto das construções, a parte mais antiga da cidade.

A rua da Matriz destoa - literalmente como um oásis num deserto - da paisagem árida da cidade. Em primeiro lugar possui a largura quase de uma avenida a ponto de permitir a circulação de carros em mão dupla cujo sentido está indicado por um renque de tamarineiras extraordinariamente frondosas, centenárias, dizem-me, única árvore “de sombra” capaz de resistir ao clima do sertão.

Em segundo, simbolicamente dividida ao meio pela Matriz a rua residencial possui duas secções “invisíveis” para quem desconhece a história de Floresta: á esquerda da Igreja moram os Novaes, e à direita moram os Ferraz. O casario antigo exhibe o padrão arquitetônico característico do gosto e do poder aquisitivo da burguesia sertaneja do final do século XIX e começo do XX. Não há palacete, mansão, vestígio de dinheiro fácil, exibição do supérfluo. As casas são térreas, rentes à calçada, as coberturas da telha vã são altas e inclinadas em duas águas, as fachadas são planas e austeras, a maioria levantada como se dizia, “sem eira nem beira” - embora já tenha visto três casas com beirais finamente rendilhados - as portas duplas, as janelas múltiplas da largura do terreno que geralmente é estreito, e as paredes como nas vilas, quase sempre meeiras de dois emendando os imóveis, sem oitão num bloco contínuo.

Cópias encolhidas, desbastadas de ornamento, dos sobrados aristocráticos essas casas compõem, no entanto, o espaço ideal para cultivar o fuxico miúdo que distraí - e de certo modo, preenche - a vida no interior. São casas construídas, como postos de observação, para se controlar a rua e bisbilhotar o vizinho, casas construídas para, mediante janela aberta e cadeira na calçada, submeter o espaço público ao privado, arbitrar litígios, administrar - sob a forma de falatórios - sanções, fortalecer alianças e ratificar pelo número de presentes à curiosa cerimônia vespertina do beija-mão, o poder e a influência dos proprietários os quais à maneira de antigos senhores, - apesar de instalados em prosaicas cadeiras de vento - recebem e distribuem diariamente homenagens, informação e prendas, segundo as normas de um protocolo cuja rigidez estabelece, como nas Cortes, que o tempo de permanência da visita seja proporcional a importância e/ou ao tamanho da dádiva do visitante.

Pois, em Floresta, a rua da Matriz partilhada entre Novaes e Ferraz constitui exemplo “didático” dos mecanismos que governam - que ninguém se engane - essas poderosas “ágoras” sertanejas.

No aspecto arrumadinha, bem varrida, mais prospera, e mais ordeira que a vizinha Belém do São Francisco - difícil ver, no centro da cidade, uma casa sem reboco - Floresta é outro vértice do polígono da maconha clandestinamente (?) cultivada e negociada no Vale do Pajeú. Durante o dia terra sã de boiadeiros, à noite celeiro escuso da “Cannabis”, cujo preço oscila em função da demanda sempre crescente e da frequência e do volume das apreensões da droga cujas ocorrências são amplamente divulgadas pela mídia a título evidente de valorizar a ação do governo e, mais raramente, de valorizar o desempenho de policiais insanamente mal pagos capazes de resistir, por honradez, à sedução do tráfico. Difícil dizer qual é, em Floresta, a atividade mais lucrativa, se a pecuária, ou se a maconha, e mais difícil ainda dizer quem são, a vista do emaranhado de intermediários e testas de ferro, os verdadeiros donos do negócio. Contudo esse viés da vida clandestina da cidade aparentemente não suplanta o interesse despertado pelo obituário resultante da rixa entre Ferraz e Novaes. Os mortos governam os vivos na medida em que lhes impõem a obrigação moral de vingá-los à força de restaurar a honra da família só desagravada por outro assassinato. Embora hoje muito menos frequentes do que no passado, em Floresta os homicídios ainda possuem a previsibilidade esconsa e literária da “vendetta” descrita por Garcia Márquez na “Crônica de uma morte anunciada”: a cidade sabe de véspera, mas ninguém faz nada.

Graças a amigos nascidos em Floresta foi possível conversar longamente com membros da família Ferraz cujos nomes, a pedido dos próprios, trocarei nesse diário e na transcrição da entrevista.

Casal idoso, primos legítimos casados há mais de cinquenta anos, quatro filhos os quais resolveram, conta-me a mãe, abandonar a cidade ainda jovens após haverem sido “preventivamente” enviados para estudar no Recife sob nomes falsos. Embora dêem a impressão de sinceridade quando enfaticamente manifestam sua desaprovação à violência, faz pouco tempo perderam dois sobrinhos, referem-se à briga com os Novaes como se essa fosse uma experiência transcendente, uma rivalidade bíblica lançada sobre duas famílias igualmente constituídas, dito por eles, de gente boa.

Filhos crescidos, diáspora, retorno à Floresta. Seu Antônio confessa: “Recife foi bom, mas o que eu gosto mesmo é estar por aqui, cadeira plantada na calçada, de tardezinha, goiaba apanhada no quintal. A fazenda (Seu Antônio é fazendeiro, pecuarista) ainda “aperreia” mas eu ainda vou tocando”. D. Cristina oferece café, refrigerante, convida para a vaquejada, em dezembro.

Vão regularmente a Petrolina visitar um dos filhos, estabelecido por lá. Falam da estrada, do estouro, dos assaltos. Informados de que o pesquisador está vindo de Belém, saem-se com a observação: Belém é Atenas, Floresta é Esparta. Atenienses em Belém? Sim senhor, beletristas, poetas. Floresta sempre foi terra de soldado. Ainda hoje é, o povo nasce guerreiro. D. Cristina confirma: é verdade, sempre escutou dizer, desde menina. Esforça-se o pesquisador para lembrar fato, pessoa, dito ouvido em Belém ao qual pudesse associar o gentílico, e logo esse, ateniense. Não lhe ocorre nenhum. Inquieta-se, intimamente recrimina-se, não viu o que devia, não viu como devia. Decerto houve e ainda deve haver algo em Belém que justifique a comparação com Atenas. Seria necessário voltar lá, passar mais tempo, freqüentar espaços privados para descobrir. Decide o pesquisador retornar a Belém, e adiar, para a próxima viagem, a ida a Serra Talhada.

Seu Antônio e D. Cristina preparam-se formalmente para a entrevista.. Levantam-se da copa: serão entrevistados na sala de estar gilbertianamente povoada pelos retratos de numerosos avós cuja memória incluem então as razões pelas quais “de coração” se orgulham de ser nordestinos. Netos, bisnetos, de proprietários de terras, secularmente alfabetizados, cultos. A ponto de, a juízo do pesquisador, representarem uma quase casta, estamento - a observar-se, inclusive, a endogamia, manifesta na freqüência de casamentos entre primos na família Ferraz - em muitos aspectos oposto à classe dominante heterogênea cuja composição, na capital, hoje favorece o “dinheiro novo” em detrimento do “dinheiro velho” do qual procedem Seu Antônio e D. Cristina. Casal, cuja simplicidade corresponde ao estilo sertanejo de expressar “Distinção”, no sentido com o qual a palavra figura na obra de Bourdieu. A disposição dos móveis, o marquesão, os retratos, as cadeiras de palha da Índia, a mesa de sala de jantar proveniente da fazenda do pai de D. Cristina, tudo configura, em casa deles, a aristocracia do Sertão. Nordestinos sim, porém nordestinos nobres, cultivados, excepcionais no Sertão do Nordeste brasileiro, majoritariamente povoado por gente pobre. Contudo, há em Seu Antônio e D. Cristina um traço em comum com os demais entrevistados, D. Bilina, Fernando, João e Hilton de Arcoverde: a valorização, a necessidade vital, orgânica, da sensação de pertencimento. Em Recife deliberadamente anônimos, retornaram a Floresta,

ao prestígio do sobrenome Ferraz, ao cumprimentos, à cerimônia de beija mão, com que honram Seu Antônio sentado em sua cadeira de vento, plantada na calçada, à tardinha. Possuindo recursos e razão consistente para viajar - uma das filhas mora em Londres há quinze anos - não lhes apetece sair de Floresta. D. Cristina foi à Inglaterra uma única vez a título de assistir a filha, à altura convalescendo de uma cirurgia. Dependentes do reconhecimento dos seus pares nem Recife, tão próxima, pode lhes substituir Floresta cuja história confunde-se com a história de sua própria família, os Ferraz do Vale do Pajeú.

De resto, para mim é impossível não registrar que jamais vi em lugar algum casa tão asseada, cheirando a limpo, a sabão e água, como a dessa senhora em Floresta. Em toda a parte ordem, limpeza, esmêro. Sem mencionar, a elegância de uma casa sem os supérfluos que costumam atulhar as casas burguesas do Recife cujas proprietárias muitas vezes não conseguem, sozinhas, coar um café. Eu já havia ouvido falar na austeridade sertaneja porém, nunca havia tido a oportunidade de ver, de perto, como ela funciona. Achei a casa de Floresta, haja vista a idade da proprietária próxima dos oitenta anos, tão mais admirável quanto a ausência - surpreendente entre as classes abastadas de Pernambuco - de pessoal doméstico.

Mercado de Farinha

Quase igual ao de Belém, no tamanho e na variedade de mercadorias. Comércio dimensionado pela clientela cuja maioria é, se vê pelo aspecto, humilde. Cereais, farinha, pouca verdura, afora maçãs, frutas só as nativas: mangas, jacas, banana, abacaxi, goiaba. Nos açougues módica oferta de carne de gado que é no sertão, cara em relação ao bode e ao porco de criação doméstica e aos salários que ainda são esmagadoramente mínimos. Peixe seco (caíco), vísceras defumadas “passarinha”, “fígado de alemão”, “tanajura de farofa” iguaria procedente de outras localidades (ou sinal de “fartura” visto só aparecer segundo o povo local, em terrenos, observe-se, encharcados de chuva de trovoadas) substitutos da carne verde (fresca) preferida pelo paladar da região.

Como acontece na maioria dos municípios do sertão de Pernambuco, em Floresta a população rural é mais numerosa do que a urbana: pequenos sitiantes, rendeiros ou assalariados das propriedades maiores voltadas para a pecuária cujas atividades demandam insumos básicos onerosos: em primeiro lugar terra suficiente para a criação extensiva (gado solto no pasto), vacinas, no caso de raças leiteiras, local apropriado de ordenha em tese

montado de acordo com as normas da Vigilância Sanitária, “ração” para complementar a dieta nos períodos de estio.

No meio urbano do município a população compõe-se, no essencial, de pequenos comerciantes, artesãos, funcionalismo público municipal e de uma população flutuante difícil de ser numericamente avaliada de desempregados, “agregados” e “arribados” isto é gente que periodicamente sobrevive à sombra de um “padrinho” ou de uma parentela melhor estabelecida. De fato o que há é pobreza, mecanismos de mobilidade social emperrados, ausência de oportunidades: “filho de pobre, pobre será”.

A vida é comunitária à força da repetição. No interior de Pernambuco não há precipitado histórico, não há evento, “Perestroika”, que proporcione a mudança. Há distribuição de Bolsa Família e a aposentadoria rural que transforma os avós em vítimas dos netos capazes de lhes subtrair, se puderem, o pecúlio. O ritmo do crescimento é lento, vegetativo, como se o desperdício de tempo - e de pessoas - não afetasse a sociedade cuja índole parece ser, ali, hostil a transformações.

Vai de si, como em toda sociedade polarizada há conflito, há insatisfação com o *status quo* porém não há, entre as camadas populares expectativa concreta de mudança capaz de transformar a dissidência em ação, e sob a capa democrática os instrumentos políticos à sua disposição não têm, por enquanto, força suficiente para sanear as mazelas do “voto de cabresto” hoje encarnados no “escambo” barato promovido pelos marketeiros eleitorais, na distribuição de camiseta e bonezinho, de merenda em dia de comício e sobretudo encarnado, na reeleição do compadrio e da parentela disposta a acolher - em troca de voto, conivência e passividade - o contingente de afilhados e parentes pobres modicamente mantidos a pirão de água e a promessa de “dias melhores sim sinhô”. É cruel.

_____x_____

Aos poucos vai se delineando a idéia de que entre os sertanejos a identidade é uma muleta, uma escora que lhes mantém a espinha na vertical. Sem ela no sertão desabariam, mineralizados como um seixo pela suposta ação da geografia que é aqui, no fundo, um disfarce perverso da História. Não se trata de fazê-los aderir ao projeto de modernidade, nem, ao contrário, de estimulá-los a ser telúricos, atávicos, prístinos ou como quer que se chame os grupos em tese mais resistentes à ação cumulativa e insidiosa da Hegemonia Ocidental: trata-

se de garantir-lhes o direito de escolha pois repita-se, como sentenciosamente afirma Boaventura Santos *“as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença as inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”*.

Por outro lado, a cada município visitado aumenta minha consciência do “pontilhismo”, do risco da generalização no desenvolvimento dessa pesquisa. Posso estar enganada porém ser nordestino em Floresta não é o mesmo que ser nordestino em Belém, Triunfo e Serra Talhada, cidades próximas, sertanejas e pernambucanas. Se, por um lado, há um substrato comum entre elas - resumível no “Sertão” real e imaginário que compartilham à diferença de outras regiões do Estado - por outro, cada cidade parece possuir uma índole, um feitio próprio que as distinguiria nitidamente como a irmãos filhos dos mesmos pais.

De perspectiva relativista não há, claro, determinismo, noção de fatalidade geográfica mas há em alguns casos - e esse parece ser um deles - a necessidade de se incorporar à interpretação a “significação” local da Geografia. Arrisco-me, aqui, a sugerir que uma das causas das diferenças identitárias desses quatro municípios é algo comparável à “totemização” de um atributo geográfico: no caso de Belém a dispersão do município em 88 ilhas fluviais, terra líquida; no de Triunfo a altitude, terra alta; no de Serra Talhada a aridez, terra seca; no de Floresta o curso tranqüilizador, doméstico do rio o qual, à semelhança de um fosso, parece proteger a cidade contra a seca: terra fértil.

Impossível reprimir a paráfrase “a água não é boa para beber, é boa para pensar”, porém a idéia que me levou a pensar sobre a possibilidade de existir no sertão algo semelhante a um “totemismo geográfico” não é absolutamente estruturalista. É uma forma de reconhecer que, sendo como eu sou carioca, jamais perceberia a chuva ou o rio como um sertanejo. Visto na minha experiência a água ter sido, sempre, uma certeza. Como seria Triunfo na planície, ou Belém sem suas ilhas?

Para quem não conhece o sertão torna-se difícil entender que nessa região, ainda em 2006, as pessoas pareçam viver penetradas pela geografia cujo atributos simbiótica, simbolicamente incorporam não como uma qualidade totêmica, como a força de um urso, mas como uma peia que os impede de movimentar sua própria história. Recônditos, isolados, auto-referentes - não obstante as antenas parabólicas e os computadores onipresentes em seus

Serra Talhada



municípios como um sinal, a meu ver equívoco, de progresso - os pernambucanos sertanejos afirmam orgulharem-se de ser nordestinos como quem afirma orgulhar-se não de pertencer a um lugar, mas de ser resistente o suficiente para sobreviver apesar dele.

Obrigatório anotar que entrevistei dois membros da família Novaes encontrados, literalmente, por acaso no Mercado da Farinha. Antes de entrevista-los ignorava quem eram. Discretos, polidos, nada em seu aspecto faria supor a história da família, contudo ao sair do mercado deixam atrás de si um rastro de cumprimentos e de sussurros: ali todos sabem quem eles são. Incrível!

3.6 Serra Talhada

O calor é insuportável até para quem chega de Recife onde o verão, de vez em quando, concede uma chuvinha. Tudo é quente, é seco, é esturricado. A poeira que sobe, mesmo do asfalto, é vermelha, áspera, consistente como saibro. Afora o relevo que de longe se enxerga como um enorme tabuleiro superposto à planície que cerca a cidade, nada há que se possa dizer que é bonito, pitoresco, aprazível. A terra é crespa, e hostil, e agressiva.

Pois, à primeira vista, Serra Talhada é assim, inhóspita. E no entanto, apesar desse calor, dessa aridez, dessa ausência – lunar – de vegetação, às onze da manhã a cidade é alegre, regurgita de gente, loquaz, ruidosa, apinhada nas calçadas estreitas que circundam o Mercado Municipal. Ainda não sei à noite, mas durante o dia Serra Talhada não possui coisa alguma que se compare à modorra, àquela atmosfera permanente de sesta que paira sobre Belém.

Disseram que a melhor hora para se fotografar o Mercado é a do almoço em virtude da quantidade de restaurantes populares que funcionam lá dentro. O exterior do mercado lembra o bairro de São José no Recife visto ser, como aquele, congestionado por camelôs vendendo mercadorias cujo preço em média, em Serra Talhada, não ultrapassa vinte reais: pilhas; isqueiros; baterias de quartzo; óculos escuros; telefones celulares “made in China”; jeans “importados” ou nacionais de marcas reconhecidamente caras e fabricados em Toritama ou Santa Cruz do Capibaribe; cópias de bonés, shorts e camisetas Nike, Adidas, Puma; Barbie’s de diversos tamanhos e figurinos; CD’s piratas: tudo é falso.

Surpreende encontrar no sertão de Pernambuco, como se encontra no Rio e em São Paulo contrabandeada do Paraguai, profusão de mercadoria cuja principal “utilidade” é proporcionar ao consumidor pobre a ilusão do consumo de luxo. E pelo visto não falta em Serra Talhada quem se disponha a pagar 12 reais pelo prazer de exibir um bonezinho da Nike claro, “ordotoxamente” vestido ao contrário como os garotos americanos. Por minha conta e risco modifico a frase de Boaventura: o global “Só” acontece localmente. (SANTIAGO, S. 2004).

Até agora Serra Talhada foi, de longe, o lugar mais interessante. Aqui tive a sorte de presenciar fatos que puseram a funcionar o meu modelo de observação o qual, diga-se, com o combustível certo funciona direitinho.

O interior do Mercado Municipal é o inverso do exterior. Dois mundos, dois Nordeste paralelos separados por um muro, e entre os dois, concreto, visível como se fosse uma entidade, o processo de globalização.

O contraste e a simetria são tão nítidos que se eu quisesse poderia brincar de estruturalista: Natureza x Cultura; Tradicional x Moderno; Falso x autêntico; Rural x Urbano. Seria possível até mesmo materializar as oposições juntando o que está a venda fora com o que está a venda dentro: selas, arreios, estribos, farinha e massa de mandioca, pinga, rapadura, queijo de coalho, doce de pasta e de calda artesanais, feijão catado, ração, xarope, candeeiro. (LÉVI-STRAUSS, C. 1976).

Contudo há algo dentro e fora do Mercado que seria, pelo menos para mim, impossível de assimilar (de decompor) nos moldes das oposições estruturalistas - o mito de Lampião - onipresente, penetrante, invasivo sob a forma de gravuras, folhetos de cordel, bonecos de barro, de madeira, de sisal, chaveiros, camisetas, santinhos, rótulo de cachaça, adesivos magnéticos e, sobretudo, sob a forma de homens reais que ainda em 2006 encarnam o personagem, recompõem sua figura e vão inofensivamente almoçar no mercado quase vestidos como ele. (PERNAMBUCANO DE MELLO, F. 1986, MUNIZ ALBUQUERQUE, D. 1996).

Com efeito, lá pela primeira vez encontro um homem usando alpercatas, surrão e chapéu de cangaceiro o qual, após identificar-se como policial, e “gratuitamente” avisar-me que os pacatos jogadores de dominó sentados três mesas adiante são bandidos e estão

armados, declara com convicção - eu diria, até com empáfia - orgulhar-se imensamente de ser nordestino. Atento, certifica-se que eu desliguei o gravador e bruscamente inicia, com o propósito evidente de chamar atenção, uma peroração contra a injustiça de um mundo no qual a lei existe para favorecer os ricos e botar na cadeia ladrões de quintal, bodes expiatórios da roubalheira grossa só praticada por quem tem costas quentes, padrinho. Ainda mais exaltado, expressa a opinião, extravagante para um policial, de que pior que os bandidos são os mandantes, covardes a ponto de pagar alguém para ir, em seu lugar, executar o malfeito e, conclui em defesa de sua corporação achar um absurdo culpar a polícia de fazer pouco numa terra onde há mais mandantes do que bandidos.

O afluxo de gente diminuí, acha-se mesa, almoça-se. Outra volta pelo mercado e surge a chance de entrevistar os jogadores de dominó, homens jovens, no aspecto todos com menos do que trinta anos. Aproximo-me, e explico-lhes o propósito da entrevista. Gentis, sorriem perguntam-se de que lugar eu sou (o sotaque trai a origem, sou carioca) e em seguida oferecem-me assento e cerveja que está geladinha. Aceito os dois. Um deles examina de perto meu gravador - “nunca vi um desses, parece um celular” - eu acho para certificar-se de que o aparelho não possui câmara. Com inusitada circunspeção preparam-se para a entrevista, desencurvam-se, ajustam as costas ao espaldar vazado da cadeira e em seqüência, unânimes, declaram orgulhar-se de ser nordestinos. A conversa prossegue por mais meia hora e como àquela altura eu já pressentia, chega-se rápido à pobreza, ao deboche das instituições democráticas e à explicação de que quando a farinha é pouca o normal é cada um querer tirar o seu pirão primeiro “farinha pouca, meu pirão primeiro”. Embora rudimentarmente instruídos surpreendem pela lucidez, pela consciência do que está por detrás da desigualdade social, dramática, da região. Um deles, irônico, comenta o movimento do sem-terra, segundo ele, coisa de “besta”, de “boi-de-piranha” pois quem já viu homem esperto brigar, arriscar a vida pelo direito de ser proprietário de uma roça de macaxeira? Agradeço, despeço-me. Urbaníssimos levantam-se para cumprimentar-me e desejar-me sorte no trabalho. Saio zonz, com a impressão absurda de haver participado de algo comparável a uma reunião de intelectuais orgânicos. Não sei que tipo de crime cometem (e, aliás, embora os tivesse visualmente examinado com a maior atenção que o decoro permitia, não vi sinal de arma branca ou de fogo a não ser que trouxessem faca ou punhal escondidos na bainha da calça ou nos sapatos, registre-se, vistosos pares de tênis) na verdade nem mesmo tenho a certeza de que são bandidos, porém se o forem como afirmou o policial, não creio que matem ou roubem só por necessidade ou conveniência. Vivem próximos demais do mito para não deixar que esse interponha entre seus supostos atos criminosos e a realidade, a idéia, ou nesse estágio

mais avançado, mais propriamente falando a ideologia a um tempo confortadora, permissiva e perigosa do “bom bandido”, do “Justiceiro” no passado encarnado por Virgulino Ferreira, o Lampião.

Seja como for, constato, com desânimo, que os jogadores de dominó não se encaixam no meu modelo metodológico visto não serem nem Joéis, nem Fernandos. Tê-los encontrado demonstrou-me, de vez, que é inútil tentar comprimir a variedade em uma fórmula. Parece que no âmbito da Antropologia a exceção ao invés de confirmar a regra, suprime-a. Por outro lado, ganhei, “de graça”, mais uma categoria aproveitável na minha pesquisa, e, não fosse o bastante, os jogadores de dominó ainda lembraram-me, em boa hora, das teses de Oliveira Vianna hoje tão esquecidas sobre a diferença que opõe o Brasil real ao Brasil legal. Serra Talhada não me mostrou novidade. Nesse país, o descrédito das instituições, Lampião e o “bolchelvismo sertanejo” ou como quer que se chame um bom pretexto para transgredir a lei em causa própria, são velhos como a Sé de Braga. (MOTA, C. G. 1977, MOREIRA LEITE, D. 1969)

_____x_____

Identidade é aquilo que faz com que alguém seja o que é. Pelo que vi até agora, entre as camadas populares em Pernambuco, ser nordestino é, em primeiro lugar, um atributo da pobreza a qual ainda permite que na região a geografia prevaleça sobre a História cujo atraso garante a manutenção dos privilégios dos sesmeiros. Algo como se, entre os pobres, a identidade fosse a casca que se desenvolve para proteger a ferida. Orgulhar-se de ser nordestino quer primordialmente dizer orgulhar-se de resistir (ou de driblar) à adversidade.

“Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre terá sempre o valor de uma excepcional reconstituição histórica e sociológica mas, a meu ver, perdeu, faz tempo, o valor interpretativo da “mentalidade” à origem da Identidade genericamente atribuída aos nordestinos sem distinção de classe social. Ora que tenha visto, conheça, não há cangaceiros, beatos, retirantes, personagens da ficção do Nordeste morando em Casa Forte ou Boa Viagem, bairros ricos do Recife. Há, aí sim, descendentes de sesmeiros decadentes ou ainda prósperos cujo comportamento “residual” (no sentido “paretiano”) exprime a visão de mundo correspondente à sociedade patriarcal e escravocrata irremediavelmente perempta descrita por Gilberto Freyre. Contudo, a Identidade Nordestina manifesta-se, parece-me, como um duplo movimento de resistência: entre os pobres, à adversidade; entre os ricos, à mudança que pode lhes subtrair os privilégios. Se nos dois casos o invólucro da resistência (leia-se identidade) é

barroco - e eu acho que é visto configurar-se, no mais das vezes, como uma inversão teatralizada, dramática ou picaresca, da ordem estabelecida - sua essência possui uma racionalidade imposta de cima para baixo, hábil para dissimular-se na tradição, para esquivar-se da contestação disfarçada - “naturalizada” - em mentalidade ou índole dionisíaca cujo destempero promove artificialmente o consenso numa sociedade conformada para o conflito. Como o Nordeste “suíço”, arcádico, de Triunfo que só funciona dentro do perímetro demarcado pelos cavaletes da Prefeitura. (CASTELLS, M. 1999)

Entrevista: Sandra Ferreira (sobrinha neta de Lampião)

14^a

B: Mas é o seguinte, é uma imagem viva, porque a história dele foi uma história muito marcante no sertão, ele desbravou o sertão como ninguém nunca conseguiu desbravar e até compararam uma estatística que houve é... sobre os desbravadores dessa terra, desse país e entre eles e o Orestes Prestes né? disseram que Lampião é considerado, a estatística provou, que ele foi o maior estrategista que o Brasil já teve, que o país já teve, depois dele a coluna Prestes, enfim, é... ele tinha estratégias de se esconder pelas caatingas, de fugir da polícia que queria matar ele né? até pela razão dele ter se vingando da morte dos pais dele né? essa é a história, a base da história é essa, Lampião não era Lampião, Lampião era Virgulino Ferreira da Silva, não é? Ele era Virgulino Ferreira da Silva, ele se tornou um cangaceiro e depois de ter se tornado cangaceiro recebeu o apelido de Lampião, o epíteto, recebeu o nome que é conhecido internacionalmente. Na França se falar Lampião, as pessoas sabem mas se falar Virgulino Ferreira ninguém sabe e isso ficou muito gravado na memória dos sertanejos porque lampião, o que é que é um lampião? Lampião é um candeeiro que você coloca para acender, para iluminar uma parte da casa, uma parte do seu terreiro, lampião é isso né? mas ele ganhou, recebeu, que a história depois você fica sabendo porque é que é que ele recebeu esse apelido... mas isso ficou assim gravado e tornou-se até hoje um mito...

3.7 Triunfo

Aluísio Magalhães, não me lembro em que ano, escreveu um livro chamado “E Triunfo?” Tamanha a impressão que lhe ficou dessa Suíça do sertão pernambucano tão mais excepcional quanto está próxima de Serra Talhada que é o seu inverso. Não há como não ficar surpreso diante da vegetação “alpina”, da represa que parece um lago, e do prédio do cine-teatro “Guarany” cuja arquitetura desmesurada faz parecer a Ópera de Viena construída num

Triunfo



lugar errado. Aliás, defronte do cinema estão instalados tabuleiros e barraquinhas vendendo biscoito de goma, roletes de rapadura e cachaça da terra engarrafada com o esmero capaz de justificar seu preço: 26 reais o meio litro na garrafinha de barro com o selo de “qualidade” duplamente garantida por um leão heráldico perfilado sobre campo vermelho e a efígie de um careta típico do folclore local. Símbolos heráldicos no sertão. Hobsbawn aqui faria festa! Antônio, meu primeiro contacto na cidade, já me disse que, se eu quiser, me levará a um lugar onde se pode adquirir a mesma cachaça a 7 reais a garrafa. Será?

Hoje à noite haverá festa na praça principal, inauguração da sede recreativa do SESC. As arquibancadas já estão repletas e, embora seja janeiro - e não esteja fazendo absolutamente frio - a maioria dos hóspedes se compôs um traje de inverno, jaqueta, casacos, botas de cano alto e até, é incrível, cachecol. Triunfo sobrevive da geografia, do clima, dos vasilhinhos de gerânios (a maioria artificiais) pendentes das sacadas das pousadas, e das sopas de cebola “GRATINHADAS”. Sobrevive dos “Alpes”.

Segundo Antônio, a noite promete; haverá discurso, show musical, foguetório e a possibilidade de se encontrar Diana Rodrigues autora do livro que já adquiri na recepção da pousada: “Triunfo, a corte do sertão”. O “ph” do título fez-me lamentar não ter trazido uma roupinha melhor para ir entrevistar a autora, e dar-me conta de que inconscientemente ainda associo pesquisa etnográfica a privações materiais e à informalidade derivadas da presumida penúria em que vivem os observados. Na minha sociedade ninguém se “endominga” para ir falar com um índio, um sobrevivente de quilombo, ou, mais freqüentemente, um pobre.

A inauguração da sede campestre do SESC excedeu as expectativas criadas pelo Antônio que é, aliás, padeiro de ofício mas que poderia ser, em qualquer lugar, um bem sucedido publicitário em virtude de sua notável capacidade de persuasão: - narrada por Antonio, Triunfo transforma a Suíça, em seu simulacro quando na realidade é o inverso.

Falaram oficialmente o Prefeito, o suplente do presidente da Câmara Municipal e um representante da regional do SESC em louvor ao novo edifício e às possibilidades de lazer “diferenciado” que suas instalações trarão aos seus associados os quais doravante poderão gozar o “friozinho do Sul” sem sair de Pernambuco. Depois das autoridades, falaram os notáveis locais. Triunfo foi, então cantada em prosa e verso. Merecem transcrição o coro do Hino da cidade, e a quadra da poetisa local, Maria José Barbosa Frazão.

*“Triunfo, terra ditosa,
gema por Deus lapidada
da baixa verde alterosa
estás no topo engastada”.*

*“Triunfo, minha cidade
Triunfo linda, na serra
Triunfo, quanta saudade
Eu te adoro, minha terra”.*

Inútil procurar-se o “Nordeste” na “serra ditosa”. Não há. Contudo uma vez transpostos os limites da assembléia dos felizes “sesquianos” estabelecidos por um círculo de cavaletes da Prefeitura, o cenário humano transfigura-se e o pesquisador se depara, pela primeira vez, com os triunfenses dos distritos rurais do município, pequenos agricultores ou assalariados dos fabricantes da cachaça heráldica e da rapadurinha plebéia os quais assistem, a uma distância conveniente, à solenidade oficial. Alguns poderiam figurar na galeria de personagens incluído pela Dra. Diana Rodrigues para compor a atmosfera bucólica - “Petit-Trianon” - da Corte do Sertão. Dão a impressão de estar ali como figurantes de uma reconstituição histórica com suas botas de meia sola, chapéu de feltro e, até, em alguns, com a sombra da peixeira de dez polegadas - a legítima - escondida sob a camisa.

Contudo, tão logo retirados os cavaletes oficiais, suspensa a Suíça montada pela Prefeitura, os triunfenses da várzea “nordestinizam-se” tornam-se mais visíveis, mais ruidosos e entre si comentam o preço da cana, a aposentadoria rural e o caso do turista assaltado na véspera no alto da ladeira da Barracheira. De volta à pousada espera-nos a proprietária ansiosa por saber se gostamos da festa, se consegui fazer muitas entrevistas, e para contar que há gente voltando para trás de tão lotada que já está a cidade em pleno verão, segundo ela sinal de que o inverno será ainda mais próspero. Sem jeito (mas decidida) pede a Emiliano que lhe tire uma foto na recepção do seu estabelecimento. Atendida, recomenda-nos visitar na manhã seguinte a venda do seu Expedito do Beco (misto de armazém geral e museu etnográfico da cidade)²² e despede-se, oferecendo-nos, como lembrança, um santinho com a imagem do Padre Ibiapina, religioso fundador da casa de Caridade da Baixa Verde, falecido em 1883,

²² A venda de seu Expedito: Na venda de Seu Expedito há de tudo da quinquilharia à utilidade, dos artigos de armarinho à peixeira de doze polegadas e cabo de osso, dita a legítima. A atmosfera é a de um bazar condensado em trinta metros quadrados entulhados de mercadoria e de gente que vai ali comprar, se informar sobre as novidades acontecidas na véspera ou “recolher” recados pessoais deixados sob a guarda do proprietário. Jornal local, ponto de reunião, “espaço público”, a venda encarna o anjo tutelar de Triunfo, sob o comando de Seu Expedito entronizado diante de um quadro negro onde figuram, na seqüência cronológica de seu nascimento, o nome dos seus vinte filhos.

cujas obras e devoção à cidade transformaram-no, na memória do povo, em uma espécie de Santo Padroeiro de Triunfo. Na hora entendi melhor o que está por detrás do Ph do livro da Doutora Diana e do aposto com o qual ela qualifica sua cidade: Corte do sertão.

3.8 Caruaru

Em Pernambuco, Caruaru é uma espécie de entreposto comercial que limita no Estado o território imaginário da “fartura” antes de se ingressar no território da escassez, o “Sertão”. Como diz a música de Luiz Gonzaga há de tudo na Feira de Caruaru e, atualmente, além de “tudo” que havia na época do compositor, há o comércio do “fake”, visto a feira dividir-se entre os vendedores de esteira e tamborete, e os vendedores de artigos habilmente falsificados nas vizinhas Santa Cruz do Capibaribe e “Toritama”.

Apesar de situada no extremo do Agreste pernambucano e, portanto, também atingida pela geografia do semi-árido, Caruaru não é sociologicamente sertão. Além disso, possui a peculiaridade de ser a cidade mais “oriental” de Pernambuco - espécie tropical de Istambul onde apenas o cheiro da “arruda” e do “coentro” substituem o do açafrão e o do aniz - posto ainda hoje organizar-se em torno da Feira, pela variedade e pelo tipo de comércio comparável a um “Bazar”. A cidade é grande, há bancos, escritórios de informática, clínicas equipadas com aparelhos de ressonância magnética - em suma, modernidade em profusão - porém a Caruaru das camadas populares continua a viver em torno da Feira a qual responde, entre elas, pelo “tom” da cidade.

Muito cedo de manhã comerciantes, fornecedores e clientes já compram, vendem, barganham e “comem” com um entusiasmo - e um vocabulário - “rabelaisianos”, nos restaurantes improvisados nas adjacências do Mercado. Na verdade, em Caruaru, a feira começa de madrugada, e o espaço onde ela se realiza nunca está completamente deserto, visto os bares da noite emendarem com as barracas do dia. O público é diverso, há desde aqueles que vão comprar cinquenta centavos de tempero (mistura de pimenta do reino e cominho) e frutas da estação, a exemplo de umbu, mangaba, serigüela vendidas “a litro”, até os sacoleiros que vão comprar para revender - em geral a prazo - mercadoria “falsificada” proveniente sobretudo da Toritama hoje conhecida em Pernambuco como a “capital do jeans” por copiar m fundos de quintais ou em galpões clandestinos em permanente conflito com a Receita e

dignos de figurar pela insalubridade do ambiente, na Inglaterra proletária de Dickens, a “peça básica” do vestuário moderno produzida aos milhares e, vai de si, paga a preço vil. Mas não há só jeans, há toda a espécie de confecção, e o que é mais importante, há desde a “MODA” copiada dos parisienses, até a moda austera característica dos evangélicos locais, adaptada ao gosto e, principalmente ao bolso dos pernambucanos pobres. Chama-se, a isso, a Feira da Sulanca.

Por volta das cinco da manhã começam a chegar ônibus e kombis fretados vindos de outros municípios e da capital cheios de “sacoleiros” seduzidos pela possibilidade de transformar, em três meses, os quarentas reais correspondentes ao pacote lacrado de calcinhas de tamanhos diversos em notáveis 120 reais, ou seja, o triplo do capital investido em noventa dias, graças à confiabilidade dos pobres que acima da linha da miséria costumam pagar pontualmente suas dívidas, diga-se, não porque sejam particularmente honrados mas porque não podem prescindir do crédito: “FIADO PAGO ESSE MÊS, FIADO OUTRA VEZ, FIADO PAGO, BUCHO TAPADO” -

Por outro lado, muito embora a Feira da Sulanca em Caruaru - que constitui o centro comercial de certo modo à parte das classes subalternas da terceira cidade mais rica do Estado - pudesse ser descrita, no vocabulário dos modernos “marketeiros”, como um “out-let” voltado para um público de baixa-renda, por outro, curiosamente, também poderia ser descrita, com igual propriedade, como uma reprodução tardia, e em miniatura, das cidades medievais nas quais, após o renascimento comercial da Europa - os burgueses, através da usura, à semelhança dos sacoleiros, começaram a entesourar seus fundos. Com uma diferença, os negociantes “ricos” da Feira de Sulanca voltam a ser “pobres”, se comparados aos padrões exigíveis, já não se diz pela burguesia, mas pela pequena-burguesia das sociedades opulentas, uma vez que saem dela.

A “Hansa Germânica” do Agreste

Embora à origem de dinheiro sólido, segundo Henri Pirenne, a Hansa Germânica jamais desfrutou, no Norte da Europa, de situação comparável à de suas congêneres italianas, visto negociar com mercadoria de qualidade inferior, em virtude de não ter acesso ao Oriente suntuário - bizantino - na época fornecedor de suas concorrentes. Já naquele tempo os negociantes alemães enriqueciam à custa da espécie de mercadoria que os franceses

considerados árbitros do bom gosto, e hoje principais vítimas da indústria da “contrefaçon” que floresce no 3º Mundo, onde a mão-de-obra é servilmente barata, chamam, com desdém, “bas de gamme”. Ou seja, exatamente a espécie de mercadoria vendida na Feira da Sulanca, versão a céu aberto e sem mar da antiga Lübeck.

De pronto, como na cidade hanseática, na Feira da Sulanca ainda não existe o crédito, a letra descontável em outra praça. Os pagamentos são feitos à vista e em espécie. Raríssimos comerciantes aceitam cheques e, ainda mais raros, cheques de outras praças (razão pela qual os ônibus dos sacoleiros são freqüentemente assaltados na ida pelo dinheiro vivo e, na volta, pela mercadoria fácil de revender).

Na realidade, como se disse, a feira sobrevive do comércio de mercadoria produzida em fábricas improvisadas e clandestinas cujos donos estão em permanente conflito com o Fisco e com o Ministério do Trabalho posto alegarem ser impossível -sob o risco de falência - repassar à mercadoria o custo dos impostos e dos recolhimentos trabalhistas obrigatórios: ou seja, o regime de trabalho é semi-servil, ganha-se pela produção, e mais nada. Doentes são imediatamente substituídos por sadios, licença maternidade não é assunto que se fale, etc., e a Justiça do Trabalho tem pouca chance quando os patrões contam, como em Toritama, com a cumplicidade dos empregados, que preferem se submeter a esse sistema a perder o que chamam, hiperbolicamente, de “emprego”.

Além disso, é preciso registrar que, se os negociantes da Sulanca não vendem, pelas mesmas causas apontadas, também não compram a crédito. Repita-se, na economia informal em Pernambuco - economia “de tabuleiro”-, não há ainda cheques ou duplicatas (embora não se possa generalizar a afirmação sem o cuidado de ressaltar que é, para um estranho, difícil descobrir como os fabricantes pagam aos seus fornecedores de matéria-prima e equipamento). Na Sulanca, o dinheiro é vivo, como se diz por lá, “dinheiro bulindo”.

O crédito surge - sob a forma de usura, de remuneração do capital - quando a mercadoria chega às mãos do consumidor através do sacoleiro que, tanto pode distribuí-las como mascate, de porta em porta, quanto revendê-las diretamente, ou ainda por intermédio de terceiros, nos tabuleiros e barracas espalhadas em todos os municípios pernambucanos, inclusive no Recife, onde se aglomeram - às dezenas - nos arredores do Mercado São José.

Contudo o mais interessante são as razões alegadas em favor do direito publicamente reconhecido ao sacoleiros de triplicar, e até de quadruplicar seu capital, por enquanto modesto, em noventa dias. Com efeito, além dos ônus do deslocamento os quais incluem, além dos assaltos, tentativas de extorsão da polícia rodoviária autorizada a apreender, em nome da Receita Federal, mercadoria sem nota fiscal, os sacoleiros são os únicos que efetivamente correm o triplice risco mencionado por Henri Perenne a propósito dos mercadores da Liga hanseática: “*dammum emergens*”, “*lucrum cessans*” e “*periculum sortis*” respectivamente “perda eventual”, “lucro cessante” e “risco de capital”. E assim a título de recompensá-los por arriscarem a vida e dinheiro se lhes reconhece unanimemente como se reconhecia aos burgueses de outrora, o direito de vender por 10 reais divididos em três vezes a calcinha de lycra que lhes custou, na Sulanca, setenta centavos. (PIRENNE, H. 1968). Em 2006 a Feira de Sulanca constitui ponto privilegiado de observação de um processo perempto há após sociedades modernas, que vem a ser o da acumulação primitiva de capital.

A Feira da Sulanca interessa não só pela rusticidade, medieval, de suas regras comerciais, como pela oportunidade de verificar o quanto, mesmo em esferas modestas, o lucro é aliciante, e o quanto o gênio de Marx não foi suficiente para o impedir de acreditar na sua própria utopia. Os sacoleiros da Sulanca são homens “modernos” que pensam diferente da maioria dos seus incautos clientes - com freqüência seus parentes e seus vizinhos - a quem exploram, por enquanto, vendendo-lhes por dez o que compraram por um. Já são, na mentalidade, burgueses comparáveis aos primorosamente descritos, conforme a opinião dos críticos marxistas Gyorgy Luckáks e Lucien Goldmann, por Balzac, autor capaz de mostrar, como nenhum outro, as perfídias ocultas no universo, à superfície inofensivo, endomingado e provinciano, das primeiras gerações da burguesia mercantil. Com sorte, se os mercadores da Sulanca perseverarem, se entenderem cedo que apurado não é lucro, se resistirem ao consumo, e se escaparem dos assaltos e da polícia rodoviária que ainda podem quebrá-los furtando-lhes o indispensável e duramente amealhado capital de giro, em alguns anos terão deixado de ser sacoleiros: serão comerciantes estabelecidos com razão social e empregados.

Caruaru



Haja vista sua extração social, hoje equiparável à de sua clientela, terão deixado a periferia e estarão no centro. Nessa altura, os mais bem sucedidos entre eles irão ao Shopping Recife comprar como sinais exteriores de riqueza, os originais dos jeans falsificados em Toritama cuja posse constitui um rito de passagem, indício seguro de mudança de Status. Ao contrário do que pode parecer a quem os vê hoje, cedo no mercado, consumindo pantagruélicos pratos de cabidela ou charque com macaxeira e tirando de dentro das meias ou da roupa de baixo os maços de notas vivas - enrolados como charutos com um elástico - até agora os sacoleiros da Sulanca foram os únicos encontrados a quem se poderia atribuir, segundo a classificação de Castell's "uma identidade de projeto": se pudessem, mudariam de "Nordeste", pois o Nordeste agrário, rural, sertanejo não serve como cenário, a burgueses em ascensão.

_____ x _____

O Kitsch no Agreste

A mais modesta etnografia de Caruaru não pode deixar de aludir - sobretudo se estiver focalizada, como é o caso desta, sobre a vida das classes populares - ao efeito da globalização que, gradualmente, separou naquele universo antes homogêneo a cultura popular da cultura de massa que prevalece, já há algum tempo, difícil precisar quanto, talvez dez anos, sobre a primeira, no passado reconhecida em Pernambuco como uma das fontes do que se produzia de melhor, em matéria de Arte Popular, em todo o Estado. É suficiente lembrar a originalidade, a pureza, das figuras de Mestre Vitalino esculpidas em barro natural a exceção do olhos intencionalmente pintados em preto e branco com o fim de fazê-los sobressair - com as pupilas estáticas como se estivessem assombrados - na fisionomia dos bonecos. Hoje, isso acabou mesmo na ladeira do "Alto do Moura", outrora espécie de "Montmartre" onde morava a maioria dos artistas populares da cidade.

Hoje o que há são cópias dos antigos, e peças produzidas com a intenção evidente de agradar aos prováveis compradores, geralmente turistas, que as adquirem em Recife a preço módico na Casa da Cultura, no Mercado São José e no Alto da Sé. Claro, ainda surgem as peças excepcionais mas essas, ou seguem, em consignação, para os depósitos de certos promotores de Arte popular em Recife, ou são "exportadas" para o Rio ou, mais freqüentemente, para São Paulo onde alcançam os melhores preços, os quais, infelizmente, encolhem em até 70% no caminho de volta ao Alto do Moura. Na prática, o artesão ou artista

popular não tem acesso direto ao grupo restrito de compradores do seu trabalho, cujo produto mal lhe chega, infelizmente, para viver. Fato comprovável nos interiores modestíssimos das Casas do Alto do Moura, várias até hoje sem o conforto elementar de um banheiro convenientemente instalado.

Em contrapartida, há compradores locais para o “Kitsch” introduzido na austeridade do Sertão pelo viés da cultura de massa única capaz de formar em tão pouco tempo, e em condições tão adversas, o HOMO CONSUMANS agente do “consumo conspícuo”, complementar da burguesia. O resultado profusamente exibido na Feira é medonho. Telhas pintadas com camadas sobrepostas de tinta acrílica, verniz e purpurina com imagens sacras (no momento, as mais solicitadas, visto haver moda de “Santos” como há moda de roupa, são Santos do Sul recém-chegados ao Agreste, “Nossa Senhora Desatadora do Nós”; e “São Expedito”). Talhas de madeira com o indefectível Mandacaru da caatinga pintado de verde sobre fundo amarelo. O imaginário do cangaço em diversos tamanhos com a novidade dos óculos hiper-realistas de Lampião confeccionados em arame fino. As ainda magníficas, pela forma, peças de cerâmica utilitária degradadas por pinturas de “golfinhos”. Infinitude de objetos do mau gosto mais perverso a serem adquiridos “porque estive em Caruaru e me lembrei de você”. E ainda igual variedade de artigos têxteis, alguns esmeradamente bordados em ponto de cruz ou ponto cheio destinados a guardar - com dispensável publicidade - “minhas calcinhas” ou “meus absorventes”. Em suma, o Kitsch puro, dir-se-ia selvagem, tal como foi descrito por Abraham Moles, empilhado às dúzias, transbordante, visto ser sua função “abarrotar” o mundo. (MOLES, A. 1971)

Ora, o “kitsch” é sinal seguro de que há “burgueses” por perto. Verdade que ainda não se pode comparar a insipiente burguesia do Agreste com sua ancestral do hemisfério Norte, em 1890 já capaz, segundo inventário transcrito na obra do mesmo autor, de acumular, em um salão de 20m², quase uma centena de objetos supérfluos, inúteis, a exemplo de uma “amostra de lava do Etna”, “uma presa de elefante”, uma “reliquia de ânfora romana”. Mas a mentalidade, o gosto, a avidez pelo consumo já está presente em Caruaru, voraz, como na Europa vitoriana. Porém, é importante sublinhar que, no Agreste, a mentalidade chegou antes que o capital: a superestrutura chegou primeiro. A rigor, os consumidores locais do kitsch de Feira de Caruaru não são ainda propriamente burgueses: querem ser. Ao mesmo tempo em que entopem suas casas, curiosamente com “souvenirs” de sua própria terra, endividam-se - pelo prazer de possuir um DVD e assistir, como recomenda o kitsch, “no conforto do lar”,

filmes como as aventuras da cobra ANACONDA, um dos títulos mais plebiscitados nas lojas de vídeo locais.

De acordo com Abraham Moles a ética do KITSCH extrai seu fundamento da promoção social equiparável a uma “promoção do estilo de vida”, definível como “uma flecha orientada em direção à camada social imediatamente superior visto no “Ocidente a ascensão realizar-se por graus”. (MOLES, ob. cit. pg. 81).

De todas as cidades visitadas, Caruaru é aquela que apresenta mais sinais de que, apesar de tudo, há em Pernambuco mecanismos de mobilidade social, como diria Stuart Hall, capazes de corrigir ou, pelo menos, de aliviar os efeitos da contingência à origem da identidade de qualquer indivíduo. Nascer pobre no Agreste não equivale, em princípio, a tirar a sorte grande. O meio não favorece a ascensão dos “self-made men”. Não se diz aqui que os clientes do setor comparável a uma “loja de departamentos” da Feira de Caruaru sejam burgueses: diz-se que eles gostariam de ser burgueses, o que os afasta do Nordeste rural, arcaico, pré-industrial, emperrado pela História na Geografia que é, ainda, o Nordeste em vigor, uma vez transposta a fronteira com o Sertão. À sua maneira, embora negativa, possuem uma “identidade de projeto”: querem exatamente deixar de ser “nordestinos”, no sentido de abandonar a pecha de parentes pobres, coitadinhos, da nacionalidade. Querem ser democraticamente iguais e, portanto, modernos. Estão a léguas de distância dos compradores de 50 centavos de tempero que circulam no outro lado da feira, vetusto e tradicional, como a outra face da mesma moeda: gente que vive abaixo da linha da pobreza, da mão para a boca, e, portanto, não dispõe nem de recursos, nem de imaginação, para projetar-se num futuro no qual expressões como “conforto do lar” fizessem sentido. Difícil chamar de lar uma casa de taipa sem água corrente e, em 2006, iluminada, quando há querosene, com luz de candeeiro vendidos, ao lado dos tonéis de borracha feitos com pneus recuperados, na seção da feira freqüentada pelo núcleo “tradicional”, correspondente à base da pirâmide, da sociedade em Caruaru. Nessa posição, “tradicional” não quer dizer aristocrático, fino, distinto: quer dizer, “filho de pobre, pobre será!” Nessa posição não há identidade de projeto, de resistência ou de legitimação, há, apenas, a identidade atribuída pela contingência: ser nordestino é então uma fatalidade, no sentido em que pessoa alguma escolheria nascer predestinada ao sofrimento que advém da pobreza a qual, como disse Montaigne, “nada tem a temer além de si própria.

Caruaru III

A Taberna da “Tia Guida”

Dionísios custou a aparecer mas, finalmente, apareceu nos fundos da feira de Caruaru, na barraca da Tia Guida, cuja atmosfera não permite duvidar de que ali se esconde, atrás da pilha de engradados de cerveja, um templo dedicado ao seu culto. Não é simplesmente alegria, é mais do que isso, talvez algo próximo da “euforia” que o deus despeja como uma benção, sobre a cabeça dos seus eleitos. Na barraca de Tia Guida é difícil acreditar que exista no mundo moderno demanda de anti-depressivos de terceira geração. A começar pela própria, que alterna os goles de “caldinho” com os de “caipirinha”, todos riem, todos bebem, todos comem, todos falam: não há ninguém em silêncio a ponto de que, divididos entre a conversa e o guisado ou churrasco de bode, a maioria fala de boca cheia. A conversa é pontuada de riso, cumprimentos, efusões. A garçonete com os cabelos cacheados e descoloridos para atingir o tom dos louros nórdicos ri-se com os clientes enquanto distribui a cerveja ou a “bebida quente” encomendada, sob a supervisão da proprietária, da Tia Guida, que vai pessoalmente de mesa em mesa, verificar a satisfação dos seus comensais. Diga-se, é hora do almoço, e há garrafas de Teatcher’s e de Rum Montilla já esvaziadas sobre o balcão que separa a cozinha - à vista - do recinto onde estão dispostas as mesas, emendadas ente si em virtude do número de comensais, e repletas de gente. As porções são enormes e a guarnição - macaxeira, farofa, feijão-verde, arroz e molho de coentro - suficiente para acompanhar, até o fim, os pedaços de bode ou de carne de sol que são a especialidade de casa. As sobras, a própria Tia Guida recolhe e distribui entre os meninos que estão sentados no pátio em frente, à espera de um prato de comida.

A refeição - bebida por fora - sai por volta dos 10 reais, quantia que, naturalmente, exclui do lugar a clientela tradicional da feira majoritariamente composta por ganhadores de salário mínimo. Dionísios manifesta-se a partir de uma certa renda: abaixo não. Porém, não há dúvida, está ali, presente e generoso, como se estivesse na Grécia.

O que mais impressiona no bar de Tia Guida é o fato de não haver uma única pessoa que destoe, pela fisionomia ou pela atitude, da atmosfera esfuziante do lugar. O que é estranho, haja vista a hora, o dia da semana, quinta-feira, e a ausência aparente de motivo para celebrações coletivas, previsíveis em certas datas, como o 31 de dezembro e o Carnaval. Alí,

Caruaru



embora a atmosfera “não” seja de orgia, todos estão aparentemente “tão” alegres como também estariam aparentemente “tão” compungidos em uma missa de sétimo dia. Tudo indica, portanto, a possibilidade de que almoçar, na Feira de Caruaru, na barraca da Tia Guida seja para os seus freqüentadores uma atividade ritual de agregação comparável àquelas baseadas na “comensalidade” descritas por Van Gennep.

O ato de comer possui aspectos simbólicos exaustivamente documentados por Lévi-Strauss nos três volumes das Mito-lógicas. Contudo, na Barraca da Tia Guida, mais importante do que comprovar a lógica simbólica que preside a escolha e a forma pela qual os alimentos são consumidos, é tentar entender o impulso e a necessidade de agregação presentes no grupo e, sobretudo, nas trocas e nos oferecimentos recíprocos e insistentes de comida: - “agora prove o guisado”, “a carne de sol está maneira” (macia) “misture a verdurinha na farofa” etc.

Nos meios urbanos - e, em particular, nos centros urbanos das sociedades afluentes - as pessoas já esqueceram que houve um tempo em que não se comia em público: comia-se, exclusivamente, em casa. Basta se pensar nos servos da gleba, nos camponeses, os quais raramente se deslocavam, e mesmo que o fizessem não teriam recursos para freqüentar as raras tabernas da época. E até hoje, mesmo nos grandes centros urbanos, há milhares de pessoas que ainda levam de casa as suas “marmitas”. Nos meios rurais, a expressão “bóia-fria”, diz tudo, e a despeito de Leslie White, no sertão a comida é um indicador social mais concreto, mais confiável do que o consumo de energia per capita.

Em Pernambuco, onde as classes subalternas desenvolveram um vocabulário específico para referir suas dificuldades - a rigor, para referir sua pobreza - e distinguem entre comer “comer puro” e “comer mistura” com o fim de valorizar a diferença entre comer o cuzcus, a farinha e o feijão habituais secos e comê-los enriquecidos por um pedaço de carne ou de frango, a afirmação de que a comida é um indicador social chega lamentavelmente a ser pleonástica. Em Pernambuco, o léxico da escassez constitui uma espécie de barreira lingüística que se interpõe entre aqueles que comem hoje sem pensar no que - e se - comerão amanhã, e aqueles que cada vez que comem tiram “a barriga da miséria”. Com efeito, expressões como “Fulano está passando a caíco” (peixe seco, miúdo vendido a três reais e cinquenta o kilo), “criou os filhos com mingau de cachorro” (mistura de água, farinha e sal fervidos) e “carne só quando é tempo de ribação” (aves migratórias que passam pelo sertão) ou, ainda, “bife de olhão” (olhão, isto é ovo) não se escutam fora dos círculos da pobreza.

Por conseguinte, nesse meio, comer com fartura, comer “mistura” à saciedade a ponto de deixar no prato, é sinal da prosperidade e é evidência - repita-se, em um meio no qual a abundância de comida causa espécie - de que as pessoas capazes de se proporcionarem, numa quinta-feira comum, o luxo de uma refeição que custa, incluindo a bebida, em média vinte reais, não são “bóias-frias”. Como ensinou o Mestre incontestável do relativismo, Franz Boas, tudo é sempre, e incontornavelmente relativo, e, é por isso que se pode entender que feijão-verde e bode guisado consumidos até o desperdício são, no Agreste, ostentatórios: são manifestação pública de um poder aquisitivo recém-adquirido que permite um consumo conspícuo comparável ao que explica, em outros segmentos sociais, o fato de alguém possuir trinta pares de sapatos.

Assim, como ainda hoje falam os franceses, quando “on change de quartier, on change de cuisine”, também em Caruaru a quantidade e qualidade da comida indicam a altura correspondente à posição que o indivíduo ocupa na pirâmide social: os clientes da Tia Guida deixaram de ser rasteiros como o deveriam ter sido seus pais e avós e é isto exatamente o que celebram - “ritualmente” - comendo e bebendo entre si à tripa-fôrra.

Em Caruaru, o almoço na Tia Guida é um rito de passagem “pós-liminar” com o qual se comemora e se confirma - simbolicamente - a ascensão “à mistura” e o ingresso ao que se poderia chamar de proto burguesia já instalada, no Agreste, no limite superior, ou acima, de sua extração social de origem.

Vai de si, à vista de estarem participando de um ritual o qual prevê como todo ritual, normas estritas de comportamento, todos riem, porém, sublinhe-se, riem “apenas” entre si. Comemoram-se “apenas” entre si. Na sua festa só são admitidos aqueles que comprovadamente comem “mistura”. Os que ainda comem “puro” aguardam do lado de fora o sobejo daqueles que antes eram iguais e agora são “Outros”. A dádiva não é simplesmente um dom, às vezes é a manifestação exterior, e nesse sentido perversa, de um sistema simbólico posto a funcionar a título de demonstrar a “diferença” entre quem dá e quem recebe, a qual atribuí, uma vez reconhecida, à alteridade dos primeiros um grau de superioridade que implica em um grau de depreciação suplementar dos segundos.

“A dádiva é, pois, aquilo que é preciso fazer, aquilo que é preciso receber e aquilo que é, contudo, perigoso receber. É que a coisa dada, em si mesma, forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de comida.”
(Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*, v.2, pg. 154).

“Dire que l’anthropologie a pour objet le symbolique, c’est donc dire qu’elle s’intéresse prioritairement à la constitution de l’altérité (et secondairement des identités) chez les autres. C’est dire encore que l’anthropologie est essentiellement concernée par la question du sens, pour autant que le sens, du point de vue de l’anthropologie est le sens social, c’est-à-dire, le sens directement prescrit ou indirectement signifié des relations entre les uns et les autres. C’est dire aussi qu’elle a affaire principalement au RITO” (Augé, obra cit. Pgs. 84/85).

Na realidade, em Caruaru, a barraca da Tida Guida é um palco onde diariamente se dramatizam, se ritualizam as dificuldades de se ascender socialmente, e de se contrapor à contingência do nascimento de pais pobres, em Pernambuco. Pode-se racionalmente explicar porque há pobres, mas não se pode, até agora, explicar porque alguém nasceu entre os pobres.

De certo modo, uma das recompensas da Antropologia é comprovar-se, encarnada em gente comum, na realidade. A teoria antropológica de fato existe à condição de ser a “compreensão” necessária de fenômenos humanos os quais passariam, sem ela, desapercibidos como um indivíduo em uma multidão. Ademais, como a Antropologia é uma ciência que usa “Lupa”, que além de ver de perto ainda “aumenta” para ver melhor, ela consegue, não se dirá “sempre extrair”, mas pelo menos “às vezes constatar”, como diz Geertz, princípios gerais em fatos paroquiais.

O rito é um dos raros fenômenos considerado entre os relativistas como se sabe extremamente reticentes no que se refere a generalizações de amplo espectro, universais. Onde há homens, há ritos. No entanto, de acordo com Marc Augé, em virtude da “extensão” pós-moderna dos “dispositivos rituais” cujo prolongamento, a juízo do autor, refletiria a necessidade crescente de se ritualizar (assimilar) “mudanças” latentes em sociedades fechadas, súbito precipitadas, aceleradas pela influência de sociedades mais abertas - a rigor, pela transferência mecânica das superestruturas que já a alguns anos viajam de satélite pelo planeta - no mundo contemporâneo é preciso uma certa paciência para identificar os ritos encobertos pela vida quotidiana, visto esses haverem perdido o “surplus” de solenidade que os tornava, outrora, facilmente reconhecíveis. Hoje há poucos féretros reais, mas, em contrapartida, há ritos igualmente eficazes, e, embora em escala mais modesta, também performáticos, em ação em locais aparentemente tão díspares, quanto o mercado de trufas de Carpentras, na França, estudado por Michèle de La Pradelle, e apontado por Marc Augé

como exemplar da “ritualização” característica do mundo contemporâneo, e a Feira de Caruaru, em Pernambuco.

“Traité analogiquement comme un rite, le marché aux truffes de Carpentras se prête aisément à la description : des ruptures d’ordre temporel et spatial séparent le marché aux truffes de la vie quotidienne; le marché suit un ordre séquentiel déterminé ; la répétition des gestes et des paroles, d’un marché à l’autre, semble obéir à un code : l’utilisation d’instruments archaïques et d’un vocabulaire spécifique, les échanges verbaux très convenus et les plaisanteries sur des thèmes immuables correspondent bien à une ritualisation formelle de l’échange et constituent, pouvons-nous ajouter, un de ces “ univers de reconnaissance” où les complicités du langage et le partage des références créent une forme d’identité momentanée”.

“Le propos de Michèle de La Pradelle est tout différent, même s’il prend en considération la nature particulière du marché comme institution économique et l’égalité de droit, l’égalité apparente, qui se crée par définition entre les partenaires du marché : c’est le “ lieu” marché qu’elle étudie et qui est, de fait, un lieu bien particulier puisqu’il a une existence à éclipses (analogue en cela à certains lieux cérémoniels), qu’il n’a pas d’habitants permanents, que ceux qui y viennent régulièrement ne sont jamais tout à fait les mêmes, bref qu’il est à la fois un lieu de passage et un événement. L’ensemble des procédures mises en œuvre, le traitement qu’elles impliquent de la dimension spatiale et temporelle du marché, les comportements obligés qu’elles définissent, instaurent une identification évidente des acteurs, cristallisent la séparation entre les rôles : entre vendeurs et acheteurs, entre protagonistes de l’échange et observateurs avisés : qui sont autant de participants potentiels, entre les gens de la truffe et ceux qui leur sont étrangers. Le marché devient ainsi, vu de l’extérieur, un spectacle quelque peu ésotérique, objet d’interrogations et de commentaires multiples sur ce qui s’y passe...” (AUGÉ, M. ob. cit. pg. 104)

Apenas, ao inverso do que ocorre em Carpentras, onde segundo La Pradelle um curioso e episódico contexto cultural inspirado pelo comércio da trufa apagaria as “distinções sociais externas”, ou seja suprimiria temporariamente a hierarquia que fora dali distinguiria os compradores dos vendedores enquanto membro de extratos sociais distintos, em Caruaru, o rito instaura uma hierarquia na qual os que comem “mistura” estão socialmente colocados acima dos que comem “seco”.

Seja em torno de uma especiaria chamada, pelo preço, “Diamante Negro”, seja em torno de um “guisado de bode” consumidos ritualmente, as pessoas continuam a recorrer ao simbólico movidas, como disse Roberto da Matta ao prefaciá-la, em 1978, a edição brasileira da obra de Van Gennep, “pela esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, neste constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade”.

Tia Guida: transcrição

B: Meu nome é Margarete, todo mundo me conhece por Tia Guida.

A: Quantos anos a Sra. tem?

B: Tenho 53.

A: O que a Sra. acha que é nordestina?

B: Ser nordestino é bom. Ser nordestino é bom. Ser nordestina é ficar de pés descalços no sol na chuva. Nós não tem hora para trabalhar, tanto faz a gente estar comendo peru com arroz, feijão com farinha, peixe assado, tudo para a gente é bom. Nos gosta de dançar o forró, a gente está numa sala ouvindo uma sanfona tocando nós estamos numa boa. Eu acho que isso é ser nordestino. Gosta de uma macaxeira, um feijão de corda, uma manteiga de garrafa, uma farinha quebradinha, uma galinha de capoeira um xerém, um quarenta... Eu acho que isso é ser nordestino. Não é isso?

A: eu acho.

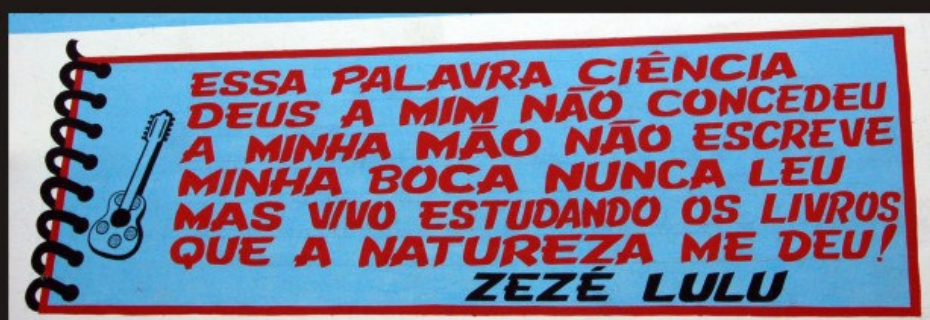
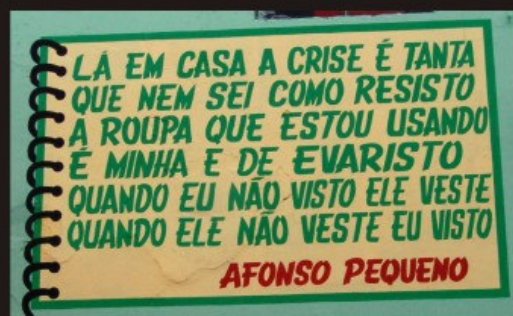
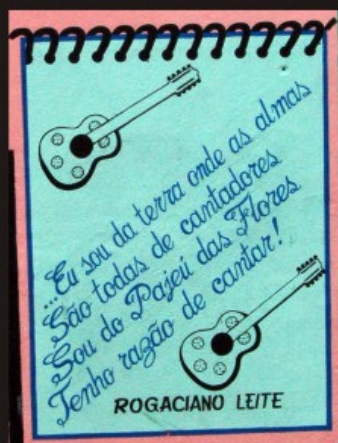
3.9 São José do Egito

Última cidade da região do semi-árido transcrita na pesquisa ao preço da exclusão de Afogados da Ingazeira e Sertânia também visitadas e etnografadas, porém, do ponto de vista, do pesquisador menos significativas visto apenas reproduzirem em menor escala, o marasmo de São José, domingo, às duas da tarde, deserta como uma fábrica fechada.

Da entrada da cidade até o centro não se viu pessoa alguma andando na rua como se naquele dia a sesta não fosse simplesmente, como um guarda-sol, uma proteção contra o calor, insuportável, mas uma metáfora da ausência de perspectiva que mantém, em certas regiões de Pernambuco, a História imobilizada na Geografia.

Às duas da tarde, as pessoas como que hibernam coletivamente recolhidas em suas casas com os postigos das janelas hermeticamente fechados como se não possuíssem, em um dia de recreio como é o domingo, atividade cujo interesse espantasse o sono. No semi-árido em toda parte faz calor, e, não obstante, a qualquer hora, sobretudo aos domingos, dia de se exagerar no “dedal de cana”, se vê gente na rua: meninos jogando bola, homens às portas das

São José do Egito



barracas, mulheres conversando nas calçadas. Se ouve música de radiola, se vê “galeto”, se vê aglomeração.

Pois em São José até agora não se viu ninguém. Aconselhados por José Ribeiro encontrado em Afogados da Ingazeira, vínhamos dispostos a aproveitar o movimento do final de semana do “Beco da Poesia”, conhecido na região pelos murais que reproduzem os versos de cantadores, repentistas, de São José prestigiados, pelo talento, no circuito dos torneios regionais de Cordel.

A expectativa de entrevistar o Nordeste cantado pela Cultura Popular desapareceu diante do Beco vazio como se ali não morasse ninguém. Para quem esperava viola e repente, ambiente festivo de quermesse do interior, foi um anti-clímax. Sem mencionar a obrigação naturalmente inédita, e imprevista, de incluir na pesquisa uma desconsertante descrição da ausência dos observados.

Porém, explorando a pé os arredores do Beco da Poesia encontra-se, enfim, sinal, aliás estridente, de vida. No terraço de uma casa de primeiro andar, com um som ligado a uma altura de auditório, três mulheres dançam e cantam sozinhas e, imediatamente se dão conta da nossa presença na rua. De cima, acenam-nos, como um convite, com um copo de bebida, saberíamos depois, de “caipirinha”. Descem espontaneamente à calçada e entabulam o diálogo cuja transcrição - na íntegra - é indispensável para que se entenda a atmosfera da “Macondo” literária que parece pesar, como se houvesse sido transposta para a realidade, sobre São José do Egito.

“Transcrição” Adalcina

A: Como é seu nome?

B: Adalcina

A: Adalcina o que você acha que é ser nordestino?

B: Eu acho que a pessoa ser nordestino é muita coisa assim... é ter muita história para contar... eu acho muito importante a gente ser a pessoa ser nordestina porque tem muita coisa a ver com a vida da gente não é? O nascimento do berço assim vê muita história a contar né? A ver... eu acho que é muito importante a pessoa ser ... não é como a pessoa de longe né? Que não vê nada e que não conhece nada né? Eu acho isso... Tem muita coisa a

gente convivi com as pessoas que é muito sabido que já vem do berço a história tudo... eu acho isso... Eu mesmo eu não nasci aqui mas convivi com pessoas que sabe muito de poesia e que sabe muito história de Pernambuco e ser nordestino é muito bom. Quando a gente vai para uma capital chega lá e ninguém sabe de nada, onde é que mora fulano? Onde é que mora Sicrano? A eu não sei não, não dá definição e na cidade da gente a gente diz tudo não é isso?

A: Sabe tudo né?

B: É, sabe tudo é...

A: Onde é que mora...

B: É... Onde mora fulano? Aí a gente já diz tudo não é isso?

A: É verdade...

(Pessoa do mesmo grupo)

A: E a Sra. É nordestina também?

B: Eu sou mais trinta anos de São Paulo me considero uma cidadã paulista...

A: A é..

B: Infelizmente...

A: É verdade...

B: ... mas voltei está com dois anos e meio eu assino em baixo o que ela falou a mulher nordestina sofre muito mas a gente de São Paulo também tem aquele... a gente dá muita força para eles até porque somos piedosos lá em relação a essa seca maior né? Lá nós temos muita chuva... mas eu amo o nordeste, eu me divido por ter a minha família lá e aqui então eu me considero uma cidadã paulista por essa questão, lá eu casei daí tive meus filhos, eu choro porque eles estão lá e infelizmente é uma divisão né? Os pais morar aqui, a família, ela não é a minha cunhada mas eu considero uma cunhada porque ela é cunhada da minha irmã, mas eu gosto muito dela a Teça para mim é tudo na vida, tudo de bem...

C: E o mesmo que ser a minha irmã... mas a gente vai levando a vida assim com essa secona toda mas estamos felizes?

A: Dançando...

B: É a festa do ap...

C: Ela sempre chama a festa do ap.. Um feijãozinho, uma tripinha, uma carninha...

A: Como é a festa do ap?

C: É... um feijãozinho, o feijãozinho vem sempre uma carninha de porco, tripa...

B: É tudo muito simples mas é... para nós é muito saboroso..

A: E uma cervejinha sai?

C: Uma cervejinha, mas com certeza sai mais uma caipirinha...

A: Caipirinha... maravilha... Olha, boa festa...

11.

A: E você é nascida aqui em São José?

B: Sou, de São José e eu tenho muito orgulho da gente ser egípciana

A: É né?

B: É, e eu queria que as pessoas mudassem essa idéia e pensar que todo o nordestino é burro...

A: O que não é né?

B: É, que não é, é a mesma coisa eu acho que qualquer pessoa que nascer em São Paulo, Rio de Janeiro Pernambuco eu acho que é tudo a mesma coisa depende da capacidade de cada um...

A: É verdade.

1

A: Como é o seu nome?

B: É Lucielma.

A: Lucielma, você é daqui de São José?

B: Sou e é muito orgulho ser nordestina porque aqui é uma terra maravilhosa, tem tanta beleza, tudo de bom, tudo... Pense! É maravilhoso mesmo ser nordestino

A: Obrigada

B: De nada

A: Bom domingo para você

B: Para você também e boa pesquisa

A: Obrigada

São José é uma cidade diaspórica, ponto de partida de um Nordeste que foi embora, migrou. A maioria dos proprietários das casas de janelas com os postigos fechados, reclusas, não está em São José, está no Rio ou em São Paulo. São José é erma como uma cidade que houvesse sido evacuada às pressas, na iminência de uma invasão. Permanecem apenas aqueles que já não podem ir. A “secona” expulsou o contingente dos moços e ainda ativos o suficiente para ir melhorar a sorte em outro lugar. O resto, o resto não há. Ou, se houver, não depende

São José do Egito



da iniciativa de ninguém nascido na cidade: depende da chuva que é “Deus quem manda”. Pois, pelo visto, o Departamento Nacional de Obras Contra a Seca pouco, ou nada, fez para proporcionar, aos moradores de São José, domingos mais animados. A seca é soberana, bíblica, fatal como uma das sete pragas do Egito presente em seu nome. E insista-se isso em 2006 e não no remoto “1915” descrito por Raquel de Queiroz. A solução é migrar, exilar-se em terra alheia e satirizar como nos versos de Afonso Pequeno, a pobreza.

The experience of diaspora is also marked by class, and by the histories that shape each group that moves. Finally, it is important to recall that large numbers of people in the third world have not physically moved, and have to speak from “where they are”, which is also often an equally ideologically or politically fractured space. (Lomba, A. ob. cit. pgs. 180, 181)

A cidade parecia, e de fato estava, deserta porque a porção do Nordeste que demograficamente lhe corresponde não está mais em Pernambuco, está no Sudeste, no Sul, está onde há trabalho e não há seca. Poder-se-ia dizer que em São José orgulhar-se de ser nordestino é o sinal do que Boaventura Santos chama de “opção pela raiz”? Ou do que Castell’s chama de identidade de resistência? Que Sistemas Abstratos da Modernidade teorizados por Giddens estariam presentes em São José influentes nos “projetos reflexivos do eu” dos seus habitantes? De fato, a cidade resiste aos argumentos dos teóricos da identidade a exceção de um Stuart Hall: em São José ser nordestino é obra do acaso e não da reflexão e por conseguinte a identidade dos habitantes permanece no limiar da História, quase biológica no sentido de manifestar-se principalmente como “herança” e não como “projeto”, como se manifestam as identidades na prática exclusivamente atribuídas pela contingência. Enquanto for assim, a Aldacina e suas con-cunhadas continuarão a beber solitárias aos domingos à espera de que o Nordeste do qual tanto se orgulham, um dia regresse.

2002

Mapa de Pernambuco

Percurso Zona da Mata Norte e Sul



3.10 São Severino dos Ramos

São Severino dos Ramos foi, por assim dizer, meu primeiro contacto com a Zona da Mata que eu pretendo percorrer num círculo que vai da Paudalho no Norte, até Aliança no Sul.

Paudalho pode ser descrita, a meu ver, como a ilustração mais próxima do Recife da obra de Gilberto Freyre: a cidade cheira a cana. Há casarões, sobrados, Igrejas, altares ricos, fartura de vestígios da civilização açucareira e hoje que é domingo provas residuais de sua opulência passada, como as observadas no fausto da procissão e quermesse na Ermida de Nossa Senhora do Desterro, distante quinze minutos de carro do centro urbano do município.

Contrariando a tradição das procissões que costumavam, ser no passado, vespertinas, são nove da manhã e o séquito enfileirado na esplanada do edifício já aguarda a saída do andor com a imagem da Nossa Senhora, no momento ainda suspenso por andaimes modesta mas delicadamente ornamentados em frente à capela-mor, enquanto os fiéis ouvem a Homilia da missa que antecede o préstito, celebrada por um padre, esse ao inverso do andor, luxuosamente paramentado de alva, casula, cingulo dourado e “capa de asperges” vestimenta suntuária hoje raramente usada por sacerdotes católicos, de cetim branco. Do lado de fora, contidas pelos pais, há crianças à espera do batismo comunitário que será ministrado após a missa, e há meninos soltos, correndo às dezenas entre os brinquedos armados por um desses “Tivolis-Parks” itinerantes que sobrevivem, no interior, de festas desse tipo.

Na realidade a procissão do Desterro foi, sem que eu ainda o soubesse, uma amostra em escala reduzida da feira dominical de São Severino dos Ramos, localizado no distrito de Paudalho distante 28 km do centro, onde está situado a Igreja construída no século XIX consagrada ao Santo cuja popularidade e devoção justificam, no Nordeste, os milhares de “Biús” - apelido de criança, meninos e meninas batizadas, em troca de uma graça alcançada ou solicitada, com o nome do Santo - e a transformação, doravante compreensível, de um substantivo próprio em adjetivo específico das vicissitudes características da vida nordestina, celebrizado pelo poema de João Cabral de Melo, “Vida e Morte Severina”.

São Severino dos Ramos



Até então, a pesquisa transcorreu serenamente, previsivelmente, e em momento algum, antes, eu fui surpreendida por uma situação cujo panorama não pudesse abarcar, de uma vez, com meus olhos. Pois, a despeito de saber o que é no Brasil um local de romaria, o que faz, claro, enorme diferença, achei São Severino dos Ramos um panóptico comparável, pela grandeza, às cerimônias fúnebres entre os Dogon cuja afluência na época obrigou Marcel Griaule a organizar a força-tarefa etnográfica, equivalente a uma equipe de cinegrafistas encarregados de, sob a supervisão de seu chefe, registrar individualmente partes de cerimônia para garantir, no futuro, uma reconstituição fidedigna do seu todo.

Pois, com talvez até dois milhares de pessoas circulando na esplanada de Igreja, domingo às onze da manhã, horário de última missa, São Severino é assim, panóptica, atordoante. Impossível para alguém sozinho observar tudo o que acontece em volta, o sagrado e o profano multiplicados e simultâneos: - a prece e a festa, os penitentes e os dançarinos, a aspersão de água benta e o pregão da cerveja anunciada, geladinha, a um real e cinqüenta.

Há profusão de ônibus fretados por romeiros vindos de outros municípios os quais afluem ao adro da Igreja aos magotes munidos de câmara, como turistas, a exemplo dos que acabam de chegar de Moreno uniformizados como colegiais e em cujas camisetas se lê a inscrição “Terceira Idade, Melhor Idade”. Há famílias, há casais, há adultos solitários, há bandos de meninos soltos. Há senhoras de véu, rosário e missal, há mocinhas de mini-blusa e shorts, há crianças vestidas de anjo. Há homens com o colarinho das camisas austeramente abotoados, e há homens de bermuda tão à vontade, tão descompostos como se estivessem indo à praia. Há chapéus de feltro, de palha, de couro. Há bonés de agremiações esportivas do Estado, de sociedades beneficentes, de irmandades, e ainda os de lona com aba ornamentada com a reprodução da bandeira de Pernambuco. Há cabelos alisados, encrespados, trançados com lã ou fio sintético à moda dos “rastafaris”, descoloridos como os louros escandinavos, e até cabelos tingidos de fulgurantes tons de laranja. Tenho a impressão, há de tudo.

Ao lado da Igreja, rente à linha férrea da Mata Norte hoje desativada naquele trecho, proliferam as barracas de feira e os bares, esses a essa altura já repletos de peregrinos que disputam mesa, e a vez de escolher a música nas radiolas de ficha instaladas nos restaurantes rústicos ou improvisados ao ar livre, sonoros, estridentes, animadíssimos não se sabe se pelos favores concedidos pelo santo ou se, mais provável, pelo efeito da cerveja.

A feira é todo um espetáculo à parte, apinhada de gente que negocia, ávida, chaveiro, vela, ex-voto, medalhinhas, gravuras com a imagem do Santo, caixas de rojões com a efígie de São João Batista menino carregando o carneirinho, quadros do Sagrado Coração de Jesus de diversos tamanhos realisticamente expostos, sob o vidro, em relevo anatômico vermelho vivo, arranjos de flores secas, cones multicoloridos de até 60cm recheados de biscoito de goma, “casadinho” e amendoim, roletes de cana, jaca vendida a granel em saquinhos plásticos, talhadas de melancia e abacaxi, mungunzá, paçoca, carne de sol, tamboretas, cabideiros, miniaturas de mobiliário, toalhas de fibra de coco imitando bordado de “crivo”, bonecas de pano, CD’s piratas, porta retratos de gesso, relógios. As mercadorias não são caras, estão ao alcance do público que compra, nota-se, com prazer: - é raro ver alguém com as mãos vazias, cada um leva consigo uma lembrancinha, uma prova, da visita feita ao Santo Milagreiro.

Na fila do sanitário público o clima é de intimidade, confraternização. As mulheres conversam, contam a vida, relatam as graças alcançadas e esperadas, recuperação de maridos infiéis, parentes curados de doença e de vício, emprego, casa própria, “aposentadoria”, e as que dispõem oferecem às outras comodidades como sabonete, e tiras de papel higiênico.

Começo as entrevistas. Para meu constrangimento, pela primeira vez alguém visivelmente se emociona - chora - ao gravar a resposta, D. Delmira, 48 anos, a qual apesar de residir em Olinda frequenta semanalmente a feira de São Severino cujo público “lhe tira do sufoco” comprando os biscoitinhos de goma que ela fabrica. Com os braços levantados como se quisesse, com o gesto, hiperbolizar o conteúdo da resposta, afirma-me orgulhar-se imensamente de ser nordestina. Ao lado, um senhor de meia idade como ela, vendendo em saquinhos de plástico reticulado seis unidades de laranja cravo a um real, instantaneamente aprova com um abraço solidário a opinião da companheira: ele também orgulha-se de ser nordestino.

Meu terceiro entrevistado é um camelô que transporta sua mercadoria miúda em um tabuleiro suspenso por tiras de couro atados ao seu pescoço: vende frasquinhos de líquidos e pós-variados os quais curam, se utilizados conforme suas instruções, tosse, inchaço, coceira, cólicas, impotência, acalmam, combatem a insônia, eliminam piolhos. Explico-lhe o propósito da entrevista, previno-lhe que vou ligar o gravador, e antes que eu tivesse tempo de completar a pergunta - o que significa para o senhor ser nordestino - responde-me de chofre, lacônico e ríspido, algo como se eu lhe tivesse perguntado o óbvio: “Orgulho”.

São Severino dos Ramos



O tema da minha pesquisa é a concepção (representação) do que é ser nordestino entre as camadas populares de Pernambuco e, por conseguinte, disponho de milhões de informantes igualmente habilitados a me esclarecer sobre o assunto. No meu caso a etnografia não envolve segredo, resistência, permissão de acesso a um universo interdito que, por direito, não seria o meu. Não demanda a habilidade e a persistência de um Marcel Griaule para extrair, de Ogotommêli, após anos de espera, os segredos da complexa cosmogonia Dogon.

Para começar, eu e os entrevistados possuímos a mesma língua materna, o português, cujo domínio comum é um facilitador indiscutível da pesquisa visto eu ser capaz, no mínimo em tese, de apreender as nuances, preencher as entrelinhas do que eles me dizem. Depois, mesmo que as entrevistados mintam, dissimulem, afirmem o inverso daquilo que sentem, as respostas valem, isto é, possuem o valor de unidades hermenêuticas legítimas à condição de base empírica da experiência, no sentido diltheyneano, da interpretação. Haja vista meu “parti-pris” teórico não há porque questionar a sinceridade dos entrevistados e/ou empreender algo tão obscuro e discutível quanto o seria, nas circunstâncias, “psico-analisar” suas respostas. A abordagem qualitativa própria da pesquisa antropológica cuja escala de observação é, por definição, modesta, não se confunde com a adição mecânica de casos individuais. Além disso, também em virtude de minha opção teórica, não me é possível reduzir estruturalisticamente as respostas aos seus textos, literalizá-las, despojando-as gradualmente de significado com o fim de as encolher às dimensões necessariamente rígidas e estreitas de um fundamento analítico, seja o das estruturas inconscientes de Lévi-Strauss, seja o da gramática universal de Chomski, seja, ainda, o da intersubjetividade anti-predicativa e pré-categorial da fenomenologia.

A rigor, a proposta hermenêutica exclui qualquer idéia associável a imutabilidade, essência, visto lidar, mesmo na Antropologia, com idéias dedutíveis da relação do sujeito com as palavras que emprega, no sentido claro em que “Nordeste” não tem no vocabulário de um paulista o mesmo significado com o qual figura no vocabulário de um nordestino.

Se, no Sertão, a identidade conotada positivamente parece servir aos nordestinos de “escora” para suportar individualmente o sofrimento implícito no seu cotidiano áspero, preenchido quase que só pela dificuldade de prover sua frugal substância, em São Severino, muito embora a identidade continue a inspirar orgulho, o que era escora transforma-se em

disfarce, máscara da realidade cujas agruras temporariamente desaparecem ou, pelo menos, diluem-se no excesso barroco da festa. Com efeito uma coisa é sobreviver da lavoura em geral solitária, e outra, bem diferente, sobreviver da festa semanal, capaz de incutir instantaneamente nos seus participantes sentimentos comunitários.

À re-criação do Nordeste dominical de São Severino indiferentemente aplicar-se-iam, a meu ver, os conceitos de “Comunidade Imaginada” de Anderson e de “esfera pública” de Appandurai, desde que se lhes subtraísse quaisquer traços negativos, críticos, dissidentes da festa. Em São Severino o orgulho manifesta-se em estado puro, irreflexivo, desencadeado pelo simples fato de estar ali. Em São Severino os laços comunitários desfazer-se-ão ao entardecer sem que essa qualidade provisória, tão adversa à expectativa de permanência e continuidade implícitas no conceito de comunidade, interfira, diminua a intensidade com a qual esses laços são experimentados, vividos, pelos indivíduos diferentes a cada domingo acidentalmente congregados ali. (APPANDURAI, 1998, 1996, ANDERSON, 1991, MAFFESOLI, M. 1985)

Por outro lado, a meu juízo, não se pode entender a vitalidade, a exuberância comunitária de São Severino sem associa-las ao conceito de “rituais de oração” tal como figura na obra de Mauss, definido como um recurso capaz de amenizar o atrito entre um grupo episodicamente constituído a título de enfrentar necessidades comuns. Sob a invocação de Dionísios, capaz de lhes proporcionar o alívio de um dia de desregramento, os pernambucanos pobres transferem a um Santo católico a obrigação de resolver problemas que políticas públicas adequadas e probidade administrativa, na maioria dos casos, resolveriam. De fato suficientemente lúcidos para reconhecer que não há, até agora, razões concretas para cultivar expectativas de mudança, recorrem no fundo à única instância efetivamente disponível para ouvir e remediar suas queixas - o Sagrado - representado na Mata Norte de Pernambuco, por São Severino dos Ramos. (MAFFESOLI, M. 1985, SOUSA SANTOS, 2002.)

3.11 Tracunhaém

Há anos Tracunhaém divide com o Alto do Moura em Caruaru a reputação de produzir o que há de melhor em matéria de Arte popular em Pernambuco. A cidade é um arruado modesto - não há prédio ou sítio que mereça registro - naturalmente fortificado pelos

barreiros que delimitam o perímetro urbano do município e dos quais se extrai o barro de qualidade superior que alimenta as dezenas de olarias espalhadas pela cidade, nas quais hoje se produz a maioria dos utensílios domésticos vendidos nos municípios próximos e no Recife - gamelas, pratos, alquidares, panelas, porrões (reservatórios de água) etc. - e, no passado, em parceria com os oleiros do Alto do Moura, se produzia, como foi dito, o melhor da arte popular do Estado: “Seu Nuca”, “Zé Santeiro”, “D. Noêmia”, “Vandecock” figuram em qualquer catálogo respeitável de arte popular brasileira.

Hoje essa realidade está profundamente modificada, e do ponto de vista artístico, está de certo modo, deteriorada. A originalidade, a fineza no passado extraordinária da fatura, o virtuosismo - que só se adquirem à força de dedicação e de tempo - foram abandonados em benefício da produção em série de objetos susceptíveis de agradar ao gosto duvidoso da clientela à procura de um “souvenir” de Pernambuco e, por tabela, do Nordeste, no Alto da Sé e na Casa da Cultura, em Recife. Hoje, à exceção das obras de D. Noêmia, na Cooperativa Central de Artesão de Tracunhaém não há peça que faça jus à tradição da cidade. Há sereias, golfinhos e galinhas (obviamente destinados aos turistas de Porto). Há santos “copiados” dos mestres antigos, há quinquilharia de barro mal cozido, trincado, encaroçado pela necessidade de aprontar a encomenda nos prazos marcados pelos atravessadores que comprem ali para revender na capital. No momento, na produção dos oleiros de Tracunhaém transparece o efeito nocivo da cultura de massa sobre a cultura popular cujos parâmetros estéticos gradualmente modificam-se à força da recém-adquirida necessidade de “bajular” os compradores e assim, o que antes era arte, passa a ser simples mercadoria.

Além disso, é curioso constatar que grande parte desse Nordeste de barro atualmente fabricado em Tracunhaém corresponde, na expressão de Durval Muniz Albuquerque Junior, ao Nordeste “nordestinizado” por sua ficção dominante. Agradam-se os turistas sobretudo dos Santos com a fisionomia martirizada, alquebrados, cabisbaixos como se já não pudessem dar fim ou alívio à aflição dos suplicantes Santos que fariam boa figura numa dessas montagens da rede Globo nas quais o Nordeste aparece extenuado pela seca, triste, magro, derretido, arrastando as alpercatas sobre a paisagem eriçada de “mandacarus”. Santos hoje tão diferentes das figuras sólidas, robustas como a devoção do povo, esculpidas nos bons tempos por Zé Santeiro cujo talento valeu-lhe a alcunha, ou Vandecock ainda adolescente - e, com certeza, sem jamais ter ouvido falar em Bernini - pregueando com um palito no barro de Tracunhaém a túnica dos quatro Evangelistas com uma fineza comparável à do italiano. Antes a arte popular não era como é hoje a hipérbole da imagem negativa da região. Quem for à

cooperativa de artesãos de Tracunhaém não verá os nordestinos como eles se vêem porém, sim, os nordestinos como eles são vistos no sul e reproduzidos na fisionomia dos Santos mal feitos, intencionalmente rústicos para parecer arte primitiva aos olhos dos turistas de procedência variada que os adquirem como “souvenir” do Nordeste: “arte primitiva” falsificada por encomenda e vendida por atacado aos comerciantes do Alto da Sé.

_____ x _____

Em Tracunhém, como aliás em todas as cidades do interior visitadas é comum ouvir-se nas ruas expressões como o “Antônio da padaria”, “Seu Amaro da oficina” ou o “filho do Seu Nuca”. Indicação suficiente para que a comunidade local identifique instantaneamente os indivíduos assim nomeados - ou predicados - por um ofício ou uma relação de parentesco. Na prática, o hábito reflete a lógica de um sistema de nomenclatura baseado numa relação concreta de proximidade a léguas de distância do anonimato paradoxalmente implícito nos crachás que hoje identificam perante o público os funcionários de grandes empresas seja, a cadeia de supermercados “Bom Preço” ou o “Banco do Brasil”.

A barreira que separa a vida privada da vida profissional não existe no pequeno município no sentido em que nele os indivíduos ainda preservam algo, de certa forma, comparável, ao NISBA dos Sefrouitas estudados por Geertz. Em Tracunhaém, por exemplo, “o filho do Seu Nuca” quer dizer o Antônio filho daquele artesão que, em seu tempo, chegou a ser considerado por seus pares o melhor da cidade - à condição de haver sido criador das figuras longilíneas dos leões com pescoços de girafa coroados à altura da sua realeza, por uma juba exuberante esculpida sob a forma de minúsculos caracóis ingenuamente inspirada na cabeleireiras de anjos barrocos - e hoje desmemoriado em virtude de um acidente vascular cerebral vivendo com a mulher, ainda mais doente que ele, visto haver sido obrigada, por uma diabetes severa, a amputar metade das duas pernas, graças a um modesto pecúlio concedido pelo governo do Estado, e sem o saber, do comércio de “cópias” do seu trabalho executadas por Antônio medíocre falsificador de obra do pai. Em contrapartida o que se sabe sobre o “Jaílton”, de costume, durante o turno vespertino, responsável pelo Caixa 17 do Hiper Bom Preço, de Casa Forte? Do ponto de vista de significação a diferença entre “filho do Seu Nuca” e “Jaílton” é enorme pois em Tracunhaém indiscutivelmente se sabe mais sobre o primeiro do que se sabe, no Recife, sobre o segundo.

Esse contraste entre o que cada indivíduo significa para os outros à luz dos seus respectivos contextos deve, muito provavelmente, repercutir na forma pela qual cada um deles constrói, desenvolve e exerce sua identidade, aqui definível como aquilo que faz com que alguém seja o que é. Por outro lado, o processo de globalização em curso afetou, na maioria dos casos de maneira irreversível, os mecanismos primários da socialização cuja influência na formação dos indivíduos foi, e ainda é, decisiva: a princípio a identidade “herda-se” do meio.

Não é preciso grande esforço, e, sobretudo, não é preciso recorrer a raciocínios conjecturais para se ter uma idéia bastante aproximada de como seria a vida em Tracunhaém na mocidade do Seu Nuca. Quantas televisões haveria na cidade? Quantos dos seus habitantes haveriam sido escolarizados fora do município, ou fora do Estado? Quantos já teriam andado de avião, visto a neve, a praia de Copacabana ou um shopping-center? Em contrapartida, hoje a maioria deles através da televisão conhece virtualmente o mundo, ou pelo menos, o mundo mostrado pela Rede Globo. Embora escassamente, por um lado Tracunhaém convive com as antenas parabólicas, os computadores, o telefone celular e, por outro, objetivamente ainda sobrevive do artesanato de barro. Tal como adverte David Riesman, a economia não é auto-propulsiva, a teoria marxista anda bem sobre o asfalto porém derrapa em chão de terra batida, pois as supostas contradições de uma cidade onde os “meios de produção” resumem-se, em 2006, ao torno mecânico, à espátula e ao palito não tem, nem remotamente, a possibilidade de desencadear a aceleração histórica do município. Tracunhaém está em via de se transformar num pólo da “tradição” subsidiado pelo Estado a título de conservá-la como uma espécie de monumento histórico vivo visitado por pessoas eventualmente interessadas em assistir - como a um espetáculo - à vida como era antes que houvesse, à vista, sinal de revolução industrial. Para empregar a expressão de Clifford Geertz, Tracunhaém está pelo menos duas “epistemês” atrasada, arqueológica no terceiro milênio para servir de contraponto simbólico da tecnologia de ponta instalada no Porto de Suape, destinada a transformar-se em espaço museológico onde oleiros egressos de outras eras levantam na mão, como os remotíssimos hititas, porrões de barro de metro e meio.

Todavia não se pode ignorar, ou subestimar, o fato de que a cidade do barro não está imunizada contra os efeitos (prováveis) da globalização nem contra o risco de que seus oleiros gradualmente se tornem, enquanto manejam suas espátulas, “psicologicamente pós-industriais”, “evoluídos”, ocidentalizados, modernizados pela ação contínua das novelas da Rede Globo e pelo uso imoderado dos bonés dos “rappers” americanos. Impossível prever o que acontecerá com os filhos do Antônio, netos do “Seu Nuca”. Permanecerão na cidade ou

partirão em busca de uma outra Identidade comparável à do “Jailton”, responsável pelo caixa 17 do Hiper Bom-Preço de Casa Forte?

Por enquanto, Tracunhaém é um foco intencionalmente preservado - ou cultivado - de resistência a modernização, uma curiosidade sociológica administrada à distância pelos burocratas da cultura e pelos comerciantes do Alto da Sé que sobrevivem da venda (da exploração) da imagem de tão negativa, exótica, do Nordeste. Nordeste arcaico e desamparado a ponto de reforçar, pelo contraste, a superioridade dos Brasis de fora que deram certo e sensibilizá-los para que enviem - sob a forma de subsídios negociados em troca de votos - donativos para a região. Por enquanto, em Tracunhaém ser nordestino é, se isto for possível, hiperbolizar o barroco, é dramatizar a seca e a entressafra no rosto artificialmente martirizado dos seus Santos a produzir por encomenda a quota de “autenticidade” que estimula o turismo de massa no Estado. Em Tracunhaém ser nordestino é ser, oficialmente, autêntico: “identidade de resistência” imposta pela Secretaria da Cultura e estimada a um custo variável prosaicamente aprovado, todo ano, pelo Tribunal de Contas da União. (CASTELLS, M. 1999)

3.12 Aliança

Mata Norte ou Mata Sul a atmosfera é a mesma: a de “Fogo Morto” como se fosse reproduzida do livro de José Lins. No sertão falta chuva, aqui falta cana e o efeito lá e cá se vê nas praças, nas esquinas, nas barracas repletas de gente ociosa à força de não ter o que fazer.

Quanto dinheiro circulará por dia em Aliança? O comércio oficial ao menos em tese, “tributável”, é modesto: armazéns de construção, oficinas, algumas farmácias escassamente sortidas, uma revendedora de pneus. Em contrapartida, numerosas tabuletas anunciam mercadoria e serviços em casas particulares: picolé, “Dudu” (espécie de sorvete vendido em saquinhos plásticos), manicure, cabeleireiro, conserto de eletrodomésticos, costura. Seria interessante comparar, em municípios como Aliança, os números da economia informal com os números oficiais das transações realizadas pelos pagadores de impostos. Seja como for, o povo se vira, sobrevive, ganha o pão. Embora espalhadas pela zona rural deva haver crianças desnutridas, nas ruas ainda não vi uma com as deformações ósseas provocadas pela carência de proteínas: o “peito de pombo”, as costelas estufadas da infância subnutrida. A garotada que

está em toda parte jogando bola parece hígida, só os dentes precocemente cariados mostram o que falta em casa deles. Como se diz no interior, “Deus cria”.

Antes de Aliança, fui a Flores, visitei a “Cachoeira do Urubu” ainda protegida por um cinturão intacto de Mata Atlântica. O lugar é lindo mas atípico. Casal de alemães fazendo trilha, música e comida regional, filhotes de sagüi e de preguiça circulando entre os meninos que se oferecem para guiar os visitantes através da reserva ecológica, visto o lugar ser tombado pelo IBAMA (embora suspeito que discricção e uma nota de cinquenta reais bastem para se adquirir um animal silvestre, mesmo um filhote). Porém, uma vez transposto o portão, reaparece pontiaguda a realidade: - o rio margeado de casas pobres, a maioria sequer rebocada, algazarra de lavadeiras e de crianças que não estão na escola, apesar de hoje ser quarta-feira, e a se perder de vista, recém-brotada, novinha, a cana. Não vi roça de feijão, de milho, de macaxeira. Só vi cana: - o “massapé venturoso” tal como foi descrito por Gilberto Freyre, plástico, “conciliador”, e coberto de verde. Na Zona da Mata a entressafra é o que é, no sertão, a seca. Para quem nunca viu, do ponto de vista histórico, a paisagem dessa região de Pernambuco poderia ser descrita com um São Paulo imobilizado no século XIX que ainda hoje sobrevivesse, exclusivamente, do café.

Como eu pensei não houve dificuldade para encontrar pessoas dispostas a cooperar com a pesquisa, talvez, menos pelo assunto do que pelo glamour jornalístico, “global”, do gravador digital e, sobretudo, do equipamento fotográfico de Emiliano que desta vez trouxe refletores e tripé.

De pronto, adiante-se: os entrevistados de Aliança também se orgulham de ser nordestinos. Contudo, como também aconteceu em outras cidades, à semelhança de um analgésico que necessita algum tempo para fazer efeito, a “reação” à frase geradora custou a aparecer, ainda tênue no enunciado da resposta propriamente dito porém nítida, enérgica, nos comentários subseqüentes, sublinhe-se, espontâneos.

Em Aliança, a entrevista selecionada pelo pesquisador para representar a cidade na pesquisa foi a de um rapaz escolarizado até o nível médio que, excepcionalmente em um lugar onde a maioria sobrevive direta ou indiretamente da cana, sobrevive como “segurança” de um figurão local: Antônio.

Aliança



Pois Antônio forneceu ao pesquisador uma radiografia de Aliança no sentido de revelar, com acuidade, as mazelas sociais do município, o arcaísmo, o nepotismo e, sobretudo, a forma pela qual a ameaça permanente da “diáspora” repercute na vida dos moradores da Zona da Mata ciclicamente “obrigados” a migrar em virtude da impossibilidade concreta, material, de sobreviver na sua terra natal onde paga-se a quatro reais a tonelada de cana cortada na foice isto quando, e enquanto, há cana para cortar.

Contudo, não percebi em nenhum dos entrevistados ânsia, ilusão, deslumbramento pelo “Sul Maravilha”, eldorado onde o dinheiro, o emprego, a sobrevivência não dependem nem da chuva nem da cana, não dependem do “meu bom Deus”: dependem prosaicamente de patrões que paguem em dia o salário e assinem, como é de obrigação, a carteira. Os que vão, vão por necessidade e, sobretudo, vão pensando em voltar embora, na realidade, muitos acabem, de certa forma, por exilar-se em terra alheias, como prova o contingente dos “paraibas de obra” dos “cabeças-chatas”, dos “paus-de-arara”, dos “Cearás” espalhados pela periferia dos grandes centros urbanos do sudeste e do sul do país.

Quando se desloca, a Identidade perde substância, encolhe. Um nordestino só é integralmente nordestino nos limites geográficos da sua região onde os mecanismos primários da socialização comuns permanecem, por assim dizer, dentro dos seus prazos de validade: ativos, eficazes. No Rio, ninguém quando era pequeno sentiu medo da “Comadre Florzinha” ou do “Papa Figo”, ninguém tomou “umbu com leite” ou “comeu de coco” na Semana Santa; ninguém diz “Painho” e “Mainha” no diminutivo e, tampouco, primeiro afirma para em seguida negar: “sei não”, “vou não”, “quero não”. No Rio ninguém cresceu vendo cana. O universo das classes subalternas cariocas é, pelas dimensões, societário, complexo, urbano, distinto do mundo comunitário, agrário, “gilbertizado” de Aliança. (STUART HALL, 1996, APPANDURAI, 1998)

Categorias do antigo paradigma “Cultura e Personalidade” - hoje caídas em desuso em virtude, sobretudo, da tendência crescente à hibridização das culturas desencadeada pelo processo de globalização indiscutivelmente em curso - aplicar-se-iam, talvez com proveito, à questão da Identidade Nordestina na Zona da Mata pernambucana pelo menos a título de preparar sua incorporação à interpretação geral dos dados recolhidos em campo.

Com efeito, à força de permanecer emperrada no ciclo da cana, a Zona da Mata mantém-se num patamar histórico aquém da mobilidade por definição atribuível às sociedades

modernas. E é desta perspectiva que seus habitantes tornam-se comparáveis - pelo avesso - aos americanos prototípicos examinados por David Riesman em seu estudo sobre o caráter nacional americano, a “Multidão Solitária”. (RIESMAN, 1971)

Ao inverso daqueles, os brasileiros possuem tradições feudais, igreja fortemente estabelecida, famílias extensas, e o viés anti-racionalista, barroco, herdado das civilizações mediterrâneas, barroco esse que, como observa Maffesoli, não possui um centro, possui vários, o que equivale a ser, na prática, descontinuo, plástico, mutante.

Em Aliança há o “Seu Doutô”, a “túia de menino”, a “filharada”, a devoção aos Santos Milagreiros, o “se vive como Deus quer”. Os pernambucanos da Zona da Mata não são transferíveis para a teoria weberiana, ou, mais caracteristicamente, para os personagens dos livros infantis e auto-biográficos de Laura Ingalls Wilder, nos quais a autora retrada, através das memórias da sua infância, a vida e a mentalidade dos pioneiros americanos. Comparar a infância do “Jovem Fazendeiro”, Almanzo Wilder, mais tarde marido da autora, com as “infâncias” descritas por Graciliano ou Zé Lins constitui, neste caso, evidência dos vínculos orgânicos eventualmente desenvolvidos entre a cultura e a personalidade. Com efeito quanta diferença há entre o menino que alimentava suas abóboras com leite para, aconselhado pelo pai, ir vendê-las com lucro na feira do Condado e os “moleques Ricardos” aconselhados a fazer coisa alguma, visto estarem, em virtude de sua extração social, de certo modo impedidos de usufruir pessoalmente dos benefícios porventura acumulados por sua iniciativa e atividade. Para o pequeno proprietário americano havia vantagem em cultivar abóboras, mas, no Brasil, que lavrador tira proveito da cana?

“Sentimos que não é mais possível fazer trabalhar bem a não ser homens certos de serem lealmente pagos por toda a vida, pelo trabalho que executaram ao mesmo tempo para outrem e para eles mesmos. O produtor na relação de troca sente novamente - ele o sentiu sempre, mas, desta vez, sente-o de maneira aguda - que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, que ele dá algo de si, seu tempo, sua vida. Ele quer, portanto, ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dívida. E recusar-lhe esta recompensa é incitá-lo à preguiça e ao rendimento mínimo. (Mauss, M. Sociologia e Antropologia, v.2, pgs. 177, 178).

A diferença entre as atitudes do jovem fazendeiro americano e dos nossos “moleques Ricardos” refletem a clássica oposição que desde o início da Aventura Colonial distinguiu as colônias de povoamento e as colônias de exploração. Não se trata de discutir se Gilberto Freyre tinha razão, e se tiver, ainda bem que chegaram ao Brasil os portugueses, ou se teríamos tido mais sorte se houvessem permanecido, entre nós, os holandeses. Trata-se

simplesmente de registrar o quanto deste Brasil Colonial, prístino, perempto nos grandes centros urbanos permanece vivo como uma substância química ainda dentro do seu prazo de validade, em lugares como Aliança. A monocultura, o latifúndio, o “Seu Doutô”, o compadrio e a vassalagem complementares da autoridade exercida não sob o arbítrio do Direito, como seria o correto numa sociedade dita democrática, mas sob o arbítrio esconso do “costume” que ali naturaliza a desigualdade social, embutidos na frase atribuída a Agamenon Magalhães: “aos amigos tudo, aos inimigos a lei”.

Na Zona da Mata a identidade nordestina assume contornos cenográficos, prestar-se-ia à reconstituições históricas: ali observando-se o que É adquire-se uma noção mais acurada do que ERA. A memória da servidão parece não haver escoado, ao inverso, transborda espessa – recente - no discurso dos pernambucanos da Zona da mata: foi há tanto tempo, mas entre eles incrivelmente é como se houvesse sido ontem. Não fossem pelos postes de luz os canaviais do terceiro milênio permaneceriam exemplo da paisagem colonial.

Na Zona da Mata a Identidade nordestina reveste-se do arcaísmo da cultura açucareira, da cana onipresente, sesmeira, autoritária. Não obstante as bermudas de nylon e os tênis a maioria dos moradores de Aliança simbolicamente ainda “veste-se de estopa” à espera da “distribuição do jejum”, tradição senhorial da Semana Santa, à espera que alguém lhe dê visto não possuir idéia consistente de que, em seu caso, a dádiva é a restituição ínfima de um direito. Entre os cortadores de cana quantos haverá que conheçam - e entendam - os direitos e as obrigações do cidadão em um regime democrático cujo princípio deriva de convicção de que todos são iguais perante a lei?

O que as pessoas pensam sobre si e o que os outros pensam sobre elas reflete-se necessariamente no seu comportamento conseqüente. Na Zona da Mata as pessoas ainda não atingiram, isto supondo-se que estejam evoluindo nessa direção, os estágios chamados por Riesman de “intradireção” e “alterdireção”, pois nem vivem centradas em si, nem vivem centradas na impressão que causam aos outros: vivem entre si, congregados em uma comunidade de direção traditiva especular onde cada um, literalmente, reflete o outro. O que será que pais cortadores de cana ensinam aos seus filhos? Quais serão os modelos locais de boa conduta, ascensão social, sucesso? Por outro lado é difícil acreditar que pais cortadores de cana a quatro reais a tonelada desejem que seus filhos vivam como eles viveram.

Porém comunidades de direção traditiva prevêm com maior rigidez do que as sociedades abertas, a quota de rebeldia ao consenso admissível entre os seus membros. A vista da situação descrita, na Zona da Mata, os mecanismos primários de socialização incutem desde cedo nos indivíduos o “se vive como Deus quer” a resignação sem a qual os canaviais já haveriam sido, há muito tempo, destruídos, visto indivíduos normais não cultivarem, deliberadamente, sua própria miséria. Como convém àqueles a quem ela favorece, a pobreza esvazia suas vítimas da vontade, do ânimo que lhes permitiria resistir às investidas de seus algozes. Na Zona da Mata, a Identidade Nordestina é uma mordança que mantém silenciosos os homens atolados até a cintura no “massapé venturoso” dos seus patrões. É uma “Identidade de Legitimação” dos privilégios alheios. (CASTELLS, M. 1999).

3.13 Escada

Sem Terra

O encontro com os sem terra foi, literalmente, acidental: - jamais estiveram previstos na pesquisa, entraram nela por obra do acaso pois ignorá-los acampados, acessíveis, à beira da estrada seria como ignorar, pela ação de um sortilégio, uma aldeia comodamente materializada na porta de casa.

Encontrei o grupo dos sem-terra pernoitados defronte a um posto de gasolina na altura em que a BR se bifurca na estrada de acesso ao perímetro urbano do município de Escada: o grupo não excedia vinte pessoas a espera de transporte para retornar ao acampamento principal situado a uns dez quilômetros daquele local.

Foi o próprio líder do grupo - Antônio - quem me sugeriu, depois de haver sido solicitado a participar da pesquisa, “ir ver de perto” como vivem os seus liderados e perguntar-lhes diretamente o que pensam sobre serem nordestinos.

Aceitei na hora, disposta a seguir a caravana composta por duas kombis e um “chevette” “arqueológico” reconstituído com peças avulsas, através de uma estrada ainda no barro cru recortada no meio de um canavial recém-plantado, baixinho, como se as canas estivessem agachadas no chão. Até onde a vista alcança a paisagem horizontal, compacta e uniforme, exposta ao sol sem o benefício de uma única árvore que lhe desse sombra parecia o sertão ironicamente pintado de verde.

Já próximo ao acampamento ocorre o primeiro - e o único - incidente durante a realização da pesquisa à meu juízo digno de figurar - pelo inusitado - em uma narrativa etnográfica clássica, “malinowskiana”, vale dizer, empreendida nos tempos em que os antropólogos ainda pareciam, como personagens de Kipling, aventureiros coloniais.

De um grotão, bloqueando a estrada surge uma viatura ocupada por quatro policiais que nos obrigam - a descer do carro metralhadoras em punho, com as mãos para cima a título de explicar nossa presença “suspeita” naquele local. Não fosse o susto, a cena teria sido ridícula.

Uma vez prestados os devidos esclarecimentos, diga-se, instantaneamente aceitos e seguidos por cordiais pedidos de desculpas, cria-se naturalmente a atmosfera que permitiu entrevistar a patrulha destacada para vigiar a região sob o comando do Tenente Santos, segundo ele, a título de proteger os próprios sem-terra contra os atentados episodicamente organizados pelos proprietários dos terrenos em disputa. Orgulham-se os policiais de serem nordestinos e, sobretudo, orgulha-se o Tenente Santos de ser o chefe, o “xerife” do lugar. Sob o escudo do uniforme e do porte ostensivo e intimidante de armas de fogo, a patrulha chefiada pelo Tenente Santos representa ali a Lei, a Ordem, o Brasil legal, impresso nos códigos e na constituição embora seus artigos possam ser, como se sabe, mais ou menos severamente interpretados, conforme a espécie de interesse e a importância reconhecida aos litigantes. Em Escada, talvez até sem o saber, o Tenente Santos é o representante do Brasil do “você sabe com quem está falando?”. A mim pareceu mais interessado em exibir sua autoridade do que, de fato, em averiguar o que estariam fazendo três desconhecidos em uma “área de conflito”.

O aspecto do acampamento é, de certa forma, indescritível visto não retratar simplesmente a pobreza, que no Brasil, é banal, mas a miséria indigente a que estão submetidas aquelas pessoas. Não há sequer “barracas” cobertas de lona ou de plástico capazes de produzir “sombra” que pudesse protegê-los contra o sol e o calor, àquela hora do dia, inclementes. Em seu lugar, há palmas de coqueiro precariamente apoiadas em estacas de madeira como as “tabas” improvisadas por crianças de escolas primárias para comemorar o dia do Índio. Água, segundo me disseram, só num barreiro a “uma légua” de distância. Comida do dia: fubá e arroz de sal, e de sobremesa, jacas doadas pelo proprietário de um sítio “de baixo”. Há velhos, moços, crianças, inclusive, crianças de colo, essas com a aparência miraculosamente sadia: são gordinhas.

Escada



Versão contemporânea - viva - dos retirantes retratados por Graciliano em “Vida Secas”: “Fabianos”, “Siás Vitórias”, a filharada e, em lugar da cachorrinha “Baleia”, a proteção do mastro, totem, em cujo topo a bandeira dos sem terra flutua, inútil como um amuleto que houvesse perdido os poderes mágicos.

Jamais vi um acampamento “Nambikwara” , e sobre eles sei apenas o que contou Lévi-Strauss. Porém essa gente que está à minha frente, embora não coma larvas, ou insetos e, talvez, não possua a capacidade de genuinamente eternecer-se entre si, não está longe, pela penúria, dos índios nômades cuja vida comoveu, tão profundamente aquele que é hoje considerado, ao lado dos pioneiros, um dos pais fundadores de disciplina.

Os sem terra de escada vivem a êsmo, vivem sem saber o que será deles no mês seguinte. De seu, possuem a roupa do corpo, a muda estendida na corda, panelas gastas pelo uso, e uma quantidade esdrúxula de foices e facões que empunham à maneira de D. Quixote contra moinhos de vento, à toa, visto não terem garantia alguma de possuir, em breve, terra onde possam concretamente utilizá-los em benefício próprio.

Entrevista em primeiro lugar o líder Antônio, cujo discurso fluente, aparelhado, transcrito no capítulo final deste trabalho, no momento serve apenas como parâmetro para aferir o grau de discernimento dos seus liderados, alguns incapazes de atinar com o sentido exato, ou completo, da pergunta.

P: “Edjane, o que significa para você ser nordestina?

E: Nordestina eu não sei não, agora do MST eu sei um pouco.

P: Então diga...

E: Do MST eu sei que a gente luta muito e não consegue nada, só isso.

P: Edjane quantos anos você tem?

E: 18 anos. “

Da ótica instituída pelo marco teórico desta pesquisa, como na imagem da fórmula de Ortega y Gasset o Homem É e a SUA CIRCUNSTÂNCIA, vale dizer, o que um homem é depende do seu CONTEXTO. No caso da Edvane, a História diminui-lhe o ser, o qual na existência das pessoas comuns desdobra-se - ou manifesta-se - numa sequência de predicados. Edvane É uma “sem terra” tão exclusivamente quanto o teriam sido, no passado, o bibliófilo, o legitimista, o amador de antiguidades, que compunham o círculo social do então

recém-chegado ao Brasil, Claude Lévi-Strauss, o qual relata em “Tristes Trópicos” haver ficado perplexo diante desse fenômeno até então para ele desconhecido, e a falta de melhor expressão, definível como “especialização ontológica”. Porém, com uma diferença, o bibliófilo paulista escolheu ser bibliófilo, mas a Edvane não escolheu ser Sem-Terra.

Indivíduos mais próximos de “personagens” ou de “tipos” do que dos homens comuns multiplamente predicados, os sem terra são citados por Silviano Santiago, na coletânea de ensaios publicada em 2004 sob o título o “Cosmopolitismo dos Pobres”, como “precursores” dessas identidades pós-modernas, aplainadas, lineares, despejadas de suas características a pretexto de ajustar indivíduos a exigüidade de um slogan: - ser mulher ser gay, ser negro, ser judeu, ser verde, ser sem terra etc. Expressões que hoje indiferentemente designam, nas sociedades complexas, grupos de alguma forma desfavorecidos, discriminados, pela visão hegemônica. Na prática essas identidades mono-predicadas, e, desta perspectiva artificiais, são em muitos aspectos comparáveis as “tribos urbanas pós-modernas”, teorizadas por Maffesoli, pois, com efeito, ativista que seja, a identidade de mulher alguma esgota-se no adjetivo “feminista”.

Contudo, a história de Edvane possui nuances que a distanciam dos seus pares urbanos, nos quais a hipervalorização de um predicado corresponderia a uma etapa do processo, chamado por Giddens, de “construção reflexiva do eu”, visto que, por vontade própria ela jamais, deliberou transformar-se numa ativista do MST. Chegou ao acampamento por força das suas circunstâncias, destituiu-se de si por força das suas circunstâncias: ninguém escolhe a própria desdita, ninguém escolhe, se dispuser de alternativas, viver em um lugar como aquele.

Por outro lado, a semelhança de suas parceiras feministas, Edvane é uma agente da globalização visto participar de um movimento planetário em parte resultante do refluxo da Aventura Colonial e, em virtude disso, espalhado pelos cinco continentes. Como observa, não sem uma certa amargura, Silviano Santiago, as diretrizes que decidirão o mês que vem da Edvane podem ser acessadas, afora em Português, em mais seis outras línguas, no site <http://www.mst.org.br>. Entre outras coisas Edvane ignora o que lhe reserva o seu futuro imediato porque não sabe ler. Edvane é analfabeta e camponesa vivendo como um “resíduo” histórico no mundo dos internautas. Daí surge o paradoxo apontado pelo ensaísta, pois por ser quem é, arcaica, extemporânea, “prisoneira do massapê venturoso”, Edvane também é, sem o

saber, cosmopolita. Não obstante a falta d'água, de luz, de instrução ela ironicamente vive numa aldeia global. A isso Silviano Santiago chamará “cosmopolitismo dos pobres”.

“ Esta criada uma nova e até então desconhecida forma de DESIGUALDADE SOCIAL, que não pode ser compreendida no âmbito legal de um único estado-nação, nem pelas relações oficiais entre governos nacionais, já que a razão econômica que convoca os novos pobres para a metrópole pós-moderna é transnacional e, na maioria dos casos, também é clandestina. O fluxo de seus novos habitantes é determinado em grande parte pela necessidade de recrutar os desprivilegiados do mundo que estejam dispostos a fazer os chamados serviços do lar e da limpeza e aceitem transgredir as leis nacionais estabelecidas pelos serviços de migração. São pré-determinados pela necessidade e pelo lucro pós-moderno.

...

rejeitado pelos poderosos estados nacionais, evitado pela burguesia tradicional, hostilizado pelo operariado sindicalizado, e cobiçado pelo empresariado transnacional, o migrante camponês é hoje o “mui corajoso” passageiro CLANDESTINO da NAVE DOS LOUCOS da pós-modernidade”. (SANTIAGO, S. “Cosmopolitismo do Pobres” pg. 52).

Por enquanto Edvane ainda está acampada em Escada. Ano que vem poderá estar, quem sabe, acampada na periferia do Rio ou de São Paulo. Seja o que for que lhe aconteça - salvo por um milagre - Edvane continuará a ser no futuro a conseqüência de haver sido, no passado, uma sem-terra, desde os dezoito anos oprimida pela certeza de que “no MST a gente luta muito mas não adianta nada, só isso”.

Excede o propósito desta pesquisa discutir o sistema fundiário brasileiro, a legitimidade das reivindicações dos sem-terra, ou a necessidade de se implementar, no país, a reforma agrária. A rigor para esta pesquisa essas questões só importam na exata medida em que concretamente influem sobre a formação identitária de segmentos expressivos da extensa pobreza radicada em Pernambuco. Fato é que, do ângulo interpretativista, a cana “transcende” a ficção-dominante da região, não é simplesmente a protagonista vegetal dos romances de Zé Lins, é o fio condutor cujo rumo ainda decide a vida de milhares de pessoas “servilizadas” por ela.

Por enquanto, isolados em um rincão da zona canavieira de Pernambuco, embora cosmopolitizados, internetizados, os sem terra de Escada até agora não desenvolveram traços identitários híbridos cuja presença confirmaria, entre eles, a ação do multiculturalismo que ajudou a desencadear a pós-modernidade, e a destacar no panorama da modernidade hegemônica as modernidades dissidentes, fatos que em conjunto assinalaram, na História, o fim do milênio. Tampouco poderiam ser descritos como “residuais” no sentido paretiano visto

sobreviverem como o avesso das elites em Pernambuco ainda sob a tutela dos netos de sesmeiros os quais como membros, no sentido da palavra, snoobs, de um clube fechado são hostis a admissão de membros sine nobilitate: como velhos aristocratas apenas toleram a burguesia, o dinheiro novo, cujo arrivismo não os impede de servir-se dela, através desociedade ou casamentos de conveniência quando necessitam restaurar suas relíquias ou, o que é mais freqüente, restaurar seu crédito²³.

Em Pernambuco, como categorizar - mesmo provisoriamente - a identidade dos sem-terra? Chamá-los diaspóricos não chega, visto em seu caso, o adjetivo expressar tão - somente o que provavelmente lhes reserva o futuro. Por enquanto a alternativa é chamá-los periféricos visto extraírem o essencial de sua identidade do sentimento - justificado - de exclusão. Vivem precariamente equilibrados, sobre a linha que delimita o círculo simbólico além da qual, na visão hegemônica, já não existe sociedade. A qualquer momento podem cair, se cairão dentro ou fora do círculo ninguém, nem eles próprios, sabem. No terceiro milênio ainda vivem sob o império da espécie de contingência em que o acaso sistematicamente prevalecia sobre o arbítrio. São nômades por não poderem ser, como gostariam, sedentários.

Sua presença defronte ao Palácio das Princesas, ou acampados na Zona da Mata, expõe a luz do dia as mazelas até aqui incuráveis da sociedade que os produziu, que os faz nascer miraculosamente gordinhos porém, na maioria dos casos excluídos desde a hora do seu nascimento, tolerados na medida em que aceitarão fazer, por necessidade, os serviços que outrora faziam os “tigres”, carregadores das latrinas senhoriais. Servos de um outro tempo, com sorte, limparão em São Paulo os banheiros coletivos dos “non-lieux” descritos por Marc Augé. Estão destinados a Guarulhos. O resto é “wishfull thinking”. Ou milagre.

²³ A esse propósito seria interessante registrar o funcionamento, em Recife, dos chamados “salões de festas - em geral instalados em velhos casarões como o “Arcádia” de Apipucos e o “Blue Angel” do Derby - nos quais são realizados os grandes casamentos cujos convivas - não raramente - são servidos por mocinhas “gilbertianamente”, vestidas de “mucama”. Sem mencionar as indústrias dos bastidores de tais festas graças as quais os empresários da etiqueta, do cerimonial ensinam, mediante polpudos pagamentos, os novos ricos a se portarem como antigos senhores. Há ensaios na Igreja, orientação sobre o que as senhoras devem vestir, escolha do “menu” que deve, noblesse oblige, incluir um item da comida regional, a exemplo de mini-tapioquinhas recheadas de mousse de siri, e a recomendação de que a noiva use ao menos um acessório - mantilha, terço, missal, par de brincos - que tenha pertencido a sua avó. Vai de si, como o número de aristocratas de sangue não basta, em Recife, para sustentar o faustos dessas casas, seus proprietários recrutam clientes entre os membros da classe média os quais chegam a se endividar para proporcionar as suas filhas um dia comparável à vida que levaram, outrora, as sinhazinhas. Quem não incorrer na despesa, arrisca-se: a sanção é o falatório. Em Pernambuco, entre as classes altas o vestígio do passado vale o que vale a realidade no presente, e por isso, a “porção dominada dos dominantes” (BORDIEU) - que apesar da globalização em curso ainda não acumulou recursos ideológicos próprios para resistir à influência das classes tradicionais - mesmo contrariada adere à “repressive sameness” (CALHOUN) que continua a sustentar os netos dos sesmeiros no Poder.

As sociedades opulentas trata-os a um tempo como utensílios, e sob esse aspecto, em que pese a redundância, conserva-os exclusivamente porque são úteis e porque são baratos, e como seres indesejáveis visto sua presença argüir, mesmo num distante canavial de Pernambuco, contra a “Pax Romana” do neo-liberalismo: até quando a tonelada de cana cortada na foice a quatro reais?

“Vistos de perto” graças a magnanimidade do Tenente Santos os “sem-terra” de Escada ilustram, a sua revelia, a afirmação de José Jorge de Carvalho a juízo de quem ser periférico é desprover-se de ideais. E seja na fórmula lapidar de Dante, “Ó Vós que entrai, deixai aqui toda a esperança”, seja na locução rústica de Edvane, “Do MST eu sei que a gente luta muito, mas não consegue nada, só isso”, existir sem ideais, sem expectativas de mudança significa o mesmo que viver no inferno. E isto que vai dito aqui não é assim porque eu estive lá, mas porque infelizmente eles estavam lá. Em alguns casos, teorizar a pobreza chega a ser insulto.

Vistos de perto, e refletidos de longe, tal como eu os vi em Escada empunhando suas foices inúteis como se estivessem ali para compor, ao vivo, uma alegoria da imensa, da dramática, pobreza brasileira, à absurda semelhança de outras espécies de seres vivos, como eles, também ameaçadas em virtude do uso predatório da Mata Atlântica, os sem-terra parecem haver encarnado uma identidade às avessas, negativa, inerte, bloqueada pela circunstâncias a ponto de se poder, doravante, utilizar o conjunto de suas características, até então desconhecidas pela teoria antropológica para reconhecer, sem artifício literário, gente em extinção. Pois vivendo abaixo da linha da pobreza, a cada dia eles perdem substância vital sem ter, sequer, o direito de exigir dos próceres da risível democracia brasileira a devolução do que lhes está sendo subtraído, o direito a ter múltiplos papéis sociais.

3.14 Mercado São José

No Recife a região do Mercado de São José equivale para as classes populares ao centro comercial da cidade visto estar ali concentrado o comércio em geral acessível ao seu limitado poder aquisitivo, e, além disso, o comércio especializado em artigos indispensáveis às práticas religiosas habituais entre elas: Bíblias encadernadas em pergaminho, imagens de

Recife



Mercado de São José

Santos católicos em gesso, miçangas, ervas e as variadíssimas e misteriosas substâncias empregadas nos cultos afro-brasileiros. Registre-se, aliás, que a exuberância iconográfica não se verifica apenas na prática religiosa das classes populares pois, de modo geral, brasileiros apreciam expor publicamente suas devoções. Se assim não fosse, Santos não teriam altar nos salões burgueses onde muitas vezes figuram, curiosamente, ao lado de garrafas de whisky...

O Mercado São José reproduz, em outra escala, a atmosfera dos mercados de Farinha dos municípios. Seu interior é dividido em três secções distintas respectivamente ocupadas pelo comércio de gêneros alimentícios, pelo artesanato inclusive da espécie produzida para turistas, e pelos objetos rituais dos cultos afro-brasileiros, entre os quais figuram, sincreticamente, a imagem de Santos católicos. Os protestantes, os crentes, não apreciam a convivência com aqueles que ainda “não acordaram para Jesus”, razão pela qual evitam transitar nesta secção do Mercado, até mesmo porque as Bíblias encadernadas e os CD's dos hinos sacros tão apreciados por eles, são vendidos, reservadamente, nas imediações do Pátio de São Pedro, distante alguns quarteirões.

No Mercado São José a secção de artigos religiosos corresponde, ao “Mercado Modelo” e a “Feira de Água dos Meninos” em Salvador, diariamente freqüentada pelo “povo do azeite²⁴” não só para adquirir a mercadoria necessária aos seus cultos, como, também, para informar e ser informado sobre o que acontece nas centenas de terreiros espalhados pela cidade, alguns pela antiguidade ou pelo tamanho comparáveis às casas tradicionais da Bahia a exemplo do “Engenho Velho”, do “Bate-folha” e do “Gantois”: - como o sítio do pai Adão em Beberibe, raiz do Nagô, hoje chefiado por seu neto carnal “Manuel Papai de Iemanjá”, o de Oxossi Ocoeram maior templo de nação gegê na cidade comandado pelo “quase” lendário “Seu Raminho” de quem se diz haver sido raspado na África; ou o chambá puro da já falecida Mãe Biú de Ogum atualmente sob o comando do seu filho Ivo. Nesse universo as pessoas mencionadas possuem uma aura de celebridade - e de autoridade - difícil de ser avaliada por quem não é do meio. A presença de cada um deles no Mercado provoca - como os “Novaes” no mercado de Floresta - uma onda de sussurros e comentários.

Entre os comerciantes sobressai a figura de “Seu Diomedes” mistura curiosa de antropólogo amador, e, por incrível que pareça, visto jamais haver sido iniciado, de árbitro da

²⁴ Povo do azeite é a maneira como se chamam entre si os adeptos dos cultos afrobrasileiros em virtude da utilização intensiva do óleo do dendazeiro nos seus rituais.

religião, há anos entronizado fornecedor oficial de Seu Raminho, considerado o melhor cliente do lugar. Seu Diomedes discorre sobre o culto aparentemente com um conhecimento, no cenário acadêmico brasileiro, hoje talvez só reconhecível a Reginaldo Prandi. Além disso, gaba-se de ser o único a propor artigos africanos legítimos como obis e orobôs frescos, prosaicamente conservados, como nas gôndolas dos perecíveis nos Supermercados, na geladeira. De resto, pesa-lhe sobre os ombros, paradoxalmente, como uma evidência suplementar do prestígio de que desfruta entre o povo do azeite, a memória do incêndio que consumiu em uma noite o estoque de sua barraca anterior, segundo testemunhas respeitáveis mais profusamente sortida do que a atual, em virtude de “feitiço” encomendado por D. Loura, sua ex-mulher e ex-sócia, atualmente estabelecida como dona de uma padaria.

Seja como for, a qualquer um porventura interessado em conhecer a rotina do comércio de objetos rituais em Recife Seu Diomedes é, de longe, o informante mais qualificado, embora visto ser um homem de temperamento instável, só fale quando lhe dá vontade: a informação desejada só é concedida depois que o interessado lhe prestar, protocolarmente, as reverências compatíveis com o seu alto, e em seu ambiente, indiscutível, conhecimento. Vigilante das tradições, como se imagina ser em Roma um religioso funcionário da “Sagrada Congregação para a Defesa da Fé”, apraz-lhe, sobretudo, denunciar os “coleteiros” (no jargão dos cultos, “embusteiros”) que tomam dinheiro do povo para “colocar crédito no celular e garantir a cerveja” ao invés de resolver, como o deveriam, as aflições dos seus consulentes. Da última vez vociferava a propósito de um assentamento de Ossanha, segundo ele, criminosamente realizado em um terreiro de Prazeres por um menino novo “sem cura no Ori” e, ainda por cima “com amaci de folha da feira”²⁵, ou seja sem o grau iniciático necessário à cerimônia de tal envergadura.

Contudo, para esta pesquisa, mais importante do que as intrigas e fuxicos da “sociedade do azeite”, interessam as motivações da clientela de Santo capazes de induzir pessoas a destinar frações substanciais de parques rendimentos para adquirir, com confiança, o material necessário para resolver suas aflições. Neste aspecto o Mercado São José é uma reedição de São Severino dos Ramos: muda apenas o nome do Santo e a forma de solicitar os seus favores nos quais novamente transparecem as dificuldades geradas pela desigualdade social - endêmica - na região: filhos e maridos presos, doentes curáveis por falta de recursos

²⁵ No panteão de divindades Africanas Ossanha é o Orixá das folhas e portanto as ervas empregadas em seu culto devem ser colhidas, frescas, na mata e não “compradas” - e por esta razão impuras - na feira.

esperando a vez nas filas dos Hospitais Públicos, hipertensos que se tratam com chá de chuchu e sacudimento de pipoca, ameaça de despejo, desemprego, etc.

Contudo, há um viés da clientela do Santo que necessita registro à parte: trata-se dos numerosíssimos pedidos relativos à vida sentimental dos fiéis e consulentes tomados por paixões extremas, literárias, e eventualmente clandestinas, envolvendo maridos e mulheres alheios. O contingente de Exus e Pombagiras - entidades qualificadas para lidar com esse gênero de problema - está permanentemente sobrecarregado em virtude da demanda excessiva dos seus préstimos. No que tange ao movimento de vendas o melhor período para os negociantes do Mercado é agosto, consagrado no calendário religioso dos cultos em Pernambuco a essas entidades, oficialmente celebradas, no dia 24 desse mês.

A expressão numérica desse segmento da freguesia do Sagrado revela um outro Nordeste, neste aspecto exemplarmente meridional, barroco, excessivo, hostil a qualquer convenção, regra, ou racionalidade adversos às aspirações sentimentais dos indivíduos. Ama-se em toda parte porém, talvez, não com essa intensidade, com esse desprendimento de si que induz homens e mulheres a sacrificar aos Exus e Pombagiras - às custas do que às vezes far-lhes-á falta à mesa - em troca da conquista e da recuperação da pessoa amada.

Ademais, os dramas sentimentais que circulam diariamente no Mercado São José também revelam a extensão e a profundidade do sincretismo que permeia a Cultura brasileira a ponto de, em certas ocasiões, prevalecerem sobre a visão de mundo hegemônica em seu interior, a ocidental, e de suspenderem, temporariamente, as distinções de classe social. Misturam-se os apaixonados do Alto do Pascoal com os apaixonados de Boa Viagem, em surdina também à procura do auxílio sobrenatural daquelas entidades. É freqüente encontrar-se pessoas visivelmente abastadas, sobretudo mulheres, essas em geral acompanhadas pelos sacerdotes contratados para fazer o serviço, adquirindo, algo envergonhadas, o material necessário para punir ou reconquistar amores rebeldes.

Visto destoarem pelos gestos e pela roupa do ambiente, é fácil reconhecê-las uma vez sentadas, como as suas companheiras do Alto do Pascoal, nas barracas adjacentes ao mercado tomando um coco ou um refrigerante enquanto esperam que se apronte a mercadoria encomendada a qual pode incluir bodes, pombos, ou guinés escolhidos nos viveiros convenientemente próximos ao Mercado. Nessa hora entende-se, sob um outro ponto de vista, porque os nordestinos comparar-se-iam - ao avesso - com os americanos forjados pelos

racionalismo os quais não possuiriam, segundo Riesman, “condutas intermediárias entre a frieza e a intimidade”. A conversa e a solidariedade brotam espontaneamente, e mulheres minutos atrás desconhecidas entre si trocam relatos pessoais sobre suas respectivas infelicidades. A hierarquia social não resiste à pressão dos sentimentos desencadeados pelo que Garcia Marques chamaria “amores contrariados”, desaparece substituída temporariamente pela intimidade criada pela dor comum: - algumas choram, todas consolam-se mutuamente e planejam, unidas, a vingança contra os infiéis, “farinha do mesmo saco, banana do mesmo cacho”.

Com sorte, no Mercado São José, é possível até mesmo assistir (vai de si, de longe, bisbilhotando a conversa dos vizinhos) pais de Santo que cobram, diga-se, de acordo com a gravidade do pedido, recuarem diante da violência dos seus clientes²⁶ capazes de “contratar” a morte do culpado ou culpada, nesse meio, em tese realizável através dos perigosos e sinistros “pontos de passagem” os quais se não forem corretamente executados, “retornam” o malefício para quem os fez. Ora considerando que os contratantes são usuários de celular, computador, avião, metrô, câmeras de ressonância magnética, CD’s, DVD’s, vale dizer, encaixam-se na espécie GLOBATUS, não deixa de ser estranho que se comportem da forma descrita, decerto mais próxima dos Azande do que da teoria freudiana e dos anti-despressivos de terceira geração. Diz-se-á, no Brasil é assim um pouco em toda parte. Verdade, o sincretismo da cultura brasileira não se manifesta, exclusivamente no Nordeste, de uma perspectiva positivista, como uma prova suplementar do atraso da região a qual estaria, na escala de Sir James Frazer, a cavaleiro entre a magia e a religião: a quantidade de casas de Santo instaladas no Sul do país também é notável. São Paulo “importa” pais de Santo do Nordeste, quando o problema é grave, e o cliente, próspero.

Por outro lado, no Brasil as afinidades entre “região” e “nação” talvez não estejam uniformemente distribuídas, razão pela qual entende-se a afirmação de que, não há Brasil, há “Brasis”. Contudo, há algo indefinível característico da nacionalidade - embora que com diferentes intensidades - comum a todos os brasileiros. O país é sincrético, híbrido, forjado na origem por culturas mediterrâneas às quais Boaventura Santos reconhece uma propensão ao Barroco, definível como foco de resistência ao racionalismo autoritário - disciplinar - e hostil

²⁶ Não é simples estimar a participação de Gênero neste caso. As mulheres são mais decididas, desinibidas porém, é engano pensar que homens não solicitem favores dessas entidades. Segundo o povo de Santo, embora menos numerosos, eles também solicitam, apenas mais tímidos - sobretudo os das classes mais abastadas - não se expõem no mercado: delegam a quem vai fazer o serviço a incumbência de adquirir o necessário mediante um acréscimo no pagamento.

ao pluralismo das visões de mundo que teria, segundo o amargo diagnóstico de Max Weber, desencantado o mundo a pretexto de modernizá-lo (muito embora hoje autores como Bruno Latour afirmem em contrário que a modernidade não alcançou consumir-se visto haver sido historicamente incapaz de manifestar-se como fenômeno à altura do seu próprio projeto). Porém não cabe, às portas do Mercado São José, discutir se fomos ou não fomos modernos, questão cuja amplitude não condiz com a escala teórica, sempre modesta, da etnografia.

Trata-se de tentar entender porque pessoas vivendo em um contexto social moderno e pós-moderno - a rigor em uma sociedade complexa reflexa da Modernidade Ocidental - comporta-se de forma tão oposta à lógica racionalista naturalmente impotente para estabelecer uma relação de causa e efeito entre “pontos de passagem” e a morte súbita de um indivíduo. Ou bem se aceita que entre o céu e a terra há mais coisas do que sonha a nossa vã filosofia, ou bem se aceita que as clientes de Seu Diomedes - talvez temporariamente obnubiladas pela paixão - adotam um padrão de comportamento excêntrico em relação à cultura dominante em sua sociedade. Na realidade parece que sob a superfície, como se disse, aparentemente homogênea da sociedade pernambucana radicada no Recife, há vários Nordeste imbricados uns nos outros os quais em determinadas circunstâncias se destacam do conjunto e permitem entrever as dissidências ao Ocidente paradigmático, eurocêntrico, e iluminista ativas nos subterrâneos da região. Na secção do Mercado São José voltada para o oitão da Rua das Calçadas ser nordestino é ser, as suas horas, um azande: - Não fosse o feitiço eu teria visto a pedra e se tivesse visto a pedra não teria dado a topada que machucou meu pé; não fosse fulana haver arriado uma obrigação para Maria Padilha ele estaria dormindo comigo e não com ela, e assim se eu der a Maria Padilha em dobro ele volta a dormir comigo e deixa de dormir com ela. Dependendo da reputação do Pai de Santo, a um custo médio de quinhentos reais por serviço, cujos resultados se não fossem de alguma forma eficazes não renderiam aos seus autores o prestígio de que desfrutam.

Se entre os descendentes de africanos nascidos e criados dentro da religiões esse gênero de comércio com o sagrado possui, a seu favor, a respeitabilidade das tradições seculares, o mesmo não pode ser dito em relação aos novos adeptos nascidos em outros segmentos sociais da nacionalidade brasileira mais caracteristicamente eurocêntricos no sentido em que estiveram durante o processo sempre mítico e sempre inacabado da “nation-building” mais expostos aos padrões racionalistas ocidentais, não obstante, repita-se, o viés latino, mediterrâneo da colonização portuguesa, a juízo de Boaventura Santos em toda parte exemplarmente Barroco.

Contudo só a tendência ao barroco definível como uma das matrizes da resistência ao racionalismo ocidental não é suficiente para explicar as condutas observadas no Mercado São José, e, ademais, recorrentes em outros Estados brasileiros. Com efeito, se Sir James Frazer tivesse razão, os brasileiros que comerciam com o sagrado estariam indo despenhadeiro abaixo, invertendo o nexu evolucionista magia → religião → ciência. Estariam envolvendo ao invés de evoluir em direção a límpida, cristalina e, de acordo com antropólogos como Gellner, anti-relativista feroz, infalível “Razão Ocidental”.

Por outro lado, o aparecimento periódico das “tribos dos amores contrariados”²⁷ as quais a despeito da variedade da procedência de seus membros, reúnem-se em agosto em torno de um objetivo comum que expõe coletivamente a sua intimidade demonstra porque Michel Maffesoli foi capaz, graças as suas análises orientadas pelo raciovitalismo, de vislumbrar a pós-modernidade vocacional da sociedade Brasileira. Cultura de fronteira, apartada do centro, e desde cedo compelida a adaptar os modelos metropolitanos à sua realidade, o Brasil é Ocidental “para inglês ver”. Isto é, assume posturas caracteristicamente racionalistas enquanto houver espectadores porém uma vez esvaziada a platéia, uma vez a sós consigo mesmo, o Brasil mostra que há tantos Ocidentes quanto foram as colônias e os colonizadores. E embora, mais uma vez, não se trate aqui de gabar ou de deplorar a colonização portuguesa e imaginar como teria sido o Brasil dos holandeses, até mesmo porque a História não costuma repetir-se, segundo Marx, a não ser como farsa, mas sim de reconhecer que as vezes o Brasil é um Ocidente às avessas, que só se mostra pelo direito quando há gente assistindo. Barroco, sincrético, subversivo com uma intensidade tal que, vale assinalar, o Professor Flávio Kothe, autor de polêmicas obras sobre a História brasileira expor publicamente a inusitada e melíflua discriminação segundo ele praticada pelo “Ocidente brasileiro” contra pessoas adversas a imagem barroca da nacionalidade em virtude de serem originárias, de outras culturas: queixa-se o Professor Flávio Kothe como historiador e como cidadão uma vez que é um teuto-brasileiro.

O amor conquistado à força de despachos não constitui aspecto anedótico, pitoresco de Identidade brasileira em geral e da nordestina, em particular. Constitui outra demonstração de que os indivíduos - mesmo os ditos esclarecidos, racionalistas - não se deixam comprimir em um único atributo visto o comum dos homens ser igualmente dotado de “cognição,

²⁷ A expressão “amores contrariados” é de Garcia Marques e “tribos” de Michel Maffesoli teórico das “tribalizações urbanas”.

sentimento, e vontade”. Nenhuma teoria ou convicção filosófica imuniza totalmente o indivíduo contra as suas próprias desventuras o que equivale a dizer que a vida prevalece sobre o intelecto, pelo menos no universo daqueles que exclusivamente interessam a essa pesquisa, a gente comum de Pernambuco. A gente que se vê nas esquinas e que quando sente dor procura, como pode, alívio. Os homens significam-se com o propósito de dotar de sentido a existência. O comum das pessoas não suportaria viver como vivem os personagens do Teatro do Absurdo impotentes e, no fundo, impassíveis diante da gratuidade das coisas independentemente de elas serem, ou não, gratuitas. Esta questão não é da alçada da Antropologia: compete aos filósofos discutí-la. Aos antropólogos compete entender o entendimento dos homens reais e é deste ponto de vista que entre os homens comuns a Identidade não é sempre abrigo virtual, posto ser às vezes um abrigo real como um agasalho que se veste quando se está com frio. No Mercado São José, ser Azande é agasalhar-se. Amores recuperados ao preço médio de quinhentos reais. Por que não? O que absolutamente não impede, seja dito, que alguns dos clientes das Pombagiras freqüentem psicanalistas ortodoxamente freudianos. No Brasil uma coisa não contradiz a outra: reforçam-se mutuamente.

1. Entrevista com Ruth Maria

Ciema: Eu queria que a Senhora dissesse o seu nome, o nome da sua casa...

Ruth: Meu nome é Ruth Maria, aqui é o Palácio de mamãe Oxum. O que é mais que você quer saber?

Ciema: Que bairro?

Ruth: O bairro é Prazeres.

Ciema: Mãe Ruth, por gentileza, eu queria que você falasse um pouco sobre o que é que é o mês de Agosto aqui em Recife?

Ruth: Olhe, na minha opinião, o mês de agosto é aquele mês dedicado, na nação da umbandista, candomblé, é ligado a (espírito combatente), então como Exu é o cargueiro, é o responsável por tudo que se faz no dia do Santo, porque o rei não bota... só bota a coroa na cabeça, o rei não leva nada, não é isso? Então o Exu é o verdadeiro guerreiro dos orixás, por isso, é um mês que se dedica de corpo e alma a ele porque ele trabalha o ano inteiro, então

ele tem que ter também o período dele, então o período dele é esse. As pessoas não vem só em candomblé pedir amor ou nem pedir para separar, nem para casar. Essas pessoas vem em busca de melhoria de trabalho, as pessoas vem em busca de paz, está entendendo? Essas pessoas vem em busca de harmonia, tudo isso o Exu e Pomba Gira pode dar, ele não só, ele não só trabalha para o mal. Então eles são umas entidades que fazem o mal e também fazem o bem, né! É a parte bonita da história, né! É a parte negra da história, que o povo chama, é a parte negra, não é! É a parte bonita da história. Porque eu acredito muito que cada... Tudo que acontece na vida da gente é o que a gente tem dentro da gente, então a gente tem que ter a convicção que porque se a gente for fazer sempre a vontade do cliente; eu quero isso, eu quero aquilo outro, eu quero matar, eu quero roubar, eu quero virar carro, eu quero quebrar a perna... Daí n'so temos uma faca afiada em dois lados, porque não usar o lado do bem? Só usar o lado do mal, não é? Então a gente tem que dosar isso.

Ciema: Agora, Mãe Ruth, com a sua experiência, uma coisa que as pessoas pedem muito ao pai de santo e a mãe de santo é amor, não é?

Mãe Ruth: É, a maioria.

Um marido...

Mãe Ruth: Um amante, um noivo, uma companheira qualquer. Então o ser humano está sempre em busca de alguém para ficar perto, não é isso? Então eles querem o que? Eles querem um companheiro. Tem pessoas que nem fazem dizer que é amor, diz; “chama uma pessoa para esquentar os meus pés”, entendeu?

Recife



Rua Jiriquití

3.15 Rua Jiriquití

(As tribos urbanas de Recife)

Ran Greenstein points out that often “histories from below” are usually “written from above” - a reminder of the enormous distance between subalterns and intellectuals. But he also reminds us that in recent years the “insurrection of subjugated voices in the fields of feminism, black, gay, and post-colonial studies has been led by members of marginalized groups... and the creation of new scholarly fields was implicated in fierce struggles over control of academic boundaries”. (in Lomba, A.. ob. cit. pgs. 257, 258)

Toda sexta-feira ao entardecer o cruzamento da Rua Jiriquití com a José de Alencar, a altura do Shopping Boa Vista transforma-se, conforme a teoria de Michel Maffesoli, em um espaço público caracteristicamente pós-moderno visto reunirem-se ali as tribos urbanas, ressalve-se, de baixa renda, em Recife. Com efeito, nem todos os argumentos porventura acumulados “contra” a irreversibilidade e a amplitude do processo de globalização em curso bastariam para explicar as assembléias de “gays” e de “góticos”, em Pernambuco, como resultado de movimentos autóctones. Os góticos e os gays pernambucanos apenas reproduzem, com a exatidão que seus recursos lhes permite, o comportamento de seus parceiros internacionais: estão ali como poderiam estar em São Francisco, Berlim ou no Rio.

O lugar é curioso pois da perspectiva da Conde da Vista divide-se em duas secções longitudinais respectivamente reservadas à esquerda aos “góticos” e a direita aos “gays”, os quais apesar da contigüidade do espaço não se misturam, respeitam marcialmente as fronteiras imaginárias dos seus territórios posto não haver entre eles obstáculos reais, cavaletes ou cordão de isolamento, para demarcar seus limites.

Os freqüentadores começam a chegar ao entardecer, e por volta das 7 horas, já não se encontra lugar nos bares improvisados sobre o asfalto, ao ar livre. Na realidade a Rua do Jiriquití funciona como um espécie de “meeting-point” freqüentado com o propósito de articular os programas subseqüentes que se estenderão até a madrugada nos recintos privados das casas noturnas exclusivamente voltadas para satisfazer as exigências particulares de sua clientela - góticos e gays - instaladas nas adjacências.

Gays

Os gays são os primeiros a chegar, sozinhos, aos pares, em grupos. Efebos, “hard-gays” com os músculos “bombados” à força de anabolizantes nas academias, travestis, drag-queens, rapazes discretamente vestidos. Entre as mulheres há as de aspecto masculino - vestidas como homens - e há as de aspecto feminino cuja aparência não demonstra sua opção sexual. “Sapatões e sandalinhas”.

Uma minoria porta-se de forma a deixar explícito que não apenas faz a noite, como vive da noite. As manifestações amorosas são ostensivas, e a vista de serem públicas algo excessivas e, em alguns casos, até indecorosas, sem que essa conduta suscite censura, ou reprovação dentro do grupo. As únicas normas dedutíveis do comportamento geral são não chamar atenção da polícia - que é numerosa no local - e, sobretudo, não atrapalhar a festa alheia: o clima é orgiástico.

A medida em que aumenta o consumo de álcool - cerveja, cuba-libre, vodka com guaraná etc - as pessoas tornam-se mais estridentes, e no caso dos travestis e dos drag-queens, mais histriônicas. Aliás, as drag-queens necessitam registro à parte visto estarem ali profissionalmente como agentes publicitários volantes das casas noturnas, cujas vantagens apregoam com o auxílio de megafones pleonasticamente enfeitados de guizos coloridos. São as personalidades mais cotadas do meio - algumas chegam a ser aplaudidas, quando surgem “montadas” (leia-se fantasiadas, disfarçadas de mulher), deliberadamente caricaturais, e sarcásticas. Nesse meio o complemento do aspecto de uma drag-queen é a sua mordacidade. Todas são irônicas porém, diga-se, sempre cordiais. Não proferem grosserias. Já os travestis trocam entre si injúrias miúdas do gênero “Nossa que cara derrubada é essa bicha?”. Os garotos das academias exibem seus supermúsculos sob camisetas de malha apertadinhas, e os tipos introvertidos, raros, usam óculos como um acessório indispensável ao seu estilo “Caetano depois dos cinquenta”, isto é, “gay-chic”. Homens e mulheres festejam-se fraternalmente, não há segregação de sexo, vários grupos são mistos e, parece, a vista da intimidade com que se tratam, amigos fora dali.

No primeiro momento surpresos - esperavam, talvez, uma pergunta relacionada a sua opção sexual - cooperaram gentilmente com a pesquisa a ponto de alguns deles haverem

espontaneamente se afastado do borborinho para que eu pudesse, como convinha, gravar em local mais silencioso, as entrevistas.

Góticos

Do lado esquerdo a paisagem é outra, crepuscular. Há tatuagens, piercings, cabelos eriçados às custas de camadas sucessivas de gel, ou parcialmente raspados de forma a desenhar na superfície do crânio cruzeiros, meias luas, e até um ponto de interrogação. As roupas são pretas sobrecarregadas de adereços macabros confeccionados em ferro ou em alumínio brilhante a exemplo de cruzeiros tumulares e suásticas, caveiras, ossos, e seres noturnos portadores de mau agouro, como a coruja e o morcego. Alguns chegam ao extremo, considerando o clima tropical de Pernambuco, de usar como seus pares do Hemisfério Norte capas obviamente inspiradas no figurino do Conde Drácula, atadas ao pescoço por correntes metálicas que produzem, quando eles andam, o ruído de alguém que caminha arrastando um grilhão. As moças ataviadas como os rapazes estão além disso, na maioria, excessivamente maquiadas com uma palheta de cores que ofusca a cor sadia da juventude: preto, vermelho sangüíneo, violeta.

O consumo de álcool parece ser menor porém, em compensação, os “baseados” circulam quase abertamente compartilhados com gestos simbólicos de discrição para não ofender a vigilância “complacente” da polícia: - não há sinal de drogas duras embora seja ingênuo pensar que não serão consumidas, mais tarde, nos ambientes privados das “boites”. Afora isso, na Rua Jiriquití, os “góticos” consomem quantidades industriais de pipoca, amendoim torrado e cachorro quente, vendidos nas barracas infalivelmente montadas, em Recife, em qualquer lugar onde houver aglomeração.

Apesar do negrume, da evocação das trevas e das suas fantasmagóricas criaturas, na rua Jiriquití, não fosse a ausência de abóboras iluminadas a performance do “góticos” lembra, não obstante o enorme esforço feito em sentido contrário, uma inofensiva comemoração do “Dia das Bruxas” tradicional nas escolas primárias do Hemisfério Norte. Contudo, como para quem acredita uma crença é um fato, e as representações são excepcionalmente até mais “reais” do que a realidade, não se deve subestimar sua presença no centro de Recife vestidos de bruxos a título de significar, em primeiro lugar, sua desconfiança em relação ao futuro que possivelmente lhes estaria reservada se aceitassem, sem resistência, o jugo da “repressiva

sameness”. Embora, na maioria adolescentes de baixa extração social não se pode mecanicamente incluí-los nas classes subalternas gramscianas visto possuírem, a seu modo, consciência crítica: portam-se de forma a deixar claro que não estão interessados em aderir à maioria, em reproduzir o consenso e assumir as características de “bons garotos” as quais garantir-lhes-iam a possibilidade de acesso ao minguado contingente de candidatos reais à ascensão social em Pernambuco. Na verdade, ao inverso dos seus companheiros de “Rive Droite” da rua Jiriquití que lutam contra a discriminação, os góticos investem num padrão de comportamento sintomaticamente pós-moderno: - a exclusão voluntária.

_____ x _____

Em Recife, a Rua Jiriquití constituiu um ponto privilegiado de observação visto reunir em um só lugar um laboratório a céu aberto de “Estudos Culturais” - pela exemplaridade à altura de ser incorporado ao programa do Centro de estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham - e um palco onde se dramatiza, às sextas-feiras, o individualismo característico da Modernidade Ocidental.

Com efeito, as assembléias semanais de “góticos” e de “gays” improvisam no lugar uma espécie de anfiteatro universitário onde se pode assistir - em plena performance - os fenômenos historicamente recentes que deram origem aos “Estudos Culturais” cujo escopo é explicar a multiplicação de culturas dissidentes (até o final da década de 60 dir-se-ia contraculturas) reflexas da insatisfação de minorias “diversamente” discriminadas pela cultura hegemônica: cultura negra, cultura gay, cultura de massa, alta-cultura, baixa cultura etc.

Fugiria do propósito desta pesquisa reconstituir a história dos Estudos Culturais cuja exposição exigiria resumir a obra de seus principais teóricos - Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson e atualmente o mais prestigiado entre eles, Stuart Hall - e apresentar uma análise, mesmo sucinta, da repercussão planetária do refluxo de Aventura Colonial. Por outro lado, não há como não recorrer a teoria acumulada por esse “departamento” da Antropologia - hoje curiosamente comparável a um campo de “refugiados” da modernidade - quando se está empenhando em incorporar tribos urbanas, góticos e gays, a uma tentativa de interpretação da Identidade Nordestina entre as classes subalternas de Pernambuco.

À exceção, talvez, da Grécia clássica até certo ponto preservada de crítica a vista da necessidade de se manter em pé fundamentos da Cultura Ocidental ainda hoje apoiados sobre ela - como “Lógica”, “Metafísica” e “Democracia” - não se tem notícia de “cultura imperial” que houvesse inspirado unanimidade na História. Se é plausível que em Tobriand fosse como era entre os Tobriandeses, não é plausível que em Roma fosse - apenas - como era entre os romanos (o cristianismo primitivo foi, sob muitos aspectos, uma revolução pois onde há opressão há revolta).

Porém o que parece ser cristalino no passado, e quanto mais distante, mais parece cristalino, torna-se crescentemente obscuro a medida em que se aproxima do presente. Mesmo em seu período áureo a Cultura Ocidental jamais haveria vencido um plebiscito caso houvessem sido consultados as centenas de culturas, convém lembrar, militarmente, subjugadas por ela, e, talvez, sequer houvesse saído vitoriosa se houvessem sido consultados os ocidentais a seu soldo, porém excluídos dos seus benefícios. O marxismo é a versão erudita - e até há bem pouco tempo incontestável - desse ponto de vista.

A diferença e a exclusão engendram insatisfação e, portanto, constituem uma ameaça permanente, ainda que, na maior parte do tempo, só “virtual”, ao Poder que as mantém, contrariadas, sob seu império. Além disso, como o lado “nasty, brutish and short” da humanidade tem prevalecido sobre o seu lado inverso, o Poder quer, sempre, permanecer. Senhores não aceitam, sem resistência, a possibilidade de serem obrigados a repartir seus privilégios ou, pior, de se tornarem servos. Por conseguinte o Poder extraí experiência, aprende com os seus insucessos, a ponto de que, sem ironia, poder-se-ia afirmar que se houvesse sido informada a tempo sobre a guilhotina, Maria Antonieta certamente ter-se-ia portado com mais discrição: antes que aconteça nenhuma revolução é inevitável visto ainda não se haver encontrado um antídoto capaz de reverter, na História, o efeito da contingência.

Desta perspectiva os estudos culturais tratam de fenômenos ambíguos visto serem dupla e inversamente definíveis ora como estratégias identitárias, e nesse caso são positivos, e ora como estratégias de manutenção do Poder, quando, ao contrário são negativos, que a superfície “celebram a diferença para encobrir a opressão”. (Woodward, Kathryn, in Mendes ob. cit. 2001, pg 26).

As conquistas indiscutíveis dos movimentos feministas, negro, indígena, etc. não eliminam o fato de que os seus militantes ainda não são tratados como o atual herdeiro presuntivo do planeta, o homem branco ocidental, escolhido em virtude da perversa

transformação ideológica de acidentes biológicos em signos exteriores de superioridade, posto não haver mérito pessoal algum em se nascer homem, branco, e ocidental. Além disso, a se aceitar a afirmação de Stuart Hall de que “toda identidade está ao fim e ao cabo alojada na contingência”, acrescente-se a esse trio de predicados sem os quais não se tem grande chance de ingressar pela porta da frente à Cultura Ocidental, os dois outros atributos dinásticos dos herdeiros do planeta: nascer na geografia e na classe social certos. Uma vez que um camponês russo, esloveno ou sérbio no aspecto tão WASP quanto um “bostoniano” de quinta geração estar mais próximo do Terceiro Mundo do que do Primeiro, pois além de estarem como diz Geertz duas (talvez três) epistemês atrasados, ainda falta-lhes um século de “distinção”.

Na realidade os movimentos culturais contemporâneos são ambivalentes pois de um lado demonstram que a qualquer momento o feitiço pode virar-se contra o feiticeiro, e de outro demonstram que, por enquanto, quem continua a mandar é o feiticeiro. Se antes o Poder distribuía “pão e circo”, agora distribui “identidade”. Sejam feministas, sejam negros, sejam índios, sejam latinos, sejam o que quiserem contanto que nós - que não somos nada disso - possamos continuar, como antes, dando as cartas. Verdade, não se sabe por quanto tempo haja vista hoje, em virtude das migrações, sobretudo provocadas pelo refluxo de Aventura Colonial o primeiro mundo viver literalmente sitiado pelas Diferenças até agora contidas à força subliminar do aliciamento de suas fileiras: Condolezza Rice é uma WASP mais característica - e mais convincente - do que seu chefe.

A Outra alternativa para conter a insatisfação de Diferença e adiar “la revanche du vécú” (BERQUE) é mantê-la subalterna, é mediocrizá-la segundo a velha receita romana, apenas hoje em lugar de “pão e circo”, dá-se ao povo “reality-show e fast-food”.

A essa altura não se pode deixar de aludir ao nó górdio dos Estudos Culturais representado pela oposição entre “Baixa-Cultura” e “Alta-Cultura” cujo teor atualiza - ou para se usar o jargão pós-moderno, re-significa - a problemática dos universais que cíclicamente retorna ao cenário acadêmico. Todos temos direito a ler Shakespeare porém a maioria de nós alfabetizada lê Sidney Sheldon e Paulo Coelho. Ora se Shakespeare pode ser considerado um cânone universal então as culturas que o desconhecem estão evidentemente no caminho errado, e é necessário desenvolver, com redobrada urgência, fórmulas persuasivas que permitam convertê-las ao Ocidente, nesse panorama novamente entronizado paradigma da Humanidade. Na prática, isso significaria declarar peremptas - ou sumariamente extinguir - as centenas de culturas cujos membros ignoram o poeta inglês. Para um Bongo-bongo, o que

seria melhor, permanecer “bongo-bongo” ou ter acesso ao autor de Hamlet? Que teóricos arriscam-se a responder perguntas dessa natureza, ou melhor dizer, dessa envergadura? Gellner arrisca-se: é favorável à literatura. No Brasil, Sérgio Paulo Rouanet iluminista militante também é. Todavia a maioria dos cientistas, mesmo anti-relativistas, permanece cautelosa, pois à vista do que aconteceu no passado não julgam dispor de elementos suficientes para recomendar a extinção cultural dos Bongo-bongos.

Por conseguinte, quando se trata de prescrever a ocidentalização as culturas ainda consideradas por alguns “primitivas”, a ciência mantém-se reticente. Contudo, há um outro problema que está a um triz de ser respondido pela academia: trata-se da real conveniência de se ocidentalizar de fato ocidentais semi-ocidentalizados, aqui comparáveis ao semi-analfabetos ou alfabetizados passivos, mantidos, como os segundos, prudentemente incapazes de desenvolver uma compreensão crítica da sua sociedade porque em virtude das artimanhas do poder que os quer conservar submissos, falta-lhes discernimento. Para continuar utilizando o vocabulário gramsciano adotado pelos teóricos dos Estudos Culturais (também chamados Subalternos) os reality-show, a cultura negociada, vulgarizada como mercadoria da espécie vendida aos milhares de exemplares sob a forma de simplórios manuais de auto-ajuda ou de compilações açucaradas formam rebanhos, formam “classes subalternas” e não indesejados e combativos “intelectuais orgânicos”. Visto um leitor assíduo de Shakespeare poder um dia seriamente indignar-se contra uma elite que se mantém no Poder à força de “mediocrizar” a maioria, ensinada desde cedo a respeitar a escusa hierarquia que determina, na árvore, o galho de cada macaco.

Conseqüentemente, entre os movimentos culturais contemporâneos há que se reconhecer - o que não é absolutamente simples - aqueles que de fato favorecem os seus militantes visto nem todos possuírem o viés emancipatório que dão à impressão de possuir se superficialmente observados. Os efeitos nocivos de tais movimentos não são simples opiniões de teóricos especialistas em formações identitárias que realisticamente atribuem as identidades à ação da contingência. São fatos ponteagudos, visíveis em qualquer esquina onde se reúnam adolescentes “tribalizados” que embora aleguem haver concluído o 2º Grau, não pratica são incapazes de ler, correntemente, pela exigüidade de vocabulário, o noticiário local. Ser gótico na Rua Jiriquití possui ou não um viés emancipatório?

Na opinião da pesquisadora, como a formiga da fabula, o “sistema” assiste-os cantar à espera de lhes dizer, passado o verão, “agora dansem!”. E os meninos vampiros, súbito

conscientes de haver desperdiçado sua rebeldia engrossarão, à falta de alternativa, os rebanhos dos weberianos zangões ocidentais.

_____X_____

Gays que exibem sua opção como uma espécie de estímulo à transgressão do modelo heterossexual compulsório imposto pela sua sociedade, e meninos que se vestem de vampiros externalizam simbolicamente uma postura anti-social e, dramatizam, a sua maneira, o problema do individualismo que permanece insolúvel no cerne da crítica a Cultura Ocidental acusada de haver desencantado o mundo através de um lento mas irreprimível processo de secularização e racionalização. Com efeito, uma vez liberto do Dieu Trompeur de Descartes o homem ocidental adquiriu o direito de preencher-se exclusivamente de si. Benefício esse doravante chamado, no jargão acadêmico, de atomização do sujeito.

Por outro lado, convenha-se, ninguém é exclusivamente “gótico” ou exclusivamente “gay”. Em consequência as identidades “performáticas” das tribos urbanas não são naturais, no sentido em que os indivíduos comprimidos dentro delas estão incompletos. Faltam a essas identidades, vistas dessa ótica, efêmeras e/ou parciais, os antecedentes pessoais sem os quais individuo algum é, na íntegra, o que é. Antes de ser “gay” ou “gótico”, o individuo nasceu em Recife ou em Timbaúba, foi filho, irmão, católico, estudante, empregado, desempregado, petista, torcedor do Esporte, etc.

Em princípio não haverá “góticos” ou “gays” semelhantes aos da Rua Jiriquití em lugares como Tracunhaém onde Antônio é conhecido - reconhecido - como “filho do Seu Nuca”: - em comunidades ainda mantidas coesas por laços de solidariedade orgânicos não há, sob o risco de que esses se desfaçam, “tribos”. Quanto menor o grupo mais autoritário será o “consenso”, instrumento superior da coerção social. Logo a existência desses grupos identitários “performáticos” pressupõe um grau elevado de anomia só suportável pelas sociedades complexas em última instância desenvolvidas de acordo com o modelo eurocêntrico proposto pela Modernidade Ocidental, mesmo que fisicamente implantadas fora da sua jurisdição geográfica no Hemisfério Norte, como é o caso de Recife.

Haja vista o exposto entende-se porquê qualquer tentativa de compreender as tribos urbanas na Paris de Michel Maffessoli ou em Recife, impõe, no campo da Antropologia, uma incursão preliminar à obra de Louis Dumont autor que pioneiramente empreendeu na disciplina a reabilitação da teoria de Tocqueville para quem, ao inverso de Marx, a

modernidade explicar-se-ia não pela ascensão de uma classe social, a burguesia, e sim pela ascensão do indivíduo ao papel controvertido - pois, a rigor, ainda hipotético - de protagonista da História.

Se os indivíduos considerados como seres naturalmente diferenciados são contemporâneos da humanidade, o indivíduo reflexivo deliberadamente diferente em virtude de uma aspiração do Sujeito é moderno, vale dizer, além de ser recente, é um personagem ocidental.

Muito ao contrário do que ocorre nas comunidades, nas sociedades complexas o INDIVÍDUO é encorajado a escolher e, até mesmo, a produzir suas normas ao invés de se submeter passivamente à coerção das normas já existentes visto ser simultaneamente o supremo valor e o fundamento da Democracia cujo projeto, segundo Tocqueville inaugurou no Ocidente a Modernidade - extraída a ferro do Antigo Regime - pela Revolução Francesa. Seria supérfluo demonstrar aqui os vínculos da modernidade com a Revolução Industrial, indiscutíveis, porém, da ótica tocquevilliana insuficientes para explicar, ao nível ideológico, a revolução burguesa propagada à força de repetição de que um homem vale o que vale o outro e, deste ângulo particular, definível como revolução democrática: o indivíduo reflexivo é, por excelência, o Sujeito democrático.

Inscrita no panorama da Cultura Ocidental o percurso da democracia - ou mais realisticamente falando, do projeto democrático - não é original visto repetir-se na História não obstante a diversidade as vezes extremas das culturas e da geografia à origem dos Estados Nacionais Modernos unanimemente seduzidos por seus princípios, tão irresistíveis hoje quanto na noite em que suprimiram, de um só golpe, os privilégios da nobreza, aos 4 de agosto de 1789. Ainda não se encontrou argumento capaz de justificar oposição sensata ao conteúdo da Declaração dos Direitos do Homem, mas, por outro lado, reconheça-se, também ainda não se encontrou a fórmula que garantiria sua aplicação universal.

A democracia fez-se sempre preceder por uma retórica igualitária cujo poder persuasivo, imenso, promoveu o indivíduo ao que ele é hoje no Ocidente. Sem exagero algum, sem Revolução Francesa, sem a idéia aliciante, irresistível, de que um homem vale o outro, não haveria “góticos” e “gays” celebrando sua diferença na Rua Jiriquití, visto a igualdade engendrar não apenas a subversão das antigas hierarquias, mas, e no presente, talvez principalmente, a erradicação emancipatória, e compulsiva, da tradição considerada

obstáculo a manifestação plena, ou, há quem diga, desenfreada, do sujeito doravante livre para se transformar, se quiser, no indivíduo pleno exclusivamente de si, de acordo com Tocqueville, principal ator da Modernidade Ocidental.

“O individualismo origina-se da democracia e ameaça desenvolver-se na medida em que as condições se tornam iguais (...) Na medida em que as condições se tornam iguais, aumenta o número de indivíduos que, já não sendo ricos ou poderosos o bastante para exercer grande influência sobre o destino de seus semelhantes, conservaram ou adquiriram, não obstante, instrução e bens suficientes para bastar-se a si mesmos. Nada devem a ninguém; habituam-se a considerar-se sempre de forma isolada e até imaginam que seu destino esteja em suas mãos. Assim, a democracia não só leva cada homem a esquecer-se de seus antepassados, mas também lhe esconde seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; sem cessar, ela o traz de volta para si mesmo, ameaçando enclausurá-lo inteiramente na solidão de seu próprio coração.” (TOCQUEVILLE)

Como já foi registrado, na Antropologia, autor algum analisou essas questões com maior acuidade que “Louis Dumont” cuja distinção entre “indivíduo no mundo” e “indivíduo fora do mundo”, respectivamente considerados aqueles que vivem de “fato” e aqueles que apenas vivem “de direito” vale dizer, aqueles que vivem atomizados em sociedade, expõe o essencial da problemática do individualismo nas sociedades modernas. Na realidade, as multidões solitárias são formadas por contingentes de “indivíduos fora do mundo” aglomerados pelo acaso nas grandes cidades e, hoje, público característico dos “non lieux” descritos por Marc Auge cuja atmosfera asséptica, impessoal é facilmente reconhecível, por exemplo, em um grande aeroporto onde passageiros de um mesmo voo nada tem em comum além do destino geográfico.

Todavia, uma vez inaugurada a Pós-Modernidade, tornou-se necessário acrescentar à origem democrática comum do indivíduo moderno o elenco de fenômenos ubíquos e recorrentes derivados do processo de globalização em virtude do qual ao mesmo tempo em que as diferenças são valorizadas como jamais o foram antes, a semelhança com o Ocidente ressurgiu insidiosamente como modelo universal da humanidade a ser reconhecido em ato coletivo de contrição comparável a uma confirmação tardia - e doravante irrefutável - dos princípios do evolucionismo: magia → religião → ciência → Ocidente → mundo.

Todavia é notório que o desempenho da Modernidade Ocidental ficou muito aquém das expectativas, e os princípios democráticos, indefectíveis só no papel, inclusive em certas regiões do Hemisfério Norte, como a Europa do leste recentemente reconfigurada por Novas

democracias, que na prática “apenas” simulam a prometida igualdade no sentido claro, inequívoco, em que no Brasil, em Pernambuco, “apenas” perante a lei um usineiro e um cortador de cana da Zona da Mata são iguais.

Com efeito, como tão judiciosamente observou Stuart Hall as identidades procedem da contingência. Quando alguém nasce favorecido por circunstâncias que lhe permitirão, no futuro, amadurecer e, sobretudo, como recomenda Giddens, “executar” um projeto reflexivo do eu, isto é construir sua identidade, o Individualismo Ocidental funciona. Mas, quando a contingência opera ao inverso, o resultado é o colapso do Indivíduo, cuja identidade de origem transforma-se em uma espécie perversa de predestinação visto condená-lo a permanecer o que era quando nasceu.

Contudo, momento não interessa discutir o problema dos indivíduos que nascem peados, amordaçados por suas circunstâncias como os Sem-Terra de Escada, arcaicos, residuais, servilizados e, desde o nascimento, salvo por milagre, destinados a viver nas esferas pré-democráticas das sociedades ocidentais, aliás, eficientemente aparelhadas para ocultar o que se passa em seus subterrâneos, mas sim discutir o aparecimento de grupos urbanos cujo comportamento confirma a tendência a exclusão, segundo Chantal Mouffe, presente na construção de todas as identidades coletivas.

_____x_____

Um dos artifícios mais eficazes da farsa democrática ocidental - farsa no sentido de não se exercer conforme o que afirma ser - foi a invenção do “politicamente correto” cuja doutrina proíbe, na prática, que se critique a diferença. Criticar o movimento gay valerá ao crítico a acusação instantânea de discriminar os homossexuais em virtude de sua opção sexual anti-bíblica como o fizeram, no passado, os juízes vitorianos de Oscar Wilde. Contudo, muito embora “*Queerness has been defined as a quality related to any expression that can be marked as contra-, non-, ou anti-straight*”, (Van Loon, B. ob. cit. 1997 pg 146), há aspectos do movimento gay no mínimo coniventes com a visão de mundo que seus militantes pretendem, em tese, contestar. Ser exclusivamente gay é uma forma pós-moderna de se ser reacionário, isto é, de permanecer alienado diante das desigualdades alheias ao seu universo. Desse ponto de vista, os gays constituem uma identidade coletiva tão a - social, tão atomizada quanto a do sujeito individual Tocquevillianamente pleno de si resultante, como um desvio, das democracias modernas nas quais cada um cuida de si e Deus - ou na sua ausência, o

Estado tutelar - cuida de todos. A auto-referência do mundo gay não tem, ao contrário do que afirma a “Queerness Theory”, viés algum contestatório exceto, talvez, o de protestar contra o fato de que mundo não está em toda parte à altura da Califórnia.

Além disso, do mesmo modo que outrora as vanguardas periféricas importavam em geral servilmente as idéias das vanguardas metropolitanas, as tribos urbanas brasileiras “importam” - em geral também servilmente - sua identidade. Os gays da Rua Jeriquití são cópias mais ou menos bem sucedidas dos seus parceiros californianos que sobre eles possuem a indiscutível vantagem de haverem nascido, da perspectiva da Modernidade Ocidental, no hemisfério certo. Se não há entre eles teóricos reconhecidos da “Queerness”, há, em contrapartida, indivíduos capazes de reproduzir, com um mínimo de recursos, a atmosfera do movimento gay internacional bem sucedido a ponto de incluir entre suas celebridades nomes como o do alemão Karl Lagerfeld, estilista da Maison Chanel, sintomaticamente referido pela imprensa especializada como KAISER. Esse imperador pós-moderno há anos compõe seu personagem com o auxílio de óculos escuros, leques e o que em francês se chama “catogan”, isto é, os cabelos arranjados à moda dos “Luízes da França” em português corrente, “rabo de cavalo”. Pois na Rua Jeriquití há êmulos do “KAISER”, de rabo de cavalo e abanando um leque de forma a expressar um outro viés do fenômeno chamado por Silviano Santiago “cosmopolitismo de pobres”. Além disso, os gays precariamente globalizados da Rua Jeriquití pontuam o seu discurso com locuções inglesas a exemplo de “vou cair na naíte (night), vou voltar para Miruaíte (ao invés, da Mirueira subúrbio de Paulista), “Tudo bem darlinha?” (diminutivo de darling), e “hoje eu só quero love”, com as quais pretendem simular um léxico cosmopolita.

Ninguém espera que os gays da Rua Jeriquití realizem, em benefício da originalidade da Cultura brasileira, algo comparável à Semana de 22 e as sextas-feiras, oswaldianamente interroguem-se “tupi or not tupi?”. Contudo não é possível apresentá-los só sob o viés emancipatório e contestatório de seu movimento quando negociam, em troca do reconhecimento de sua diferença, sua identidade. Jovens e semi-escolarizados em sua maioria - sobretudo aqueles que sobrevivem da noite - de que viverão no futuro quando já não puderem enfrentar a concorrência na Conde da Boa Vista e na Avenida Boa Viagem? Acaso poder-se-ia aplicar a eles uma das três categorias propostas por Castells para analisar a nova problemática identitárias, identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto? Não estariam mais próximos da Identidade Perfomática - do “eu inevitavelmente performativo” - de Austin, Butler, e, sobretudo Stuart Hall? Performáticos, histriônicas

representando a si mesmos para si mesmos como se estivessem curiosamente em um palco? Hiperbolizar a diferença não equivaleria, na prática, a neutralizá-la, a banalizá-la pelo exagero? O problema não é absolutamente ser gay: o problema é ser “só” gay.

Ademais, os gays da Rua Jeriquití também podem ser - justificadamente - recriminados por encarnar em um grau superior ao razoável em suas circunstâncias a “VANITAS BÁRBARA” descrita por Lipovetsky cuja essência, ainda hoje, expressar-se-ia, a contento, nas frase atribuída a Maria Antonieta diante da multidão faminta que lhe batia à porta, em Versalhes: se não tem pão, porque não comem brioches? De acordo como Lipovetsky “VANITAS BÁRBARA” seria uma fórmula superlativa de alienação “quando o olhar perante as lágrimas da miséria, só reconhece o brilho do Strass”. No limite, os gays pobres da Rua Jeriquití vivem obnubilados pelo “brilho do strass”, que em seu caso é, ainda por cima, strass alheio.

Das entrevistas realizadas no local uma só é suficiente para ilustrar o que foi dito até agora. Mara, travesti, 23 anos: “Ser nordestino é dar CLOSE”, entenda-se, é chamar atenção sobre si. A transposição do “Me, myself and I” para latitudes menos favorecidas pela contingência nem sempre dá certo. Infelizmente.

“Góticos”

Talvez mais do que os gays, os “góticos” demonstrem as tendências a exclusão, segundo Chantal Mouffe presentes na construção de todas as identidades coletivas. Já pelo nome que adotam - góticos - excluem-se de um país “barroco” como é o Brasil. Estão na Rua Jeriquití como poderiam estar em qualquer parte da Europa do Norte diante das hoje “turísticas” catedrais góticas ponto obrigatório de visita dos circuitos culturais que mostram o que é preciso se ver na Europa em vinte e um dias e em dez suaves prestações. Quantos meninos da Rua Jeriquití saberão dizer quem foram “os godos” à raiz etimológica do nome de sua “tribo”? E, no fundo, para eles, que importância teria essa informação? O que verdadeiramente lhes importa é estar ali reunidos ameaçadoramente vestidos de vampiros, negros e sombrios, para significar que não estão satisfeitos com a sociedade diurna que os cerca, majoritariamente povoada por ovelhas submissas e brancas. Apenas não percebem que ao se insurgir contra o rebanho, criaram um rebanho ainda mais estrito, mais autoritário do que o das ovelhas docilizadas pela ação persuasória da “repressive sameness”.

Por outro lado, afora conversar entre si e examinar-se mutuamente pela satisfação de contemplar-se no Outro, estranha-se que os meninos vampiros não façam nada: não dançam, não cantam, e mesmo entre os casais reprimem, em público, manifestações amorosas. Observando-os tem-se a impressão de que não vivem, como sem vê-los, talvez pensasse Michel Maffesoli, à sombra de Dionísio, mas sim como, pensaria Moacyr Scliar, “à sombra de Saturno”, título do ensaio publicado em 2003 no qual esse autor examina, no lastro de Paulo Prado, a chegada de “melancolia européia ao Brasil”. Repartidos em pequenos grupos, encostados nos postes de luz, ou sentados no meio fio transpirando dentro de suas lúgubres roupas pretas os meninos parecem tristes, lassos, entediados como se houvessem desistido de fazer algo exceto estar ali, entre os seus pares, à espera de que o tempo passe, à espera de que o tempo consuma a sua, se acaso projetada no contexto da sociedade subalterna em Pernambuco, inútil rebeldia. Afora os clientes do Shopping Boa Vista sentados no terraço da praça da alimentação que os assistem, a uma distância conveniente, pessoa alguma lhes presta atenção: são vampiros que não assustam ninguém. Além de socialmente supérfluos, são de certo modo incompreensíveis ali onde estão, na Rua Jiriquití, artificialmente tristes a força da obrigação de expressar, na fisionomia, o negrume da roupa.

Porém, se por um lado as tribos urbanas no Recife ensinam a discussão do individualismo correlato da modernidade Ocidental, por outro, também ensinam a discussão do comunitarismo, do tribalismo segundo Michel Maffesoli correlatos da pós-modernidade Ocidental. Com efeito, sem o lastro da modernidade não haveria, talvez, o Anderson e o Josemar entrevistados na Rua Jiriquití, porém sem o lastro da pós-modernidade eles indiscutivelmente não seriam como são, góticos. Duplos do grupo do qual extraem sua identidade a ponto de sacrificar suas diferenças individuais em benefício do prazer de se reconhecer na imagem do outro. Só se é gótico no meio dos góticos: - privados do seu grupo o Anderson e o Josemar seriam com certeza pessoas mais caracteristicamente individuais do que parecem ser quando estão entre os seus confrades.

Além disso, um grupo com o do góticos da Rua Jeriquití expõe didaticamente as teses de Maffesoli sobre a improdutividade como uma fórmula de resistência ao racionalismo totalizador e totalitário do Ocidente. Um gótico em princípio não está interessado em fazer nada além de comportar-se como gótico e embora, por estrita necessidade, muitos trabalhem, nenhum deles encara o trabalho como meta, objetivo, ou mecanismo de ascensão social. Ao contrário, o trabalho é tolerado no estrito limite em que provê o consumo típico do grupo:

roupas pretas, drogas, e a indispensável senha de entrada nas boîtes exclusivamente freqüentadas por eles. O resto não importa, nenhum deles pensa no que fará para sobreviver na velhice.

No universo dos góticos não há aposentadoria, não há velhice, visto não haver nada “menos gótico” do que suprimir o lúdico aqui e agora em favor do útil no futuro, entre eles, por enquanto, remotíssimo, abstrato. A sua maneira, toda a sexta-feira, os meninos da Rua Jeriquití ritualizam o ócio, a improdutividade deliberada com os quais se contrapõem, em nome de Dionísios, aos desígnios do precavido e laborioso Prometeu, ainda majoritariamente cultuado pelas culturas ocidentais cujos cânones weberianos prevêem a poupança, os fundos de pensão, o seguro de saúde, a casa própria etc. Para os góticos a única ética admissível é a “do instante” (Maffesoli, M. 1985).

Contudo, é preciso observar que se a situação descrita parece ser verdadeira a superfície, ela se modifica se examinada em maior profundidade. A alienação deliberada das tribos urbanas brasileiras não chega para fazê-las esquecer que no Brasil o Estado previdenciário não custeia velhice além de trezentos e cinquenta reais por mês e que, portanto, será preciso, mais cedo ou mais tarde, sair da Rua Jeriquití. Por conseguinte, eles permanecerão lá só até o momento em que não puderem mais adiar a velhice. A rigor o que está embutido na frase do Josemar “o Brasil é uma porcaria, mas ser nordestino é ser feliz” não é simplesmente uma profissão de fé dionisíaca. A juízo da pesquisadora que conviveu entre os meninos-vampiros, o Josemar quis dizer, na verdade, foi que em um país como é o Brasil para quem nasceu pobre como ele ser jovem - e não ser nordestino - é a única chance de concretamente usufruir de si antes de ser anulado pela ação contínua do salário mínimo.

Na realidade, um dos problemas mais difíceis de ser teorizado no panorama da globalização é a mecanização das superestruturas vinculada ao fenômeno, recente na História, de se poder transferir “ideologia”, ao inverso do que pensavam os marxistas sem que exista uma relação objetiva de causa e efeito entre a visão de mundo de um grupo e o seu lugar nas relações sociais de produção. A teoria marxista não dispõe de recursos para explicar em Pernambuco, agrário, canavieiro, “nordestinizado” pela entressafra e pele seca, a existência de grupos com o dos góticos de Rua Jeriquití.

Diante deles, na esteira de Nietzsche exaurido pelas re-leituras, ou apropriações de sua obra à altura em que foi escrita premonitória visto haver antecipado o inquietante “Dieu

Bourreau” de pós-modernidade, Gilles Lipovetsky é mais útil: - “e doravante é o vazio que nos rege, contudo um vazio sem trágico e sem apocalipse”. Como emendar Belém do São Francisco e Escada à Rua Jiriquití? Como transfigurar a diferença de uns para aproximá-los dos outros?

As distâncias não assim são tão grandes, e no entanto as diferenças que separam os pernambucanos do sertão e da zona da mata das tribos urbanas de recife são imensas, sociologicamente, talvez definitivas. Não há como aproximá-los nem a título de constituir provisoriamente referenciais de comparação para avaliar a disparidade de suas respectivas visões de mundo a rigor, impossível de ser incorporada à interpretação através de cômodas dicotomias: rural x urbano, exógeno x endógeno, tradicional x moderno etc.

A reunião semanal dos góticos da Rua Jiriquití evoca demasiado a pós-modernidade para permitir a sua frente duvidar de Lipovetsky quando ele menciona o processo de deserção da realidade, de indiferença perante o sentido, ou, a rigor, perante a ausência de sentido que afeta as sociedades hiper-individualistas. Sociedade que a pretexto de respeitar as diferenças dissimula os mecanismos de coerção social capazes de eliminar, ou pelo menos, de adiar conflitos latentes em virtude de desigualdades sociais extremas. Em condições adversas como as do Brasil, ser “só” gay e ser “só” gótico são formas inéditas de infantilizar-se socialmente, de excluir-se da sociedade civil em benefício das minorias privilegiadas que auferem dos seus benefícios. Projeto democrático e democracia necessariamente não se equivalem visto o conceito só corresponder ao fenômeno quando um homem passa a valer, de fato, o que vale outro.

Desta perspectiva, os góticos pobres ou na orla da pobreza que se reúnem na Rua Jiriquití estão acometidos da “apatia frívola”, da “subjetividade total sem finalidade nem sentido”, já próximos do “grau zero do social” e, no entanto, ainda dispostos a permanecer recolhidos em “seu guetto íntimo”. Num lugar como Pernambuco, personagens improváveis da era do vazio de Lipovetsky, como os “factóides” de Blade Runner parecem viver num mundo des-realizado prestes a acabar como escreveu Elliot “not with a bang but a whisper”.

Terão talvez um único ponto de contacto com os pernambucanos situados na outra ponta do Imaginário da região onde ao inverso de seu mundo crepuscular, o Nordeste fulgura, ardente e seco, povoado por pessoas apáticas como eles porém não em virtude do enclausuramento pós-moderno do Sujeito no indivíduo mas, sim, em virtude da submissão

pré-democrática - anti-democrática - dos homens às suas circunstâncias que os inclina a “naturalizar” a ignorância e a fome como prolongamentos de uma paisagem onde ou só se vê areia ou só se vê cana.

Todavia, se entre os góticos a exclusão é voluntária a diferença do que ocorre entre os pernambucanos pobres do sertão e da Zona da Mata excluídos a sua revelia, há entre eles um denominador comum suficientemente consistente para aproximar um menino vampiro de um menino bóia-fria: ambos sobrevivem nos confins da sociedade brasileira que os ignora na exata medida em que não lhes reconhece, no fundo, importância alguma. No caso dos góticos com um agravante: não servem sequer para cortar cana.

Contudo, como se disse no início, enganar-se-ia quem incluísse “os góticos” mecanicamente na categoria das classes subalternas entendidas como aqueles segmentos sociais destituídos de consciência crítica. Talvez por pensar como pensam, tenham escolhido viver como vivem, aparentemente às margens da sociedade civil.

E foi exatamente neste ponto que o encontro com os góticos constituiu uma das passagens culminantes do trabalho de campo desta pesquisa visto haver sido necessário desencapá-los, destacá-los de seu contexto imediato, caricaturalmente pós-moderno, para perceber oculta sob sua “identidade performática”, em estado latente, uma outra identidade capaz de explicar a contradição entre a sua prática e o seu discurso, visível na transcrição das entrevistas.

Transcrição: Anderson

A: Você é nordestino?

B: Sim, eu sou eu nasci aqui em Recife

A: É. Para você o que é ser nordestino?

B: Ser nordestino é... não é apenas no sentido regional mas é ter a consciência do local onde você vive, da cultura que lhe rodeia está entendendo? E dos problemas que a gente atravessa economicamente, politicamente que ainda assim perdura, apesar da área estar um pouco moderna ainda... a gente sofre um tipo de discriminação política em relação ao governo federal está entendendo? E eu acho que ser nordestino é a pessoa não renunciar o caráter e a cultura regional assim... se globalizar mas sem perder a raiz... esse é conceito que eu dou porque é diversos conceitos devido ao preconceito que ainda rola ... em relação a nós já há um

conceito preestabelecido que ser nordestino é passar por dificuldades e estar se deslocando mediante a crise econômica mas isso não é tudo, está entendendo?

A: Com certeza...

B: Eu acredito que ser nordestino é ter consciência do que você vive...

A: E como é o seu nome?

B: Anderson

A: Anderson que idade você tem?

B: Vinte e um...

_____x_____

A: Eu estou fazendo uma pesquisa sobre isso para apresentar na Universidade Federal de Pernambuco?

B: A legal. Sobre o que?

A: Antropologia. Para você o que é ser nordestino?

B: A Sra. Não é daqui não né?

A: Não

B: A Sra. é de onde?

A: Eu sou do Rio

B: Do Rio. Ser nordestino bom... é uma coisa assim controversa porque atualmente a maioria das pessoas que moram aqui, principalmente os jovens assim... sofrem um pouco de influência do que vem de fora, música como a Sra. pode ver, música eletrônica, roque, essas coisas... Ser nordestino deixa eu ver... é acordar de oito horas da manhã e ficar na cama até dez, é comer cuscuz, é dançar forró... Ser nordestino e ser pernambucano principalmente que Pernambuco no nordeste em si, é o estado que a gente pode ter o maior nível cultural, existe, não ser se a Sra. conhece um cantor chamado Lenine...

A: Sei...

B: Ele fez uma música chamado “Leão do Norte”

A: Sou de Pernambuco, eu sou de Casa Forte...

B: ... sou de Pernambuco eu sou o leão do norte... Pronto, essa música ela é cultura pura, porque ela consegue ritmos, nomes de músicas, nomes de artistas todos pernambucanos coisas que em outro estado do nordeste, não querendo desvalorizar, eu acho que seria muito difícil. Ser nordestino é ser feliz, embora o Brasil seja uma porcaria, ser nordestino é ser feliz...

A: Como é seu nome?

B: Josemar

A: Que idade você tem Josemar?

B: Eu tenho dezoito

De repente foi possível enxergá-los de um outro ângulo, súbito distantes do mundo des-realizado descrito por Lipovetsky mais plausível em sociedades opulentas e previdenciárias capazes de prover a subsistência dos que escolheram viver à suas margem, do que em sociedades como a brasileira onde dentes prematuramente cariados e as filas às portas dos hospitais públicos infantis demonstram que a nossa democracia ainda não chegou ao patamar mínimo da igualdade: - à mesa.

A transposição automática de qualquer teoria para a realidade povoada por gente de carne e osso, em cujos limites atua, para quem concorda, o interpretativismo de Geertz, induz ao erro. Na aparência tipos “lipovetskyianos” puros, os góticos da Rua Jiriquití são híbridos: são metade centrais, metade periféricos; metade saturnianos, metade dionisíacos; metade enclausurados em si, e metade, visto ao contrário de sua identidade performática, quase inverossímeis intelectuais orgânicos em gestação.

Para o relativismo não existe essência, existe processo. A pós-modernidade é um período da História: não é absolutamente o seu fim. Talvez ainda não se tenha descoberto a forma de ultrapassá-la, porém uma coisa é certa: há saída. Não se pode prever o que farão o Anderson e Josemar daqui a vinte anos, contudo, se eles houverem evoluído intelectualmente na direção do seu ponto de vista atual, talvez façam muito melhor figura na sociedade civil daquela que faz hoje o rebanho disciplinado de colarinhos brancos.

4 Conclusão

4.1 Os Nordestes do senso comum:

Forçar os fenômenos na camisa de força da teoria, é o oposto ao processo indutivo, pelo qual as relações de fato dos fenômenos específicos podem derivar. Este segundo método não é outro senão o muito ridicularizado método histórico. (Franz Boas in MOURA, Maria Margarida. ob. cit. pg. 257)

Conforme, a técnica de pesquisa adotada, a análise da enunciação nos moldes propostos por Thiollent, as entrevistas foram transcritas sem quaisquer alterações, isto é, estão escritas literalmente como foram ditas com o fim de preservar, ao máximo, a autenticidade dos seus respectivos enunciados.

Parte das entrevistas está transcrita nos capítulos etnográficos, e parte foi incluída, em anexo, no final do trabalho. Do ponto de vista da análise da enunciação elas formam um conjunto expressivo na medida em que demonstra a dificuldade de articulação da maioria dos entrevistados constrangidos pela escassez do seu vocabulário indiscutivelmente reflexa da escassez do seu universo. Com efeito, majoritariamente analfabetos ou semi-analfabetos os interlocutores desta pesquisa rigorosamente reproduzem na fala o que lhes falta na realidade. Privados de acesso a escolaridade, ignoram o significado de palavras corriqueiras como “referência”, “alternativa”, “perspectiva” e até a hoje exaustivamente utilizada “globalização”.

Seu repertório de palavras e, por extensão, de conceitos é, sobretudo, concreto visto sua existência transcorrer a margem das abstrações de uma ótica em que, por exemplo, falam e entendem “Deus” mas ficariam perplexos diante da palavra transcendente. Seu mundo é essencialmente imediato. É o mundo da experiência vivida correspondente a períodos da História anteriores a revolução dos meios de comunicação, à Internet, aos e-mails. É o mundo no qual o contacto com o exterior é rarefeito, descontínuo. Mesmo entre os mais favorecidos que já dispõem, como D. Iracy de uma televisão no Alto da Conquista, raros possuem condições de entender o noticiário, na medida em que não fazem nem remotamente idéia do que seja um governo de coalizão ou para que serve o Tribunal de Contas da União. A exceção, talvez, de Antônio, líder dos sem terra, e observe-se apesar do voto ser, no Brasil, obrigatório, nenhum saberia dizer o que significa, em uma democracia, o poder legislativo.

Recife



Alto da conquista

Votam em troca da bolsa escola, da camiseta, do lanche distribuído em dia de comício, ou ainda, mais ingenuamente, porque “Seu Doutô mandou”. Capazes de reconstituir um automóvel com pedaços de ferro velho, ágeis, sagazes na vida prática, são vítimas da falta de discernimento provocado pela ignorância a que estão submetidos que gradualmente os inclina a aceitar, com naturalidade, seu próprio infortúnio. Ressalve-se, isso entre os mais velhos, porque entre os mais novos, igualmente ignorantes mesmo na capital, no Recife, a postura e a linguagem já são outros: não há resignação, há objetivamente revolta.

Não foi possível gravar as entrevistas realizadas com os adolescentes, ligados ao tráfico no Alto da Conquista compreensivelmente temerosos de registrar opiniões e excepcionalmente, até confissões de culpa capazes de incriminá-los perante a polícia porém, adiante-se, seu discurso nada mais tem em comum com a marcante resignação de seus avós e de seus pais impotentes e conformados diante da própria miséria. Por outro lado, pode-se afirmar que a pobreza geral do discurso reflete, cruamente, a pobreza objetiva dos entrevistados.

Contudo, tão logo as transcrições das fitas foram concluídas, apercebeu-se o pesquisador da impossibilidade de comparar horizontalmente as entrevistas apenas através da análise de seus respectivos enunciados, ou seja, subtraídas do seu contexto na medida em que, por exemplo, a entrevista da Emília só faz sentido em Floresta a ponto de não ser possível compará-la com outras se estiver privada de sua condição de integridade, correspondente à particularíssima visão de mundo do seu município.

A fala de D. Iracy, em si já expressiva do grau de ingenuidade dos entrevistados, prolonga-se além do seu texto se for contraposta a figura de enorme boneca loura que ocupa lugar de honra em sua casa pois é a prova de gratidão da proprietária ao espírito chamado “Comadre Flôzinha”, segundo ela mesma relata, autora da graça mercê da qual D. Iracy pode finalmente comprar a posse do terreno no Alto da Conquista onde mora até hoje: ao lado do sofá ou está reverencialmente colocada a boneca, há um altazinho iluminado por uma vela de sete dias infalivelmente acesa às segundas-feiras, dia das almas, em intenção ao espírito tutelar da casa.

Em outra situação, o hino dos sem terra cantado pelos acampados em Escada enquanto brandiam simbolicamente as foices ocultos em um canavial, sem que ninguém de fora, a exceção da pesquisadora, pudesse vê-los e ouvi-los não soou como um canto revolucionário

mas como uma fórmula encantatória, contraponto natural da perplexidade de Edvane que não entende porque no “MST se luta tanto e não se consegue nada”. Mesmo que consigam, conforme reivindicam ser assentados em algum município da Zona da Mata, a chance de que saiam a curto prazo do estado de miséria em que vivem é uma em mil. A pobreza, na realidade, a ignorância que advém dela quando é, como no caso dos sem-terra, extrema, infantiliza perversamente as pessoas as quais depois de adultas alimentam wishfull thinkings como crianças crêem na carochinha²⁸. O defeito não está nas pessoas, está no sistema que as impede, por conveniência, de emancipar-se.

A análise mais superficial da entrevistas demonstra o quando, os entrevistados tem dificuldade para utilizar retoricamente os procedimentos lógicos como, por exemplo, estabelecer através do emprego de um conectivo como “logo” relações concretas de causa e efeito, observe-se, proporcionalmente inversa, à frequência com que utilizam o recurso a autoridade, em geral, divina, explícito na locução “como Deus quer”. Como já foi assinalado referem-se a “seca”, a essa “seca” “a secona” como se estivessem se referindo a um fenômeno bíblico, fatal, e não a algo sanável, através da irrigação, pela engenharia moderna como amplamente provam as culturas de frutas tropicais que fizeram a prosperidade da Petrolina, no sul de Pernambuco.

Em Frexeiras cinco aposentados da cana encontrados à tarde conversando em uma pracinha declararam consecutivamente não saber o que significa ser nordestino visto o Nordeste extrapolar sua idéia de região a qual, em seu universo, está exclusivamente preenchida pela Zona da Mata onde lhes transcorreu a vida.

Por meio do uso recorrente de expressões tais como “não é isso?”, “você não acha?”, “a senhora não acha?”, “tá certo?”, inúmeros interlocutores da pesquisa concluíam a entrevista procurando, como se não confiassem no próprio discernimento, o aval da pesquisadora para as suas respectivas respostas.

Obrigatório mencionar que não houve ninguém que se recursasse a cooperar com o trabalho uma vez que quem não respondeu não o fez porque não quizesse responder mas, sim, por achar, como o João da Caroca, que não saberia responder a pergunta feita pelo pesquisador. Além disso, também registre-se o padrão de simpatia e cooperação que marcou o

²⁸ Carochinha : em português “fairy-tale”.

período de campo concluído com um único episódio agressivo, o do encontro com Tenente Santos já relatado, aliás, desfeito com efusivos pedidos de desculpas após dez minutos de conversa.

Por fim resta aludir a uma questão deliberadamente deixada para o final pelo pesquisador a título de desvincular temporariamente a interpretação dos dados recolhidos em campo do estereótipo de nacionalidade configurado no perfil barroco atribuído aos brasileiros, afeitos à transgressão e à festa. Gente constitucionalmente irreverente, avessa a sobriedade e a melancolia proverbialmente reconhecidas aos povos nórdicos a força de haver nascido no país do Carnaval, dos malandros e dos heróis, promovidos a tipos weberianos nacionais por Roberto Da Matta: - dionisíacos a força de haver nascido em um país onde “um gosto vale mais que três vinténs”, onde vive-se, sempre que é possível, e as vezes mesmo quando não é, como se fosse “hoje só porque amanhã não tem mais”.

Precursor da escola “Cultura e personalidade”, Ranke dizia que *“cada nação traz a marca do seu anjo”*. Se for verdade o anjo brasileiro parece, digamos assim, um anjo caído como se houvesse perdido parte de suas virtudes angélicas mercê de sua convivência prolongada com os brasileiros propensos e orgia entre os quais se incluem muitos dos interlocutores desta pesquisa. Quantas vezes o pesquisador não ouviu que ser nordestino é maravilhoso, dito com a palavra e com a fisionomia com se apenas a palavra não bastasse para expressar a hipérbole implícita no adjetivo, a exemplo de vendedora de pipoca encontrada a uma hora da manhã na rua da Moeda, no Recife antigo lavando com água e sabão a sua carrocinha, e para quem a vida parece ser, literalmente, uma festa, não obstante morar em uma favela em Rio Doce. Ou o grupo de lanceiros encontrado²⁹ duas semanas antes do Carnaval em Nazaré da Mata como que fiscalizando a montagem dos palanques organizada pela Prefeitura, com o ar inconfundível de que, ao menos entre eles, ver preparar a festa, já é festa.

Outro aspecto que impõe registro individual é o fato de que os entrevistados falam de si, da sua intimidade, da sua sexualidade com uma franqueza, e com uma exuberância, que

²⁹ Em Nazaré da Mata, município da Mata Norte a principal manifestação do carnaval consiste no desfile dos lanceiros “Caboclos de lança”, personagem ligados ao maracatu rural ou de “bague virado” que possuem a semelhança dos Afoxês, raízes nos cultos afrobrasileiros. A provável origem dos atuais lanceiros estaria no culto de Ogum realizado em uma sociedade secreta antes reservada exclusivamente aos homens que no passado confeccionavam e bordavam suas próprias fantasias durante a quarentena que antecede a festa período no qual mantinham-se abstinentes de sexo e de álcool com o fim de se preparar para ingerir, no tempo certo, o “azougue” bebida ritual cujos ingredientes, eram mantidos, pelos antigos, secretos. Hoje já não é mais assim, as mulheres são admitidas no grupo e o resguardo ritual deixou de ser observado.

soariam falsos aos ouvidos de pessoas que algo convencionalmente justificam seus excessos, quando a auto-censura permiti-lhes cometê-los, através da teoria freudiana do retorno do reprimido. Já D. Deda ex-moradora do Beco da Rua Aliança após vinte e cinco anos de casada deixou o marido no dia em que a seu juízo “ele deixou de ser serventia”, e foi morar com um sobrinho de Seu Fernando, vinte anos mais moço, com o apoio incondicional das vizinhas as quais pensam, como ela, que na vida é preciso ter “ao menos isso”. Atualmente D. Deda vive no Sítios dos Pintos e frequenta com o novo marido o “Sol e Lua”, bar onde se reúne a juventude da beira da maré e quando acontece de sua nora, Bethânia, estar trabalhando, ainda leva Lucas, o neto de quatro anos, que acomodado sobre um tapete de banheiro dorme serenamente embaixo da mesa enquanto sua avó dança. Um comentário, frequente entre os círculos femininos da maré é que apesar das dificuldades suas moradores são felizes, posto desfrutarem de companheiros “que pegam de primeira”. Se elas são realmente felizes não se sabe com certeza, contudo pode garantir a pesquisadora que estão sempre risonhas.

Durante a última grande festa do Beco, realizada em agosto, aliás festa tradicional no lugar, aniversário de Zé, pai de Déo e irmão de Seu Fernando, e um dos moradores mais antigos, segundo informações concedidas pelo próprio, foram consumidos dez grades de cerveja, dezenove garrafas de Rum Montilla, 40 garrafas de cana 51, e um porco barrão “*prá mais de cem quilos*”, diga-se, um tanto misteriosamente “doado” por um parente dono de um sítio em Salgueiro, no interior. A festa começou sábado e acabou domingo pela manhã: música brega, forró, boleros nostálgicos evocativos da mocidade do anfitrião e um show de capoeira oferecido pelo Mestre Peu, preparador físico dos “atletas” locais. Significativamente, os moradores da maré consideraram que a festa de Seu José foi um “evento”.

Tão tradicional quanto a festa de maré é o Cosme Damião³⁰ de D. Iracy que começa pela manhã com a distribuição de munguzá e confeitos para as crianças e só termina quando acabam a bebida e a “panelada” oferecidos coletivamente por seus doze filhos. Pela importância reconhecida a moradora no Alto da Conquista, a festa curiosamente possui conotações as quais poder-se-ia, talvez, chamar de “cívicas”, algo como se o Cosme Damião de D. Iracy fosse a data nacional do Alto.

³⁰ Cosme e Damião, na nomenclatura sincrética, ORISÁ IBEJI, “os gêmeos”, espíritos tutelares da crianças nos cultos afros, e no calendário do Nagô, principal nação cultuada em Pernambuco, celebrados em setembro em festas nas quais crianças são presenteadas com doces, bombons, bolos e brinquedos em retribuição as graças alcançadas em anos anteriores.

Saturno, a tristeza, a melancolia só aparecem abaixo da linha da pobreza que em Pernambuco demarca o território da miséria pois, não pode haver festa onde não há o que se comer. Dilthey disse que “a hermenêutica é a interpretação das manifestações vitais por escrito”, e não há, na opinião do pesquisador, como interpretar fatos como os descritos acima a não ser com o concurso da Escola Cultura e Personalidade tributária da obra do velho e inexcedível patrono do relativismo, Franz Boas. Do mesmo modo em que há Pueblos, Zunis, Hopis, há brasileiros, e por extensão, há nordestinos, isto é, há grupos reconhecíveis pela índole que lhes confere a subjetividade coletiva presente nos mecanismos primários de socialização, através dos quais se reproduzem, de geração em geração, as culturas que são para um relativista, sempre e inevitavelmente características. Como já foi dito o “indivíduo” herda-se do seu meio, e os brasileiros de hoje herdaram a nacionalidade dos seus avós que durante o período incerto, mistificado e por isso, a rigor, irreconstituível da “nation building” não se sabe objetivamente como e, nem muito menos, por quê, escolheram ou foram escolhidos pelo anjo tutelar do país do carnaval, dos malandros e dos heróis mais afeito a festa do que a ascese. Testemunha a pesquisadora que a alegria só não foi constatada onde havia fome: contra essa o nosso Dionísios por mais que faça, não dá conta.

Por outro lado, não crê a pesquisadora que se possa compreender o viés dionisíaco da cultura brasileira sem o cuidado de relacioná-lo a uma questão atualmente polêmica no panorama das ciências sociais sobretudo após a falência do “socialismo real” como se, aliás, pudesse havê-lo “irreal”: a utopia. A esse respeito, vale lembrar, que um dos culturalistas militantes na *intelligentzia* brasileira, Vamireh Chacon publicou em 1990, sob o título “Deus é brasileiro: o imaginário do messianismo político no Brasil”, um ensaio no qual afirma que “o Brasil nasceu sob o signo da utopia” a imagem dos folhetos de cordel da literatura popular cujos versos louvam a terra de São Saruê “o lugar melhor que neste mundo se vê”: (ob. cit. pg.29)

*“Tudo lá é festa e harmonia
amor, paz, benquerer, felicidade
descanso, sossego e amizade
prazer, tranquilidade e alegria”.*

Todavia, a terra de São Saruê foi perdendo, aos poucos, credibilidade e embora não tenha desaparecido do mapa do imaginário nacional hoje desbotado pelos revezes da História que continua, a despeito das expectativas de Stephan Zweig, a adiar indefinidamente o Brasil

para o futuro, de forma a desanimar mesmo aqueles mais crédulos que ainda não se deram conta que a Carta de Caminha era, afinal, um prosaico documento jurídico português e não a pura expressão de deslumbramento do europeu diante da exuberância tropical da paisagem brasileira.

“De ponta a ponta é tudo praia... muito chã e muito formosa (...) Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro nem prata... porém a terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados... Águas são muitas: infindas. E em tal maneira é, graciosa, que querendo-a aproveitar, dar-se-á, nela tudo por bom das águas que tem. Porém o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. (In KOTHE. ob. cit. pg. 223)

Como se sabe, havia ouro, havia prata e em tais quantidades que as Altezas portuguesas, embora fervorosamente católicas, doravante sobrecarregadas com os cuidados necessários para fazê-los chegar à côrte, em Lisboa, não puderam ocupar-se, como o deveriam, em salvar as gentes, ou dito mais corretamente, os gentios que ou foram exterminados ou foram cristianizados (ocidentalizados) pela ação de versos do calibre desses escritos por um dos grandes personagens da História Colonial, o Padre Anchieta.

Cordeirinha linda
como folga o povo
porque vossa vinda
lhe dá lume novo.

(...)

Santa padeirinha
morta com cutelo
sem nenhum farelo
é vossa farinha

(In KOTHE. Ob. Cit. Pg. 223)

Os gentios não tiveram escolha, os negros não tiveram escolha, e brasileiros pobres continuam sem ter escolha, em que pese hoje indiferentemente haver entre eles brancos, índios e negros. D. Ilsa branca, Paula preta, Seu Quirino índio, todos pobres, todos analfabetos, todos a sua maneira devotos da “santa padeirinha”, de El-Rei D. Sebastião, da Comadre Flôzinha e de outros santos ainda em processo de canonização nas instituições democráticas brasileiras cuja fé, “por enquanto”, ajuda-os a esperar o futuro. A esperar o tempo em que o Brasil transformar-se-á na terra de São Saruê onde todos terão garantidos, de

direito e de fato, o pão nosso de cada dia cuja escassez priva Dionísios do culto sem o qual, exasperado, ele interrompe entre os brasileiros a distribuição de suas bemesses e entrega-os, sem dó, a Saturno Deus triste que não canta, que não dança, que não ri.

Insista o pesquisador no “por enquanto” visto haver percebido em seus interlocutores sinais nítidos de que a utopia do país do futuro está por um triz: ou bem o futuro chega, ou bem será substituído, através da violência, pelo presente.

E nesse ponto, convém lembrar os argumentos de Joyce Hertzlen autora da “The History of Utopian Thought” citados por Boaventura em ensaio incluído na “Crítica da razão indolente” sob o título “Não disparem, contra os utopistas”, segundo os quais historicamente as utopias precedem e às vezes provocam as anti-utopias. Porém, como previne Lewis Mumford também citado pelo autor português no mesmo texto “*Nenhures pode ser um país imaginário, mas as notícias de Nenhures são reais*”. (ob.cit.pg.333). O futuro do Brasil pode ser imaginário porém as notícias que chegam aos brasileiros pobres sobre o que poderá lhes acontecer depois do seu advento, entenda-se, depois da consumação do projeto de modernidade nacional, são inquietantes. Tão inquietantes que inclinam as classes subalternas em Pernambuco a pensar que talvez seja melhor impedir ou retardar sua chegada a título de escapar, no futuro, das cozinhas e dos quintais dos netos do sesmeiros.

E não se trata, absolutamente, de uma previsão apocalíptica, dramática, e principalmente, no fundo, maniqueísta como se na História o bem estivesse obrigado a derrotar o mal. Trata-se, isso sim, de levar a sério, por exemplo, o fato de que há adolescentes engravidando com o propósito de sobreviver da bolsa família, entre 30 e 90 reais por criança. De que “Risadinha” de quatorze anos foi morto no princípio do ano após haver cometido dezesseis assassinatos. De que Alberio, no momento foragido, matava profissionalmente a dez reais o tiro, na Ilha do Rato porém, se o mandante fosse um amigo, um “brother”, matava de graça, por simpatia, e por não gostar de “ver cachorro correndo atrás de preá”³¹.

A vista de tudo quanto foi dito, e muito embora essa necessidade de contextualizar os entrevistados estivesse prevista desde o início, surpreendeu-se a pesquisadora com a real impossibilidade de desprender os entrevistados dos seus respectivos ambientes sob o risco de tornar ininteligíveis suas falas. Por conseguinte, adiante-se que a interpretação dos resultados

³¹ Provérbio popular cujo sentido é desaprovar a covardia.

da pesquisa não se limitou simplesmente à comparação dos enunciados pois foi realizada, a rigor, através da comparação de suas falas inseridas nas realidades concretamente observadas em cada um dos municípios visitados : a interpretação foi realizada através de comparação de narrativas orais, textuais e visuais.

Neste trabalho, cabe antecipar a previsível objeção à solução encontrada pelo pesquisador para lidar com os dados recolhidos em campo a qual embora não contrarie, extrapola o modelo da análise da enunciação que é, em última instância, um modelo de análise do discurso. Porém, desde o início essa pesquisa foi desenvolvida à luz da hermenêutica clássica a qual só reconhece parcial e condicionalmente autonomia semântica ao texto haja vista, como afirma Paul Ricoeur “*que faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações. Esta oportunidade de múltiplas leituras é a contrapartida dialética da autonomia semântica do texto*”. Para um hermenêuta a apreensão do significado de um discurso é uma experiência vivida, é o efeito do texto sobre o interprete e é nesse patamar que se configura o risco e a potencialidade do método sintetizados na afirmação de Ricoeur segundo o qual “*a hermenêutica começa, onde o diálogo acaba*”. O risco é sempre do interprete.

(RICOUER, P. Teoria da Interpretação, Lisboa, Edições 70 pg. 43)

Além disso, foi necessário, digamos assim, desbastar a etnografia, excessiva à vista da formatação de uma tese acadêmica. Na prática, significa dizer que foi necessário escolher dentre as vinte e três cidades visitadas, quais fariam parte da conclusão e, sobretudo, significa dizer que foi preciso, já no final, escolher critérios para orientar tal seleção. Este foi, registre-se, o momento mais difícil da pesquisa, pois cada um dos municípios visitados possui, do ponto de vista etnográfico, características próprias, em princípio amplamente suficientes para justificá-los na conclusão. Fato este que confirma a dificuldade de se generalizar a respeito do universo pesquisado, cuja variedade só autoriza uma conclusão “*in fieri*”, posto que o Pernambuco das classes subalternas surpreendentemente comporta a existência de vários Nordestes nem sempre sequer semelhantes, como é o caso de Belém do São Francisco e de Floresta.

Contudo, para efeito de interpretação, foi possível agrupá-los sob a rubrica “periféricos”, uma vez que em todos eles se constatou, em maior ou em menor grau, um desvio em relação ao centro, esse localizado em Pernambuco no terço superior da pirâmide social e já perfeitamente compatível com os padrões da modernidade brasileira concentrada

no Sul e no Sudeste do país: não há como duvidar de que a sociedade de Boa Viagem é afluyente pois basta uma única tarde no Shopping Center Recife para comprová-lo.

Além disso, antes de iniciar a exposição da conclusão propriamente dita, é imperativo definir o que o pesquisador chama de modernidade, uma vez que esse foi o conceito utilizado para fundamentar a oposição entre centrais e periféricos, cujas diferenças diversamente assimiladas, permitem entender a estratificação social da pobreza em Pernambuco, a propósito da qual convém, desde já, chamar atenção para o fato de que, em geral, o pobre é tratado como o eram outrora os índios, isto é, como se não houvesse diferenças marcantes entre eles. E, no entanto, é tão verdadeiro que ser zuni não é igual a ser pueblo, quanto que ser pobre em Recife não é igual a ser pobre em Escada.

Qual seria, portanto, a modernidade? A convencional, a histórica, a que marcou, no Ocidente, o declínio do regime feudal e o advento do capitalismo, com a conseqüente ascensão da burguesia ao poder, antes controlado pelos aristocratas, donos de terra. Ou seja, a modernidade, que uma vez consolidada, transformar-se-ia na visão de mundo até hoje hegemônica, a eurocêntrica ocidental, cujas características e cujas tendências foram tão exemplarmente estudadas por Max Weber.

Pois essa modernidade, seja como realidade econômica seja como visão de mundo, está ausente de grande parte do universo estudado. Como concretamente se falar em modernidade em locais onde não há indústria, não há burguês, e não há dinheiro? Como se falar em modernidade em locais onde o racionalismo é diariamente adaptado às urgências do senso comum que pode, a qualquer momento, substituí-lo por uma pedra de crack, ou uma porção de fumo preparada por um Juremeiro?³² Em 2006, qual seria a modernidade atribuível a lugares nos quais os instrumentos de produção se resumem a enxadecos, foices, ou, no máximo, tornos mecânicos? Há, claro, modernidade em Pernambuco, porém os grupos estudados vivem às suas margens, e é neste sentido literal que são chamados de periféricos.

Posto isso, adiante-se, em Pernambuco não existe o pobre: existem isto sim, os “pobreS” os quais são em Caruaru, tão distintos dos de Floresta quanto um pueblo é de um

³² Jurema é um dos cultos sincréticos brasileiros, em muitos aspectos comparáveis à Umbanda do Sudeste, no qual misturam-se divindades do panteão africano, santos católicos e espíritos ancestrais de índios, os quais quando se manifestam, descem a terra, “trabalham” com a fumaça resultante da mistura do tabaco comum com variados ingredientes que incluem desde o inofensivo alecrim até asa de “besouro mangangá” utilizada em serviços de esquerda, entenda-se, para o mal.

Zuni. Vivem os primeiros numa espécie de Hansa Hanseática do Agreste, vivem os segundos em uma espécie de feudo disputado por dois senhores, Novaes e Ferraz. Os primeiros são weberianos burgueses em embrião, os segundos servos de gleba que desfilam durante a Missa do Vaqueiro - a imagem dos “guanans” em relação aos “Mbaya-guaicurus” citados por Levi-Strauss em *Tristes Trópicos* - a riqueza dos seus senhores. Do ponto de vista etnográfico, mesmo em um universo restrito como é Pernambuco, a suposta uniformidade da pobreza pode induzir a erros graves.

Porém, como se afirmou, os pobres em Pernambuco cabem sem exceção na categoria “periféricos”, na qual transparece, com superior nitidez, as assimetrias da democracia brasileira, cujo discurso não condiz, pelo menos em Pernambuco, com a realidade. Aqui, ser periférico equivale concretamente a viver em universos onde não há as guerras definidas por Kilani como “zéro mort” (Kilani, 2004). Aqui, os pobres matam-se diariamente entre si e, quando têm chance, também matam entre os “Outros”, matam os centrais que, no fundo, permanecem temerariamente indiferentes à sua miséria, algo esquecidos que já não é mais possível mantê-los, como no passado, “internados”, nos Altos e nas beiras da maré. A topografia do Recife, aliás muito semelhante à do Rio de Janeiro, está pontuada de “Altos”, ou seja, de guettos periféricos que, dia a dia, expandem suas próprias fronteiras visto, dia a dia, através da violência, apropriaram-se, como sucede no Alto da Conquista, de um pedaço do “Baixo”.

Assim, a conclusão desse trabalho será apresentada por partes, através da comparação entre dois municípios do sertão, Belém do São Francisco e Floresta, e da comparação entre a vida no alto e no baixo do morro da Conquista no Recife as quais somadas a realidade dos sem-terra da Zona da Mata configuram, em conjunto, o universo observado das classes subalternas em Pernambuco. Vai de si, como foi assinalado, os municípios escolhidos poderiam ter sido outros, a exemplo de Caruaru e Arcoverde, na região do Agreste. Contudo, esclareça-se que o critério da seleção foi, sobretudo, a surpreendente diferença constatada na forma com a qual a pobreza vive e vê o mundo nesses municípios de Pernambuco. Distantes o suficiente da capital para poderem ser considerados autônomos, originais em relação ao Recife muito mais exposto que o interior aos efeitos do processo da globalização em curso e, no entanto, já plenos de sinais do fenômeno, designado por Boaventura, pós-modernidade de oposição, cujo escopo não é outro senão negar, subverter e, a longo prazo, substituir os valores característicos da modernidade ocidental, problematizada por sua notória incapacidade da cumprir o projeto democrático, cuja doutrina seduziu, e ainda hoje seduz,

grande parte da humanidade, muito embora em lugares como Pernambuco não tenha sequer se aproximado do patamar a partir do qual um homem pode, ao menos, ter certeza hoje de que comerá amanhã.

4.2 Os Nordeste do Interior

Da “equipe” de autores levados na ida, alguns, como Giddens, ficaram no caminho, e outros, por falha do pesquisador, convocados de última hora, como Boas, voltaram magnificados para Recife, visto sua presença, na pesquisa, haver literalmente “salvado a pátria” pois, não fossem os critérios geográficos legitimados pelo mestre do relativismo, não teria sido possível legitimar teoricamente a importância da geografia que ainda hoje determina a polarização econômica do Estado dividido entre o Sertão e a Zona da Mata.

Além disso, mercê de Boas, será possível justificar, no trabalho, a ausência de generalizações: a região investigada não é suficientemente homogênea para permití-las pois, até mesmo cidades vizinhas, como Serra Talhada e Triunfo não vivem, hoje, realidades, sequer, semelhantes. Na planície, Serra Talhada seria, sem exagero, a capital de um sertão Imaginário, enquanto que, graças à altitude, Triunfo é uma “Suíça” improvisada com o auxílio de gerânios de plástico e sopas de cebolas “GRATINHADAS”, intencionalmente cenografada por sucessivos Governos municipais para proporcionar aos seus visitantes a valorizada sensação de estar nos Alpes, no frio, sem sair do Nordeste. No Imaginário da região, Serra Talhada ainda sobrevive da memória do Cangaço, da memória de Lampião, enquanto Triunfo sobrevive, exclusivamente, graças ao clima temperado, da memória em grande parte “inventada” que curiosamente a transformou - algo como se a “civilização”, a rigor, dependesse da temperatura - em “Corte do Sertão”. A distância entre ambas é de 30 km.

Portanto, repita-se, sem Boas não teria sido possível assimilar diferenças culturais, na raiz essencialmente derivadas de diferenças geográficas, a essa tentativa de interpretação de Identidade Nordestina em Pernambuco.

Por outro lado, mesmo em municípios como Triunfo, há que se considerar a oposição entre central e periférico, pois a Suíça das pousadas não se prolonga até às destilarias artesanais de cachaça e às “fábricas” de rapadura cuja realidade transporta para o sertão o ambiente da Zona da Mata dominado, ainda hoje, pela cana. Em Triunfo, não se pode

confundir os novos helvéticos com os servos da gleba “gilbertizados” de botas gastas de meia-sola à espera dos 250 reais da aposentadoria rural. A identidade de projeto dos primeiros não é atribuível, no futuro próximo, aos segundos note-se, nordestinos periféricos dentro do seu próprio município.

O que é verdadeiro para o Brasil, em outra escala, é verdadeiro para Pernambuco: há dois Pernambuco, um central e outro periférico. Às vezes tão nítidos e antagônicos em um pequeno município quanto o são, no Recife, visivelmente dividido entre os “altos”³³ periféricos e os “baixos” centrais. Com um grau razoável de certeza poder-se-ia afirmar que, em Pernambuco, a periferia é ainda geográfica, e o centro é histórico, no sentido em que as sociedades que, respectivamente, lhes correspondem, poderiam ser qualificadas de “frias” ou “quentes”, à vista do déficit de eventos - de mudança - que afeta lamentavelmente as primeiras.

Na realidade, em Pernambuco, o periférico não se definiria tanto pela distância quanto pela “imobilidade” em relação ao Centro pois, à semelhança de uma roda que gira mecanicamente sem jamais encurtar a distância que separa o aro do eixo, central e periférico seriam mundos que correm em trilhos paralelos, visto não dividirem, como seria, além de justo, obrigatório, em uma sociedade dita “democrática” como é a brasileira, as mesmas relações de causa e efeito na experiência imediata: a exemplo das flutuações da taxa de câmbio e da distribuição da bolsa “canguru” (auxílio maternidade), eventos que repercutem no centro não repercutem na periferia e vice-versa, visto extraírem sua significação do conhecimento comum, que é distinto nos dois segmentos.

Com efeito, a História terminou por evacuar as histórias. A História relativizou a experiência - e é esta que, a exemplo do retorno do recalcado, exprime-se com toda força em nossos dias. Suas modulações são de todas as ordens, tendo por característica comum o fato de que privilegiam o empírico e a proximia. É justamente isto que nos obriga a recentrar nossas análises, a dirigir nosso olhar para este “concreto mais extremo” (W. Benjamin) que é a vida de todos os dias. A complexidade cotidiana, a “cultura primeira”, merece uma atenção específica - e isto propus que se denominasse um conhecimento comum.

Michel Maffesoli, “O Conhecimento Comum” pg 259.

³³ Em Recife os “altos” (e as “marés”) são os equivalentes locais das favelas cariocas: Alto do Céu, da Conquista, de Santa Isabel, do Mandú etc.

Como faria crer um esquema evolucionista de análise, a periferia não representa um estágio histórico anterior e inferior ao centro mas, ainda assim, a caminho do centro: a rigor, a periferia representa o umbral (ou o limite) da vida em sociedade vagamente afetada pela História visto, no sentido ocidental, não haver História onde nada acontece. E, em municípios remotos de Pernambuco, desde os 13 de maio de 1888 - não obstante as duas repúblicas inaugurais, as ditaduras, e a recente restauração da Democracia politicamente consistente só para o centro - nada aconteceu à altura de modificar, de fato, a vida de pessoas que cortam cana a 4 reais a tonelada. Teorizar os possíveis efeitos da modernização e da globalização sobre essas pessoas é uma coisa, constatá-los, é outra. Certo que, hoje, estão livres para ir e vir no momento em que o queiram, porém, haja vista, em seu meio, a predominância, pré-moderna, anti-moderna, da circunstância sobre o indivíduo, não podem aspirar a nada além de se transformarem em periféricos, não exatamente urbanos, mas suburbanos. Na prática é permanecer periférico no campo, ou à custa de uma em geral penosa e arriscada transferência para a orla das grandes cidades, transformar-se no “personagem” que melhor encarna, fora dos limites geográficos da região, a estagnação social do Nordeste: - o “pau-de-arara” (Kilani, 2004).

É indiscutível que a “sorte” poderá favorecer um, dez, cem dentre eles, todavia, pela lógica da exclusão, a maioria tem hoje tanta chance de se instalar em um futuro próximo no centro quanto tinham seus avós no início do século passado. E, por mais pluralista e transigente que sejam as teorias sobre a pós-modernidade, ainda não é o caso de se incluir a sorte entre os fatores estatisticamente expressivos da ascensão social.

Cumprir dizer, para que se tenha idéia de como vivem essas pessoas no já “globalmente” inaugurado Terceiro Milênio, que a tese “O que faz do Brasil, Brasil?” do Professor Roberto da Matta - tão convincente à luz das rotinas urbanas - não resiste uma semana na Zona da Mata ou no Sertão pernambucanos. Com efeito, a se acatar incondicionalmente as afirmações de Roberto da Matta, os nordestinos pobres dessas regiões ainda não seriam, sequer, brasileiros. Posto muitíssimos viverem em áreas onde até hoje não há propriamente falando “ruas” que dividam o espaço público do privado. Muitíssimos viverem em casas precárias demais para serem consideradas um casulo protetor no interior do qual o homem doméstico brasileiro refazer-se-ia, assistido pela família, das agruras exteriores. Muitíssimos não possuem hábitos alimentares compatíveis com aqueles caracteristicamente nacionais descritos por Roberto da Matta, visto à sua mesa raramente haver a “mistura”: há a farinha, mas não há o bife.

Assim, comer do bom e do melhor denota mais do que alimentar-se, indicando um passadio de rico, uma vida boa, gostosa, nobre. Vida de político ou de milionário que vive em palácio e tem gasolina paga, pelo indicar uma operação universal - o ato de alimentar-se - quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver. Em nossas casas, sabemos perfeitamente bem quem gosta do quê e como esse alguém gosta de comer alguma coisa. É ato de amor familiar e conjugal servir o pai, o irmão, a mulher e os filhos, mas também os subordinados e até mesmo visitantes esporádicos, levando em conta o modo como gostam de comer os ovos, o bife, o arroz, a salada e o feijão. E chegando mesmo ao requinte de saber como as pessoas gostam de ter seus pratos arrumados, arte que a mãe ou a dona-de-casa conduz com precisão, solicitude e enorme paciência. Vovó adora pimenta, papai gosta de carne no ponto, titio só come com o arroz em cima do feijão, dona Maria detesta tomate na sua salada... Os exemplos poderiam ser multiplicados para indicar como a comida define as pessoas e, também, as relações que as pessoas mantêm entre si... Nós, brasileiros, sentimos saudade de certas comidas e poderíamos perfeitamente dizer: dize-me o que comes e dir-te-ei quem és!

(Da Matta, Roberto “O que faz do Brasil, Brasil” Pg 56, 57 e 58)

Desse ponto de vista, o que haveria em Pernambuco seriam protobrasileiros, os quais, quando conseguem amealhar “o trocadinho”, vão à cidade prover-se de querosene para o candeeiro, rapadura, sal ... e cinquenta centavos de tempero.

Não duvida, porém, a pesquisadora, de que eles também gostariam, se pudessem, de brincar o carnaval à brasileira. Contudo, nos lugarejos escassamente povoados onde moram, também não há carnaval, que é celebração urbana, que é festa que depende de cidade e de aglomeração. Em Pernambuco, Dionísios manifesta-se apenas entre aqueles que dispõem de recursos ao menos para a mortalha dos Clóvis, a “máscara de urso”, os metros de cetim do figurino do Maracatu, a lapadinha de cana e o churrasquinho, indispensáveis à alegria dos foliões, dado ninguém cantar e dançar, durante quatro dias, a seco.³⁴

Embora que, vista de longe, a pobreza pareça uniforme, vista de perto ela não o é. Há pobres paupérrimos e há pobres remediados, como os “sacoleiros de Caruaru”, os quais têm

³⁴ Em Pernambuco, há naturalmente “carnaval” nos Municípios, alguns inclusive tradicionais como o de Nazaré da Mata - terra dos caboclos de lança - Escada - terra do Cavalo Marinho - ou Bezerros - terra dos Clóvis, ou papa angus. Manifestações populares antes espontâneas, hoje parcial ou totalmente subsidiadas pela EMPETUR - orientada pelo que Boaventura chama “uso instrumental das tradições - que as financia com o intuito de as exibir fora de seu contexto, no Centro do Recife, incluídas na programação “Oficial” do Carnaval do Estado. Vai de si, a EMPETUR não desloca para a capital um contingente expressivo de figurantes: às suas expensas desloca, estritamente, o necessário para as apresentações no “Recife Antigo”, e o principal critério da seleção é possuir - ou não - a fantasia. Quem não tem, fica. Onde o recente Carnaval do “rodízio”, entenda-se, carnaval brincado, mediante aluguel diário, com fantasia alheia. Sobretudo, no caso das fantasias caras - como a dos Lanceiros - às vezes o dono prefere alugar o traje que brincar a festa. De resto, a prática não invalida o que foi dito à propósito das populações rurais esparsas, distantes dos centros urbanos, às vezes sem dinheiro para a “cana” - 1 real o litro, quanto mais para fantasia.

uma chance concreta de subir alguns - ou excepcionalmente até muitos - degraus da pirâmide social.

Porém, quando se projeta essa dicotomia central x periférico sobre o Universo, como se disse heterogêneo, do Nordeste das classes subalternas em Pernambuco, o que se obtém é um recorte cujo desenho delineia, com exatidão, a desigualdade social da região, que ainda é extrema. Entre Escada e Serra Talhada, e a Avenida Boa Viagem, no Recife, se interpõe, encoberto sob uma montanha de barro viscoso misturado à areia seca, o “Sul”, segundo Boaventura, “a forma de sofrimento causado pelo capitalismo Ocidental”. “Sul” que exprime um nível de pobreza e exclusão incompatíveis com o princípio da igualdade pilar de toda a democracia. “Sul” bárbaro.

Apenas, à diferença de outras manifestações de barbárie mais perversamente espetaculares, em Pernambuco, o “Sul” não está à vista sequer daqueles que vivem dentro de suas malévolas fronteiras obnubilados a ponto de afirmar, com fome, que vivem assim “porque Deus quer”. Na verdade, diluído no magma da débil sociedade democrática brasileira até agora incapaz de fazer valer o princípio de que um homem vale o que vale outro, o “Sul” que se vê nos altos, nas marés, nas palhoças dos Sem Terra, e nas praças do interior cheias de homens à espera de chuva ou da safra de cana é invisível à força da repetição, e exemplar do que Hannah Arendt chamou de “banalização do mal”.

Para essas pessoas, ser nordestino é, e nem poderia ser de outra forma, uma fatalidade, no sentido de ser, como diria Stuart Hall, obra exclusiva do acaso e não resultado de algo nem remotamente comparável a um projeto reflexivo do eu: ninguém, em sã consciência, escolhe ou planeja sua própria desdita. Portanto não se pode convincentemente associar sua identidade a nenhuma das três categorias propostas por Castell's: - identidade de resistência, identidade de legitimação e identidade de projeto. O Nordeste lhes veio por herança e não por escolha, razão pela qual não há outra alternativa para qualificar sua identidade a não ser chamá-la de “identidade de contingência”, vale dizer, aquela de que estão investidas as pessoas que vivem como vivem não porque o queiram mais porque “Deus quer”, visto para eles ser nordestino significar principalmente ser pobre sem expectativa de, mediante esforço próprio, deixar de sê-lo. As chances de que um bóia-fria consiga ascender socialmente são, até hoje, mínimas.

4.3 Esparta e Atenas no Vale do Pajeú

Fora de Pernambuco haverá poucos brasileiros interessados em acompanhar a disputa entre os Ferraz e os Novaes no município de Floresta, subjugado até hoje pela rivalidade “shakesperiana” entre essas duas famílias, muito embora constitua um dos vértices do polígono da maconha em Pernambuco. Ora, como a erva não está evidentemente destinada ao consumo local – o qual se houver, seria insuficiente para justificar o risco – é óbvio que gente de fora vai a Floresta acertar *in loco* o plantio e a remessa do produto clandestino cujo resultado financeiro (naturalmente difícil de averigüar) talvez já supere os números da pecuária tradicional no Vale do Pajeú. Além disso, visto ser uma atividade criminosa, as operações envolvidas no comércio da Maconha são realizadas através de um rol de intermediários cuja principal função é, em Floresta, ocultar preventivamente a identidade dos verdadeiros donos do negócio, para os manter distantes da polícia. Por outro lado, como a plantação lucrativa da erva supõe extensões relativamente grandes de terra – não é atividade de fundo de quintal – é lícito supor que já existe, em Floresta, uma espécie de organização criminosa que, à distância, impõe e controla o “segredo” indispensável ao êxito da cultura clandestina arriscada em todas as etapas: plantar, colher, armazenar e remeter³⁵. Por conseguinte, também não é demais supor que em um município pequeno como Floresta, a instalação do tráfico não tenha alterado as rotinas – algumas seculares – do Sertão.

Pois nada disso aflora à superfície da cidade. O Governo diz que há tráfico, episodicamente há apreensões da erva e queimada das plantações, mas daí não passa. A sociedade de Floresta permanece, pelo menos à luz do dia, não só indiferente, como até hostil, a qualquer manifestação pública da presença do tráfico, do arrivismo típico do dinheiro novo e escuso. Não há, como em Belém, correntes de ouro x óculos escuros, funk carioca, “garotos maus” nas ruas. O tráfico é permitido – ou tolerado – desde que não interfira na atmosfera conservadora, pastoril, da cidade que, virgilianamente, se auto-comemora no solstício de dezembro, na “Missa do Vaqueiro”.

³⁵ Algumas das observações contidas no texto são de domínio público outras foram obtidas em Floresta a título de simples comentários de pessoas contrárias à atividade do tráfico que lamentavam, sobretudo, a conivência da polícia a qual estaria informada, por exemplo, de que a erva sai regulamentemente por Petrolina até alcançar a Bahia “para descer”. A rota é conhecida e o “laisser-passer” caro. Seja como for, o esquema montado para fazer a erva chegar aos consumidores, chegar no “preço”, funciona.

“Que o galo cante cada qual no seu terreiro”. Em Floresta cantam os galos de casa que não apreciam dividir seu terreiro com ninguém. De acordo com os códigos da hospitalidade sertaneja vigentes, o visitante é bem-vindo, tratado com superior cordialidade desde que observe as normas estritas do lugar e não provoque a xenofobia latente em um grupo fechado a ponto de normalmente perceber a “diferença” como crítica ou desafio: em Floresta quem não é igual, é contra.

Desse ponto de vista entende-se melhor porque a cidade ainda gravita em torno dos Ferraz versus Novaes e seus respectivos - e numerosos - partidários, cuja disputa permanente exprime o código de honra à raiz da singular visão de mundo local.

Tal como Winston Parva, subúrbio operário inglês cuja observação forneceu a Norbert Elias os elementos que lhe permitiram estabelecer os princípios de uma “lógica da exclusão”, Floresta também possui fronteiras sociais invisíveis e, não obstante, rígidas, as quais protegeriam sua sociedade - aristocrática no sentido etimológico da palavra, visto enxergar-se como “melhor” do que outras semelhantes e próximas em um grau superior ao que corresponderia a uma manifestação genérica de etnocentrismo - contra a mudança e, em última instância contra a subversão do “status quo” vigente que resultariam dela.

À semelhança do subúrbio inglês, em Floresta privilegia-se a tradição a ponto de impô-la como barreira à mudança. Os antigos têm precedência sobre os novos. As alianças são indispensáveis e claras, ou se é Novaes, ou se é Ferraz, uma vez que em Floresta a abstinência seria considerada uma manifestação excessiva de individualismo passível de sanção, isto é, passível de ser punida com o ostracismo e, no limite, até com a exclusão, posto ser incompatível com um grupo unido por laços sociais reflexos de um patamar de coerção social - registre-se, a despeito da globalização ativa em suas margens - próximo do grau zero de anomia.

Floresta seria, de acordo com a teoria de Norbert Elias, um exemplo de “sociedade nômica”. A cidade é terra de patriarcas gilbertianos, filharada, parentela, compadrio. De velórios concorridos e de Igrejas repletas à hora da missa, sobretudo, se for missa fúnebre, quando então essa pode converter-se em confirmação da importância do morto doravante transferida aos seus descendentes.

Em Floresta é preciso ter partido, ter padrinho, ter senhorio. À exemplo de Seu Mariano. encontrado dormindo num banco de praça, bêbado e sossegado, sob o olhar protetor de um grupo de Novaes sentados à porta de casa na calçada em frente: - Seu Mariano é, bem entendido, um dos “cavaleiros” dos Novaes.

Ou Emília, guardiã do Museu Municipal - em cujas paredes figuram em sucessão e em imprevista harmonia os Novaes e Ferraz já desaparecidos - a qual, apesar da obrigação de desempoeirar imparcialmente os retratos das duas famílias adversárias, apressa-se a se apresentar como filha de antigo peão do Coronel Rosa, leia-se, de um Ferraz.

“Meu Padrinho”, “Meu Compadre”, “Diga meu Mestre”, “O doutô manda”. O “Coronel Rosa” como se o Coronel Rosa fosse figura tão ilustre e tão conhecida que dispensasse apresentação, uma vez que, em Floresta, as pessoas são supostas saber quem foi o Coronel Rosa: quem não sabe não é de Floresta, e quem não é de Floresta não tem, a rigor, importância.

On aurait du mal à saisir la mécanique de la stigmatisation sans examiner de plus près l'idée que se fait une personne de la position de son groupe parmi les autres, et donc de sa propre position en tant que membre de ce groupe. J'ai déjà observé que les groupes dominants jouissant d'une grande supériorité en termes de pouvoir attribuent à eux-mêmes et aux leurs un charisme collectif. Tous ceux qui leur « appartiennent » y participent. Mais ils doivent en payer le prix. La participation à la supériorité d'un groupe et à son charisme collectif est, pour ainsi dire, la récompense de la soumission aux normes spécifiques de ce groupe. Chacun de ses membres doit en payer individuellement le prix en pliant sa conduite à des modèles spécifiques de contrôle d'affect. La fierté d'incarner le charisme de son groupe, la satisfaction de lui appartenir, de représenter un groupe puissant et, selon son équation émotionnelle, humainement supérieur et d'une valeur unique, sont fonctionnellement liées à l'empressement de ses membres à se soumettre aux obligations que leur impose l'appartenance au dit groupe. Comme dans d'autres cas, la logique des affects est stricte : la supériorité de pouvoir est assimilée au mérite humain, et celui-ci à la grâce particulière de la nature ou des dieux. La gratification que chacun tire de sa participation au charisme collectif compense le sacrifice personnel de la soumission aux normes collectives.

(Logiques de l'exclusion, Elias, pg 45)

A grande festa do município é a Missa do Peão Boiadeiro, em dezembro, a vaquejada durante a qual, como nos antigos torneios, peões, como foi o pai da Emília, exibem, com destreza e galhardia, a montaria de raça dos seus patrões, por incrível que pareça um pouco à maneira dos “Guanas” que a título de corrigir um erro do Ser Supremo, aceitavam naturalmente submeter-se ao jugo dos “Mbayas Guaycurus”, os quais à falta de outras dádivas, foram contemplados com o direito de oprimir, e eram segundo Lévi-Strauss,

evidência de que, em toda a parte “o grau de servidão é função do caráter acabado da sociedade”. (STRAUSS, L. *Tristes Trópicos*, pg. 229)

Em Floresta não há, propriamente falando, periféricos: periféricos seriam, a rigor, os Outros, os “Out-siders” segundo Elias definíveis pela diferença que os oporiam, em Winston Parva aos estabelecidos. Visto no município as classes subalternas portarem-se como o complemento – natural - das classes dominantes. Ora, não haverá senhores onde não houver vassalos, e, tanto melhor se os vassalos estiverem convencidos da legitimidade da ordem imposta por seus senhores, pois a melhor Ordem é sempre, a Ordem consentida. Na visão dos cavaleiros de Floresta, vale a pena proteger seus senhores mercê de serem por eles protegidos. À porta dos Novaes, Seu Mariano, bêbado e indefeso, não corre riscos, uma vez que a simples presença dos seus padrinhos sentados na calçada chega, e de sobra, para protegê-lo de um eventual infortúnio: “Só doido mexe!”.

Em Floresta o orgulho maior não é o de ser nordestino: é o de ser de Floresta. E a categoria identitária que corresponde à sua realidade – conservadora, endógena e auto-referente - é, na nomenclatura de Castells, a “identidade da legitimação”. Em Floresta, entre as classes subalternas, até agora ser nordestino é ser, por consentimento, afilhado de um Novaes ou de um Ferraz. E embora, quem sabe, na protocolar Winston Parva do Vale do Pajeú, a erva clandestina já financie há algum tempo os cavalos do desfile nem por isso, sob o risco de exclusão, ela consegue corromper a fidelidade dos cavaleiros.

Ao contrário da Floresta compacta, Belém é uma cidade dispersa, como foi dito, espécie de sede urbana das 88 ilhas fluviais que fazem parte do município ribeirinho do São Francisco. A diferença geográfica foi a alavanca “boasiana” que permitiu compreender a diferença entre os dois municípios, os quais, além de próximos e vizinhos, são companheiros de contravenção, visto Belém estar situada, como a vizinha, em um dos vértices do chamado “Polígono da Maconha”, no Sertão de Pernambuco.

De imediato, a atmosfera de Belém é muito mais informal do que a de Floresta. Não há senhorio reconhecido nas ruas, e os atacadistas de cebola, que ali fazem às vezes dos figurões locais, não são protocolarmente cumprimentados no mercado onde impera a democrática 2ª pessoa do singular do sertanejo, o tu, e a minoria chamada “o senhor” recebe, no máximo, a vaga distinção do pronome de tratamento popular, “Seu”: Seu Flávio, Seu Euclides. Tampouco se ouve, em Belém, o também popular, mas reverencial, “Seu Doutô”. Á

semelhança da geografia do município, a autoridade e/ou prestígio parecem estar, também, espalhados, insularizados, razão pela qual aparentemente, não chegam para ungir seus detentores com uma aura especial.

Além disso, comparada à Floresta limpa, erecta, perfilada sob renques de tamarineiras, Belém parece carcomida pelo desleixo. O centro da cidade é sujo, há monturo de lixo não recolhido nos fundos do Mercado e, do lado de fora, frangos e galinhas são eviscerados a céu aberto, à vista dos fregueses, que levam de casa recipientes para recolher o sangue das aves necessário à preparação do “molho de cabidela” apreciado em todo o Pernambuco. A impressão geral é de sujeira e, contraditoriamente, haja vista a atmosfera mais democrática de Belém, de absoluta indiferença à manutenção da coisa pública como se lá o povo não se sentisse responsável pela conservação dos espaços coletivos.

Por outro lado, a própria atividade do município oficialmente dedicado à monocultura da cebola, praticada por centenas de pequenos proprietários, contrasta nitidamente com a Floresta pastoril, pecuarista onde as extensões de terra requeridas são muito maiores e, em consequência, muito menor o número, e maior o Poder, dos proprietários.

Em síntese, Belém possui de fato características que justificam o epíteto mencionado pelo membro da família Ferraz, no primeiro momento incompreensível para a pesquisadora, de ser a “Atenas” do Vale do Pajeú, à diferença de Floresta que seria, pela rigidez, associada a Esparta. Embora paupérrima, em virtude da ausência de patrões, e sobretudo, da ausência das oligarquias rurais ainda tão influentes em Pernambuco, Belém é a seu modo, democrática.

Por conseguinte possui uma índole favorável, ou pelo menos, tolerante, a expressões de individualismo que, em princípio, seriam reprimidas em Floresta. O núcleo da sociedade em Floresta - o qual inclui dominantes e dominados como faces de uma mesma moeda - é homogêneo, compacto, redutível a um modelo que estabelece com rigor o que é preciso ser, para ser de Floresta. Pois, em Belém, apesar das dimensões reduzidas da cidade que ensejam vínculos e solidariedade comunitários, sucede o inverso: não há modelo a ser obedecido visto, na prática, cada um ser por si, e Deus ser por todos.

Dona Ilsa, branca e evangélica, não dispunha de “consenso” à altura de ajudá-la a auto-promover-se, como ela gostaria, a modelo a ser seguido por sua nora Paula, a qual, além de ser negra era nas atitudes o contrário da sogra. A cena descrita anteriormente das duas

mulheres sentadas à sombra de um Ficus à espera da barca que as levaria de volta para a ilha de Várzea onde moram - a primeira com o figurino puritano, com a saia arrastada nos pés dos evangélicos, e a segunda com o figurino oposto, de mini-saia e mini-blusa - as duas visivelmente incomodadas uma com a companhia da outra pode ser apontada como uma evidência, ao contrário de Floresta, do grau de anomia “elevado” já em vigor em Belém.

Na cidade ribeirinha, como observou Nöbert Elias a propósito da “lógica da exclusão”, não há necessidade de se transformar o “self” na imagem do consenso em troca da aprovação do grupo, porque em Belém não há, a rigor, consenso. Dentro dos limites impostos pela relativa uniformização conseqüente da pobreza geral, pode-se afirmar que, em Belém, a sociedade é atomizada, compartimentada em seções cujo número traduziria o individualismo, ou o coeficiente de dissidência, paradoxalmente instalado no interior de um lugar onde a maioria se conhece e se chama pelo nome, mas que, em contrapartida, onde no momento não há, por assim dizer, visão hegemônica capaz de se contrapor, como fonte de coesão e coerção social, à variedade, ou, mais propriamente falando, talvez, à ausência”, de projetos individuais. Algo como se, no momento, em virtude de uma forte expectativa de transição, excepcionalmente não houvesse, em Belém, “fato social total”.

E as situações socialmente patológicas nas quais o “antigo” já não serve e o “novo” não está ainda instalado são propícias ao aparecimento das “culturas de urgência” mencionadas por Castells, e já entrevistadas em Belém na cena, quase “ritual”, também já descrita, no decorrer da qual dois “garotos maus”, cariocas, modernos e urbanos, “chapados” de maconha, ensaiavam numa barraca os primeiros passos do “xaxado” a convite de um “sertanejo bom” (arcaico e rural), “chumbado” de cana. (Kilani, 2004).

“Entretanto, há algo de novo nas gangues dos anos 90, caracterizando a construção da identidade como o espelho distorcido da cultura informacional. É o que Magaly Sanchez e Yves Pedrazzini, com base em seus estudos sobre os “malandros” de Caracas, denominaram cultura de urgência. Trata-se de uma cultura em que a perspectiva do fim da própria existência é uma constante, embora não seja uma cultura de negação, mas celebração da vida. Assim, tudo tem de ser experimentado, sentido, vivenciado, conquistado, antes que seja tarde demais, pois não existe amanhã. Será que isso é tão diferente da cultura do narcisismo consumista à moda de Lasch? Será que os malandros de Caracas, ou de qualquer outra parte do mundo, foram mais rápidos do que nós na compreensão dos verdadeiros elementos constitutivos da nova sociedade? Será que a identidade da nova gangue é a cultura do hiperindividualismo comunal? Individualismo porque, na cultura da recompensa imediata, somente o indivíduo pode ser o padrão de medida. Comunalismo porque, para que esse hiperindividualismo se torne uma identidade - quer dizer, para que seja socializado como um valor, não só como uma

forma de consumir-se a si próprio absolutamente sem sentido - necessita de um ambiente de valorização e apoio mútuo: uma comuna, como nos tempos de White. Contudo, ao contrário da comuna de White, está pronta para explodir a qualquer momento, é uma comuna do fim dos tempos, do tempo intemporal, que caracteriza a sociedade em rede. E ela efetivamente existe e explode". (CASTELLS, M. ob. cit. pg. 84).

Os garotos do Rio são bem-vindos em Belém. Não se lhes exige, como em Floresta, permanecerem ocultos, clandestinos, para preservar a imagem “tradicional” da cidade. Em Belém, a maconha já circula, exhibe-se livremente, na rua. Pois não é necessário possuir grande capacidade dedutiva para adivinhar o que estariam fazendo os garotos cariocas naquele município de Pernambuco, visto ser altamente improvável que estivessem ali interessados em comprar cebola.

Sem mencionar a possível repercussão do seu aspecto sobre os adolescentes de Belém, muitos deles descalços, que passam o tempo à beira do rio à espera que lhes apareça a chance de ganhar um real ajudando os passageiros a acomodar as suas às vezes volumosas - e uivantes – mercadorias, como a corda viva de bodes expedida para Seu Fininho, nas barcas. Entre eles, quanto tempo mais o Nordeste sertanejo onde a palavra de um homem valia o fio do seu bigode, o Nordeste onde um homem podia ser orgulhar, como Seu Fernando sertanejo no Recife, de haver criado os filhos com “pirão de farinha limpa”, ainda resistirá à sedução de um par refulgente de tênis? Permanecer “nordestino” ou permanecer descalço?

A cada dia o Nordeste tradicional - endógeno - encolhe em Belém do São Francisco. As culturas de urgência sintomaticamente surgem em lugares afetados, desestruturados, pela desigualdade social. Se estivessem calçados, os meninos de Belém talvez não se deixassem impressionar tanto pelos meninos do Rio. Porém, eles não estão, e os tênis dos outros lhes despertarão a consciência que em algum momento, os levará a pensar: porque eles podem, e nós não? (Kilani 2004)

E, à medida em que, em Belém, o Nordeste encolhe, o Rio aumenta. Haverá sempre “nordestinos” em Belém, porém a tendência é que eles se transformem, a longo prazo, em “minorias”. Pois, apesar daqueles que irão permanecer pobres como “nuestros hermanos cocaleros” plantando a erva em lugar da cebola nos seus sítiosinhos, haverá aqueles que irão enriquecer graças ao tráfico e, em virtude disso, se tornarão “centrais” nos limites do município.

*“Contudo, e aparentemente em contradição com esta tendência, assiste-se a um desabrochar de novas identidades regionais e locais alicerçadas numa revalorização do direito às raízes (em contraposição com o direito à escolha). Este localismo, simultaneamente novo e antigo, outrora considerado pré-moderno e hoje em dia reclassificado como pré-moderno, é com frequência adoptado por grupos de indivíduos “translocalizados” (Sihks em Londres, fundamentalistas islâmicos em Paris), não podendo por isso ser explicado por um *genius loci*, isto é, por um sentido de lugar específico. Contudo, assenta sempre na idéia de território, seja ele imaginário ou simbólico, real ou hiper-real. Semelhantemente, o aumento da mobilidade transnacional inclui fenômenos muito diferentes e contraditórios: por um lado, a mobilidade de quem tem a iniciativa dos processos transnacionais que criam a mobilidade, seja ele ou ela o executivo da grande firma multinacional, o cientista entre congressos, ou o turista; por outro, a mobilidade de quem sofre esses processos, seja ele ou ela o refugiado, o emigrante, o índio ou o nativo deslocado do seu território ancestral. Acresce que a mobilidade transnacional e a aculturação global de uns grupos sociais parece correr de par com o aprisionamento e a fixação de outros grupos sociais. Os camponeses da Bolívia e da Colômbia contribuem, ao cultivar a coca, para o desenvolvimento da cultura transnacional da droga e dos modos de vida desterritorializados que lhe são próprios, mas eles, camponeses, estão presos, talvez mais do que nunca, aos seus lugares de nascimento e de trabalho.*

Será que esta dialética de territorialização/desterritorialização faz esquecer as velhas opressões? E será que a velha opressão de classe - de que a sociologia internacional corre o risco de se esquecer prematuramente -, porque transnacionalizável, faz esquecer, ela própria, a presença ou até o agravamento de velhas e novas opressões locais, de origem sexual, racial ou étnica? (SOUZA SANTOS, B. “Pela Mão de Alice” pg.22).

Em Belém, a identidade nordestina encontra-se em uma fase de transição. E se já é possível prognosticar sua transformação em uma “identidade de projeto” - mesmo que o projeto seja como é, discutível - ainda não é possível destacá-la, no presente, do seu contexto liminar, anômico, recorrente em sociedades aceleradas, “de fora”, as quais não caminham aos passos, mas aos saltos, e que, graças à intervenção das “culturas de urgência”, improvisadas com esse fim, passam, sem intervalo da pré-modernidade à pós-modernidade, da cebola à maconha. Convalescente do seu próprio atraso, Belém recuperar-se-á, voltará a dispor como convém que disponham as sociedades sadias, de um fato social total: a julgar pelo presente será o tráfico. (MAFFESOLI, M. 2004, SOUZA SANTOS, B. 2003, 2002, KILANI, 2002).

Recife



Alto da conquista

4.4 A transição paradigmática no Alto da Conquista

Tudo quanto foi dito até agora constitui uma espécie de preâmbulo necessário à comparação final dos “Nordestes” observados em Pernambuco. Com efeito, até agora se tentou demonstrar a consistente - e às vezes extrema - diferença entre os “Nordestes” ativos no interior de Pernambuco onde municípios sertanejos tão próximos como Floresta e Belém do São Francisco, no Vale do Pajeú, algo surpreendentemente não vivem, na realidade, em Nordeste iguais.

Contudo o grande Recife hoje com dois milhões de habitantes - e a maior cidade da região - possui representações desses Nordeste interiores que se contrapõem aos Nordeste ortodoxamente urbanos exclusivos da capital os quais, se observados do ângulo da diferença, inclinam a pensar que, no Recife, em cada bairro mora um Nordeste - e, conforme o tamanho e a composição social do bairro, moram até dois Nordeste.

Aqui, far-se-á uma pausa na interpretação dos resultados etnográficos da pesquisa, paradoxalmente a título de justificar - e a apenas algumas páginas antes da conclusão - a decisão de neste capítulo “des-teorizar”, temporariamente, a etnografia e, novamente, apresentar os dados quase que em estado puro perante o leitor, nessas circunstâncias livre para interpretá-los sem a interferência - inevitavelmente retórica - do pesquisador interessado na aprovação de sua interpretação pessoal desses mesmos dados.

Na realidade, des-teorizar a etnografia é, no entendimento do pesquisador, a última condição a ser satisfeita antes que se possa efetivamente transferi-la - após haver alcançado a forma de uma descrição densa - para o *corpus* mais estável, e certamente mais geral de uma, ou mais de uma, teoria. E a descrição densa não é outra coisa senão, como se disse, um método em tese capaz de evitar, durante o processo etnográfico, o desperdício de substância significativa, haja vista a fragilidade do tecido hermenêutico - constituído de cognição, sentimento e vontade - fácil de esgarçar, de romper quando, a pretexto de ser interpretado, é retirado do seu invólucro protetor, do seu contexto.

Por conseguinte, no lastro da Rua Jiriquiti e do Mercado São José, os quais representam, no Recife, núcleos de culturas alternativas visto não fazerem parte de subjetividade oficialmente dominante na cidade, apresentar-se-á, a título comprovatório da

interpretação subsequente, a descrição da rotina dos habitantes da maré do Beco da Rua Aliança, em Apipucos, e os do Alto da Conquista, na divisa de Recife com o município de Paulista, exemplares da “polarização” dos Nordeste populares ativos no Recife, antes homogêneos e hoje, capazes de viver simultaneamente em “comunidade” e em sociedade, a favor e contra a tradição. Nordeste os quais que poderiam ser chamados de pré-liminares uma vez que se encontram a cavaleiro entre o que eram e o que serão.

No Recife, os Altos e as marés, versões horizontais dos “Altos”, equivalem às favelas cariocas e correspondem na geografia da cidade, socialmente estratificada como a do Rio, ao lugar onde mora a grande maioria das classes subalternas em Pernambuco.

A maré de Apipucos é uma comunidade pequena - cerca de trezentas pessoas - remanescente da invasão de um terreno ribeirinho de propriedade da Arquidiocese de Recife, ocorrida há trinta anos, com a cumplicidade dos padres, então residentes no Seminário Menor, ainda hoje em funcionamento na Rua Aliança. Dessa circunstância decorre o fato de que, atualmente na maré, moram principalmente, famílias extensas e cruzadas em virtude de casamentos sucessivos entre primos e vizinhos.

Na maré, todos - inclusive crianças - rigorosamente conhecem a todos. E, em virtude do sistema de construção da maioria das casas, que são meeiras de dois, isto é, possuem paredes laterais comuns, a vida é, de certa forma, promíscua dado não haver isolamento capaz de ocultar a privacidade de cada um do olhar do vizinho. Na realidade, no Beco da Rua Aliança ainda não há, a rigor, distinção entre o público e o privado, posto cada um bisbilhotar a vida dos demais graças à devassa institucional, sistemática e diária da intimidade alheia. Ouve-se tudo, sabe-se tudo, comenta-se tudo e, como ocorre na chamada “pink-press”, parece não haver assunto imprestável para o fuxico. Na maré comenta-se o fato de que “Seu Arlindo”, morador há trinta anos, que “ficou besta” depois que a filha foi morar, diz-se, a pretexto suspeito, na Espanha, vendeu, por dez mil reais, em duas vezes, a comprador de fora, a casa “toda no tijolo”; de que “Déo”, marido de Éster, no último final de semana “pegou pesado na cachaça”; que Dorinha deve, há três meses, a prestação da geladeira; e até que Jú, aos dezesseis anos, continua “nojenta”, mal-asseada, para indignação geral de suas vizinhas vaidosas de serem “pobres e limpas”, as quais invariavelmente vão, à tarde, comprar o pão, algumas depois de carregar a água do “banho de cuia”, cheirando a banho tomado.

4.5 O Paradigma do Hades

A atmosfera da maré de Aliança é semelhante à do Alto da Conquista na divisa de Recife com o município de Paulista onde, não obstante o número de habitantes, em torno de três mil, não há dificuldade alguma para se localizar a qualquer hora do dia, qualquer um dos “doze” filhos de Dona Iracy moradora há 63 anos ex-lavadeira, ex-margarida (varredora de Rua) hoje aposentada pela Prefeitura do Recife e considerada a melhor “rezadeira de menino”³⁶ oficiante no Alto: Linda, Binha, Iá, Maú, Nau, Tita, Chinha, Coração-de-Boi, Pé-de-Pato, Marquinho, Fia, Cuca - respectivamente Lindinete, Marinalva, Hilda, Maria, Lindinalva, Iracy, José, Márcio, Marconi, Marcos, Maciel e Alexandre Borges. Bem entendido se o interessado estiver munido do indispensável “laissez-passer” correspondente à prova de relações de amizade com um dos notáveis locais com poder reconhecido para autorizar o acesso

No Alto da Conquista ainda se vê mulheres pilando as sementes do “açafão da terra” com fubá do fino para preparar colorau, emendando pano de saco para fazer lençóis, recolhendo ração (lavagem) para criações domésticas de porcos, ralando macaxeira para fazer “massa”, e entre as mais velhas, fumando cachimbo. Nos trechos mais altos a água é retirada, mediante pagamento mensal - atualmente de vinte reais - de poços artesianos particulares explorados pelos proprietários alguns dos quais vivem - como D. Robenita, apelidada por ser evangélica, de “Irmã”, exclusivamente do produto da venda da água. A maioria ganha salário mínimo e, mesmo assim, informalmente, visto não possuir carteira de trabalho assinada pelos patrões e o índice de desempregados - maior entre os homens uma vez que muito poucos possuem ofício definido e sobrevivem, quando encontram trabalho, do biscate - é sempre alto.

Como na maré, o nível de escolaridade é baixíssimo - raros possuem segundo grau completo - e o número de analfabetos é expressivo. A maioria das doenças é tratada em casa a poder de chás, lambedor, compressas preparadas por “raizeiros”, e só em casos extremos os doentes são levados para os Hospitais Públicos (D. Iracy além de rezadeira ainda faz, episodicamente, partos, como em setembro de 2005, ocasião em que ela “aparou o menino de D. Rosa, sua vizinha de baixo”). Crianças com menos de dez anos - em virtude da ausência das mães em geral domésticas que passam o dia, e até a semana, no trabalho - assumem as

³⁶ Em Pernambuco, entre as classes subalternas, as “rezadeiras de menino” substituem os pediatras. Com a ajuda de orações e ervas curam doenças infantis.

tarefas de casa e várias, inclusive, tomam conta dos irmãos menores. Quando falta o dinheiro do gás - o que é freqüente posto que em proporção ao salário o gás é caro, 30 reais - cozinha-se à lenha, comprada, até no “fiado”, a 5 reais o molho. Poder-se-ia quase que indefinidamente prolongar a descrição das diferenças que opõem a comunidade do Alto da Conquista, mantida pela economia da escassez, à sociedade afluyente já visível na orla de certos bairros populares como Casa Amarela. À exceção de antenas de televisão e dos celulares – esses numerosos, porém, curiosamente, em geral sem crédito, na verdade utilizados como simulação de abundância - a paisagem do Alto da Conquista é pretérita como se houvesse permanecido indiferente ao progresso, às mudanças em curso na planície de Recife. À imagem das antenas de televisão que destoam apoiadas sobre os telhados precários, no Alto da Conquista o progresso destoa na paisagem.

Os Nordestes em vigor na maré da Rua Aliança e no Alto da Conquista são estritos - nômicos, visto possuírem indiscutíveis mecanismos de coesão e coerção social. Neles respeita-se a “porta de casa” e, aquele que não respeitar, corre o risco de sofrer sanções que vão desde a “geladeira” - leia-se ostracismo - até a eliminação sumária. “Mala”, “alma sebosa”, bandido, não “tira onda” impunemente com os tios, as tias, os “negões” tradicionais do lugar cuja autoridade ainda se sobrepõe à criminalidade onipresente no Recife nas comunidades de baixa renda, embora diversamente organizada e ostensiva conforme o lugar. Haja vista a diferença entre suas manifestações no mencionado Alto da Conquista e, por exemplo, no Alto do Vasco da Gama, situado no contraforte do bairro de Beberibe, o qual deságua na sintomaticamente chamada “Linha do Tiro”. No Alto da Conquista, como diz D.Iracy, “o boi sabe onde arromba a cerca”: na Linha do Tiro não há mais cerca.

Por conseguinte, nos Altos tradicionais do Recife há dois Nordestes: o da porta de casa e o da porta dos outros, o Nordeste do Alto, e o Nordeste de baixo, diversos e no limite até opostos, pois se em cima ainda se diz tradicionalmente “benção tia”, em baixo se diz “e aí bró?” (corruptela de brother) e “e aí doido?”. Em baixo, cada qual que ande, se quiser, “avisado” (armado), mas em cima “não se baixa no ponto de aviso” (não se anda portando arma) sob o risco de “ser chamado na grande” (repreendido) por uma das tias, ou dos tios, “negões de autoridade” cuja reprimenda pode ser³⁷ - “se o alma quiser ganhar corpo” (contrariar o consenso) - fatal. No entanto, talvez a expressão que melhor traduza a diferença

³⁷ No jargão popular emprega-se “alma” no masculino. O alma, o alma sebosa, o alminha são variações para se dizer bandido, marginal.

que se interpõe como uma barreira entre o Nordeste do alto e o Nordeste de baixo é aquela utilizada pelos “malas” quando querem dizer que vão descer o morro: “vou ganhar o mundo”. Contudo, o mundo que eles “ganham” é o Terceiro, o qual, no Recife, só pode ser corretamente entendido se contraposto à realidade que Boaventura Souza Santos chama o “sul”: a forma de sofrimento causada pelo capitalismo ocidental. (SOUZA SANTOS, B. 2003, 2002, MAFFESOLI, M. 2004, 1988).

E, aqui, cabe assinalar que esse “sul” está, segundo o próprio Boaventura, debilmente representado nas teorias pós-modernas mais afins da realidade do primeiro Mundo do que da realidade do terceiro, cujas características não possuem, vai de si, correlatos nas sociedades afluentes e vice-versa. E foi desta perspectiva que autores como Giddens foram descartados durante essa pesquisa, pois a se acatar suas teorias, por enquanto o “Sul” não pensa.

O Sul pensa e, à sua maneira, resiste. O Alto da Conquista só autoriza a destradicionalização - a anomia - em baixo, no mundo que não lhe diz respeito, no mundo no qual a autoridade do seu “Conselho de Anciãos” não é reconhecida. Em cima há Ordem, em baixo há Desordem, aliás, da sua ótica, merecida, posto não haver sentido em se respeitar a Ordem que a maior parte do tempo ignora o sofrimento dos que vivem em cima.

“É a partir disso que tento analisar a emergência de uma cultura do sentimento (capítulo III) na qual predominam a ambiente, a vivacidade das emoções comuns e a necessária abundância de supérfluo que parece estruturar a sociabilidade pós-moderna. Essa cultura permite compreender a transfiguração do político em esboço sob os nossos olhos. De fato, quem diz sentimento partilhado, diz pluralização, pois se declina ao infinito a atração ou a repulsão que me liga, ou separa, ao outro, do outro. Isso, o político, por natureza normativo, tendendo sempre para o estado (Estado) de direito, não pode compreender, a fortiori admiti-lo. Não é mais decretando o que devem ser a sociedade e o indivíduo que se consegue entendê-los ou conhecer, em realidade, suas transformações. De onde o despertar brutal de alguns fenômenos, suscitados pela afirmação da identidade étnica, pela semelhança de família, aos quais está atrelada a classe política em seu conjunto...”

Pois existe mesmo, mais ou menos realizada, ou de maneira tendencial uma forma de solidariedade orgânica em instalação. À imagem do barroco, estabelecendo uma sinergia entre elementos diferentes, até mesmo opostos entre eles, está-se frente a uma estruturação societal à qual se ajustam, mal ou bem e a posteriori, todos os elementos heterogêneos citados antes. De onde a necessidade de fazer uma nova genealogia, a do nós comunitário que está na base dessa organicidade (capítulo V). Para isso, seguirei os percursos do estar-junto antropológico (V, I), da comunidade religiosa, da origem do “corpo” político (V, 2, 3), tudo isso desembocando na identificação estética (V, 4), que parece ser a marca da pós-modernidade. A estética, enquanto aisthêsie, isto é, vivido emocional comum, parece ser de fato a forma alternativa ou a realização acabada da transfiguração do político”. (Maffesoli, M. A Transfiguração do Político, pgs. 16, 17, 18)

O Alto da Conquista sabe perfeitamente que pouquíssimos pais de Boa Viagem aprovariam o consórcio dos seus filhos com um dos meninos do Alto. No Recife, embora ainda influentes, a cor e a religião são secundários, uma vez que a grande discriminação é contra a pobreza a qual segundo a opinião dos mais favorecidos por “nunca haver comido melado quando come se lambuza”. Como se disse, em Pernambuco a sociedade democrática brasileira funciona enquanto cada “macaco estiver no seu galho”. A igualdade não foi concretamente constatada nos 23 municípios visitados no Estado e nem, tampouco, a liberdade, privilégio exclusivo daqueles aquinhoados pelo acaso com os recursos necessários para escolher reflexivamente o que querem ser e para onde querem ir. Os demais não escolhem, uma vez que foram negativamente escolhidos por suas circunstâncias.

Apesar disso, o Sul pensa. O Sul sabe perfeitamente o galho que lhe está reservado uma vez que, no Sul, a História não avançou e a árvore continuou a mesma. O Sul sabe que não há galhos novos, intermediários e democráticos que proporcionem aos que estão em baixo alcançar, sem risco, o topo.

D. Iracy orgulha-se de haver sido, a vida inteira, pobre e decente, e afirma que “pobreza não é desculpa para cachorrada”. Criou os doze filhos (de três pais diferentes) sozinha, primeiro como lavadeira, e depois como varredora de rua. Dos doze, só a mais nova, Tita, possui 2º grau completo. Dos restantes, apenas Cuca e Márcio possuem emprego regular, garis como foi a mãe, e os demais - em conjunto, pais de dezenove filhos, dos quais até agora apenas uma, Jaqueline, concluiu o 2º grau - são biscateiros ou domésticas. Salvo pela sorte, os bisnetos de D. Iracy continuarão no Alto da Conquista. Por conseguinte, entende-se porque, mesmo nos altos ainda regulados pela tradição, os números daqueles que são bons garotos em cima e maus em baixo é expressivo: a opção é entre o crime ou a patroa e o biscate sempre pela “entrada de serviço”.

Os mais velhos, como D. Iracy e seu Fernando aceitaram sua sina, orgulhosos de haverem criado os filhos com “pirão de farinha limpa”. Os mais novos já não aceitam, já não acham que a decência compense a pobreza. Não por haver “reflexivamente” optado por fazer o que fazem “quando ganham o mundo”, mas por terem sido, desde cedo, anulados individualmente pela contingência. De certa forma, embora pelo avesso, também vivem afetados pela “repressive sameness” com a qual, em Pernambuco, se determina em graus variáveis a exclusão dos pobres: quanto mais pobres, mais excluídos.

Os meninos duplamente obedientes às “tias” e ao tráfico - tradicionais e comunitários no Alto, pós-modernos e tribalizados no baixo - ainda não possuem uma identidade consistente de projeto. Por enquanto possuem uma identidade liminar, de passagem, que os faz curiosamente respeitar os avós, mas desrespeitar os pais os quais à vista de sua relativa mocidade são geralmente menosprezados, pelo fato de ainda permanecerem resignados a limpar, durante toda a vida, quintais e cozinhas alheias. Os meninos do Alto da Conquista têm aversão à palavra “doméstico”, aversão à ocupação servil dos seus pais. Há, naturalmente, exceções - diga-se, discriminadas, só admissíveis entre os “Zé-manés”, os “otários”, e sobretudo os “frouxos” - contudo, a maioria prefere o “aviso”, a tribo, e o “crack” por enquanto vendido e fumado no Alto da Conquista “nas entocas” (de entocar, esconder) e abertamente no “Córrego da Laranjeira”, no “Treze” e na “Santa Casa” no sopé do morro, locais hoje já sintomaticamente considerados pelos tios fora de sua jurisdição: a “benção” só se pede no Alto.

Se, em cima, o Nordeste constituiu, para D.Iracy, um recurso de legitimação da pobreza, em baixo, a presença do Nordeste é muito menos expressiva: já não importa tanto ser ou não ser nordestino, importa deixar de ser “pobre”, importa ser da tribo do “aviso” cujo projeto - se houver - no Alto da Conquista freqüentemente se consuma na vertente do Morro oposta a Beberibe, já em Ouro Preto - em Olinda - recortada por uma trilha sem asfalto e sem luz cujo nome dispensa qualquer comentário: chama-se “Ladeira da Morte”.

“Em parte, os mitos repousam no que poderíamos chamar de paradigma do Hades. É claro que em diferentes culturas este paradigma se expressará sob diferentes nomes. A realidade, sim, é intangível. Há um lugar subterrâneo, uma deidade das profundezas. É um lugar ou um deus que tem a ver com o fim da vida, mas é também um lugar ou uma entidade que se manifesta no próprio decurso da existência. As desgraças e separações, os rompimentos, desamores, doenças e acidentes - em suma, todo o trágico cotidiano - têm a ver com este tópico infernal. (Maffesoli, M. A parte do diabo, pg. 41)

4.6 Epílogo

Não fosse Dilthey, Boas, Clifford Geertz, Michel Maffesoli, e Boaventura Santos eu não teria visto o que eu vi e nem concluído o que eu concluí, em um sentido no qual poder-se-ia afirmar que Michel Foucault e Durval Muniz Albuquerque escreveram juntos a “Invenção do Nordeste e outras artes” cujo texto representou durante a pesquisa o contraponto da História, o contraponto do Nordeste discursivo ao Nordeste vivido da Antropologia.

Toda a pesquisa é tributária de seu marco teórico o qual predispõe o pesquisador a observar a realidade de um determinado ângulo entre outros igualmente possíveis. E como a Antropologia admite a vigência de paradigmas teóricos distintos, e no extremo, até irreduzíveis entre si, ela aceita, bem-entendido dentro de certos limites, a parcialidade dos resultados posto não haver teoria canônica capaz de esgotar, sozinha, a realidade.

O meu Nordeste é o Nordeste vivido nos moldes propostos por Dilthey, Geertz, Maffesoli e Boaventura Santos. É um Nordeste que não apenas se ouve ou se lê, mas que se vê como na sequência dos fenômenos óticos, ainda em estado de imagem real, isto é, antes de ser transferido para a sua imagem virtual, no caso equivalente à imagem que lhe atribui a ficção dominante de região. Nordeste vivido, pois o Nordeste da Antropologia não poderia ser, por definição, o mesmo Nordeste da História, haja vista que tal como adverte Marc Augé “tudo quanto afasta da observação direta, afasta também da Antropologia”.

Sob esse aspecto, os meus autores, não obstante naturalmente característicos e distintos entre si, são unânimes e intransigentes: exigem a experiência vivida. Exigem a “familiaridade com a vida” (Santos 2002), exigem a cultura primeira (Maffesoli 2004), exigem a presença dos homens de carne e osso, supérflua em outros paradigmas, na ausência dos quais suas teorias permanecem curiosamente inertes, indiferentes às urgências acadêmicas do pesquisador.

Em contrapartida, transfira-se o Alto da Conquista para o texto de Maffesoli e/ou Escada para o texto de Boaventura e as suas teorias instantaneamente respondem, desprendem-se do autor e pousam sobre os fenômenos observados como se houvessem sido

elaboradas, sob medida, para compor sua apresentação à academia. Vale lembrar, no lastro de Dilthey, cuja palavra de ordem era regressar à própria vida, esses autores não distinguem entre real e realidade, a rigor, não distinguem entre real e verdade: entre eles *“la réel n’est pas vrai, il se contente d’être”* (Attlan, Henri cit in Maffesoli, M. 1996). Partem da premissa que se acontece é real: feitiço, literatura, ideologia, ou teoria científica. Desse ponto de vista não são autores ortodoxamente acadêmicos na medida em que reconhecem à vida supremacia sobre a ciência a respeito da qual as vezes manifestam a espécie de reserva sintomática da desconfiança que lhes inspiram, os discursos autoritários. Haja vista suas convicções anti-iluministas, são, nesse particular, paradoxalmente cartesianos: duvidam sempre.

Outrossim, deve-se insistir no fato de que um dos desdobramentos da palavra de ordem diltheyneana “regressar à própria vida” é a valorização do conhecimento comum preterido por outros paradigmas em benefício do conhecimento essencialmente reflexivo, em certos casos, até exclusivamente reflexivo característico do discurso científico.

“Tudo isto fica a exigir que se elabore uma ars coincidentiarum, para a qual a verdade e o desenvolvimento vital não sejam entidades perfeitamente impermeáveis uma à outra. Será cada vez mais difícil conduzir a bom termo o trabalho do pensamento se, de uma maneira generosa, não for a ele integrada a contribuição polissêmica das ideologias.” (Maffesoli, M. – O conhecimento comum, pg. 94).

Também nesse ponto Geertz, Boaventura e Maffesoli coincidem, haja vista a importância reconhecida em suas obras à teorização do senso comum amplamente entendido - e respeitado - como matéria prima das subjetividades coletivas. A rigor, a esmagadora maioria da humanidade vive, pensa e age de acordo com o senso comum do seu grupo - chamado por Geertz saber local - uma vez que, se é possível dizer-se assim, essa espécie irreflexiva de conhecimento destituído de compromissos acadêmicos acolhe, sem restrições, as “irrealidades” ou “falsificações da realidade” as ideologias inevitavelmente presentes na vida cotidiana. Repita-se, para esses autores se acontece é real. Apenas o real tal como eles o entendem não condiz com a fórmula hegeliana tão significativamente prestigiada pela Razão Ocidental, segundo a qual “todo real é racional e todo racional é real”. Para esses autores, o real é indiscutível: o racional, depende. São, insista-se, cada um a sua própria maneira, relativistas convictos, ou seja não são monoteístas, não crêem reverencialmente na Razão Ocidental.

Porém, tampouco eles a julgam inquisitorialmente como se o Ocidente fosse a recém-descoberta matriz da barbárie, doravante sob a mira de multidões preservadas do mal, mercê de Razões virtuosas vigentes em outras latitudes. Relativistas, eles sobriamente admitem a existência de outras formas de racionalidade, em seus contextos tão “racionais” quanto a Razão Ocidental. Os relativistas atêm-se ao que é, posto não reconhecerem universalidade a nenhum “dever ser”, fato que lhes rende livre trânsito na esfera do conhecimento comum cuja natureza como que “instintivamente” também repele os imperativos categóricos plausíveis e talvez até desejáveis na teoria, porém secundários na vida cotidiana que, indiferentemente, se manifesta no mal e no bem, nos presídios e nas sacristias.

"Émettre des paradoxes. L'un d'entre eux est l'implication émotionnelle, l'empathie avec la socialité et le fait de penser avec détachement. Voilà une attitude d'esprit que l'on n'aime pas célébrer. On préfère, en général, les « belles âmes » sachant ou édictant ce qu'il convient de penser ou de faire, indiquant pour-quoi et comment il faut le faire. Je l'ai déjà dit, la mode est, indubitablement, au moralisme. Mais, après tout, est-ce bien nécessaire d'aller dans le sens du courant ? D'autant que la vie de l'homme sans qualités, elle, n'a que faire des injonctions morales. Et, au risque d'être inactuel ou à tout le moins compris avec retard, c'est elle, essentiellement, qui nous intéresse" (Maffesoli, M. Éloge de la raison sensible, pg. 14)

Por outro lado, a teoria desses autores - graças à qual foi possível emendar o conteúdo das entrevistas, compará-las horizontalmente com o propósito de transformá-las em subsídio para uma interpretação de identidade nordestina tal como é vivida entre as classes subalternas de Pernambuco - possuiu o mérito de comprovar-se na prática. Eu vi as tribos urbanas de Maffesoli no cruzamento da Rua Jiriquití com a José de Alencar, no Recife. Eu vi Dionísios em Caruaru e em São Severino dos Ramos. Eu vi o Sul de Boaventura instalado entre os Sem Terra de Escada. Eu vi em ação o saber local de Geertz em Belém do São Francisco e em Floresta compondo em cada um desses municípios de Pernambuco um Nordeste surpreendentemente diferente.

Nos Nordeste que eu visitei em Pernambuco há arcaicos e há pós-modernos, porém, com a provável exceção dos weberianos sacoleiros de Caruaru, não há, propriamente falando, modernos. A história de uma identidade é, do ponto de vista do conhecimento comum, a história de suas identificações, e indivíduo algum se identifica com o que não viu, com o que desconhece. Não há como ser, ou querer ser moderno embrenhado em um canavial cortando a foice toneladas de cana a quatro reais, ou embrenhado no sertão rogando a Deus a chuva cuja escassez, em 2006, poderia ser perfeitamente remediada com obras adequadas de irrigação há

anos a cargo do misterioso Departamento Nacional de Obras contra a Seca, cujo desempenho, até agora inócuo, só pode ser explicado ou por falta de competência, ou por falta de probidade administrativa. O dinheiro destinado a combater a seca escoou em lugares errados, uma vez que até agora, como na tese sustentada por Oliveira Vianna, infelizmente o Brasil real continua a não corresponder ao Brasil legal.

A modernidade necessita de um contexto social e econômico sem o qual não se consuma, sem o qual permanece, tal como ainda hoje está em certas regiões de Pernambuco, um projeto. Não há modernidade onde a luz é de candeeiro e o instrumento de trabalho é a foice. E mesmo nas cidades, na capital, no universo das classes subalternas, a modernidade só se manifesta esparsamente, haja vista não haver nítido, sólido, nos Altos e nas marés de Recife, o contexto favorável ao seu desenvolvimento. As possibilidades concretas de alguém nascido em um Alto chegar à planície são, por enquanto, insignificantes: quem é do Alto só desce se for para a maré.

Por conseguinte, é natural que, na região, os valores modernos, a racionalidade, a produção, o trabalho, o Estado, a democracia tenham, uma vez filtrados pelo conhecimento comum, o valor de vagas abstrações. O voto vale a camiseta distribuída pelo candidato e, hoje, a chance de reeleger o presidente nordestino que ungiu o povo com a distribuição da bolsa escola e da bolsa família: 30 reais por criança. Bolsas muitas vezes negociadas por diretores de escolas que se tornam, em virtude do poder de escolher, vai de si, além dos seus parentes e amigos, quem serão os favorecidos, verdadeiros déspotas de quintal: há mães que, em troca da bolsa, assumem, informalmente, a função de empregadas domésticas dos diretores os quais, à imagem de todo déspota, exigem subserviência e côrte.

Todavia, não obstante as diferenças já assinaladas entre os Nordeste em vigor em Pernambuco, há um denominador comum entre eles: são Nordeste periféricos vivendo na orla do Centro, e por extensão, da modernidade consistente e inquestionável instalada em outros segmentos sociais de Pernambuco. Nessa medida, as comparações entre Floresta e Belém e Escada no interior, e, Alto da Conquista e a maré da Rua Aliança que foram apresentadas nessa conclusão, são exemplares desta marginalidade, desse periferismo constatado em todos os municípios observados.

E é dentro desse contexto de marginalidade, no limite até de exclusão, que devem ser entendidas as categorias arcaico e pós-moderno propostas como parâmetros da interpretação

da Identidade Nordestina em Pernambuco. De um lado, Seu Fernando, de outro, o Joel; de um lado, D. Iracy, de outro, os garotos maus do Alto da Conquista. Todos esses Nordeste são, embora que o sejam com diferentes intensidades, Nordeste dissidentes do Nordeste moderno central, hegemônico em Pernambuco na medida em que indiscutivelmente continua a controlar os Nordeste periféricos.

De certa forma, os argumentos de Kilani que opõem o pretendido universalismo americano a outras regiões do mundo, segundo o autor, reduzidas a subúrbios da humanidade - entenda-se periferia - aplicar-se-iam com igual propriedade a certos segmentos da sociedade brasileira no conjunto ainda hoje polarizada em virtude da pobreza. Com efeito, do mesmo modo que, se por um lado, os americanos autopromovidos a exemplo da civilização ocidental incitam os outros a se tornarem americanos e por outro, criam toda a sorte de obstáculos para impedir que esses outros se transformem em seus duplos, assim também acontece com o centro da sociedade brasileira que exorta os brasileiros que estão às suas margens a associar-se a ele, porém na prática não lhes dá condições mínimas para fazê-lo. Apenas, no caso brasileiro talvez a situação seja um pouco mais grave posto que os “outros” não residem tranquilizadamente fora das fronteiras do país: no Recife observado, os “outros” são vizinhos de bairro. (Kilani, 2002)

E, além disso, os nordestinos subalternos talvez já não queiram ser “americanos”, talvez queiram continuar “outros”. Desde que encontrem uma forma de suprimir a principal causa de sua alteridade que é em Pernambuco, indubitavelmente, a pobreza cuja eliminação a curto prazo, da ótica da exclusão, só é exequível através do crime organizado. Todo resto por enquanto é paliativo, assistencialismo concedido por um Estado incapaz de promover, de acordo com os seus estatutos pretensamente democráticos, a igualdade.

E é desse viés que o “paradigma do Hades” formulado por Michel Maffesoli ajusta-se à perfeição a universos como os do Alto da Conquista, e Belém pois, se lá não existe modernidade, em compensação existe, e profusamente, pós-modernidade. No morro, os valores modernos, principalmente o trabalho, não têm vez. Quem quer trabalhar por trezentos e cinquenta reais mensais fora os descontos? Só os “otários”! E se Deus não resolveu que doravante resolva o diabo. Nos altos o que se quer é a subversão da modernidade e não a sua consumação: algo como se, se ela viesse agora, viesse tarde. Dane-se a poupança, dane-se o

trabalho, dane-se o futuro: salve o ócio, o presente, o desperdício! E, a título de promovê-los, salve o “aviso”³⁸!

Vai de si, esses Nordeste periféricos aspiram o sair de onde estão, aspiram a ingressar no centro; contudo, esse centro não equivale mais ao Nordeste hegemônico. É um centro novo, como diz Boaventura um centro emancipatório, projetado pelo senso comum cuja alegada irreflexividade não lhe subtrai, na vida quotidiana, eficácia. O Alto da Conquista sabe muito bem de si, e tanto o sabe que suas novas gerações, caracteristicamente pós-modernas, já põem em prática, na planície, o que Michel Maffesoli chama de “paradigma do Hades”. O dinheiro do crack pode ser um dinheiro sujo porém tem, rigorosamente, o mesmo poder aquisitivo do dinheiro limpo, e os meninos do Alto que não querem limpar quintais alheios como limpam os seus avós e seus pais, à falta de alternativa, vendem a pedra. Importa-lhes o aqui e o agora, posto o senso comum da sua sociedade haver-lhes ensinado que, entre pessoas como eles, o futuro - quando chega - chega sob a forma de uma aposentadoria hoje correspondente a trezentos e cinquenta reais. Como eles próprios dizem “tô fora”! Além disso, em Pernambuco, é preciso ressaltar que, no universo pesquisado, a diferença entre rural e urbano com as previsíveis exceções, reproduz no discurso do senso comum, a oposição entre arcaico e pós-moderno nítida na diferença de postura dos garotos do Alto da Conquista e da Edvane a “sem terra” de Escada que aos dezoito anos “só sabe que no MST a gente luta muito mas não consegue nada, só isso”.

Não houve um único entrevistado que dissesse envergonhar-se de ser nordestino. Ou afirmaram orgulhar-se de serem nordestinos, ou não entenderam, como João da Caroca e D. Iracy, o sentido da pergunta, genérica demais para fazer sentido na sua realidade imediata. Como já foi afirmado, insista-se, seu mundo é o mundo próximo, é o mundo que se extingue nos Altos e nos canaviais. É o mundo do “ser aqui” estrito, ainda apartado da globalização em curso a ponto de não comportar generalidades como o Nordeste. Há Timbaúba, há Sertânia, há Aliança, e, vale lembrar no caso de D. Iracy, houve até uma passagem por São Paulo, mas não há, incrivelmente, o Nordeste. O que é compreensível se se imaginar que muitos do entrevistados nada conhecem além da região de seus respectivos municípios: há gente que jamais esteve na capital, não existe “non-lieux” no interior de Pernambuco.

³⁸ Repita-se, “aviso” quer dizer “arma” e geralmente arma de fogo. “Estar avisado”, estar armado.

Em contrapartida, entre os que se orgulham de serem nordestinos, há um sentimento geral de indignação contra a inferioridade que lhes é injustamente atribuída no panorama de nacionalidade brasileira. Estes alegam haver sido o candango nordestino - o paraíba de obra - o construtor da riqueza de outras regiões do Brasil, prósperas o suficiente para lhes proporcionar o que não lhes proporciona a sua, meios para sobreviver. Nesse grupo percebe-se algo comparável a um sentimento de estirpe nordestina. Ao inverso do que se pensa e se diz sobre eles no Sul, sentem-se de certa forma superiores aos sulistas incapazes de resistir, como eles resistem, à adversidade. Sem haver lido Euclides da Cunha, encarnam, à perfeição, seu personagem: são, antes de tudo, fortes. E os de Pernambuco compartilham com seus pares de outros Estados um Nordeste em comum, curiosamente tão mais compacto quanto mais diaspórico. O Nordeste cujo regresso espera, em São José do Egito, a Aldacina.

À semelhança do modelo de observação montado antes da pesquisa de campo, as análises da identidade nordestina em Belém, Floresta, Escada, e Alto da Conquista possuem naturalmente um valor aproximativo visto não abrangerem a integridade do conjunto das diferenças observadas nos outros municípios. Contudo, permitem ao leitor entender como funcionam, no momento, os movimentos identitários entre as classes subalternas em Pernambuco. O arcaísmo de uns contraposto ao pós-modernismo de outros delineia o que Boaventura chama de “pós-modernidade de oposição”, cujo percurso em uma sociedade ficticiamente democrática, como ainda é a brasileira, poderá resultar na instituição de uma sociedade civil paralela, deliberadamente apartada do centro como a que já existe, em embrião, nas favelas cariocas. E a “parte do diabo”, teorizada por Michel Maffesoli, não se manifesta no Brasil como se manifesta nas sociedades afluentes. As tribos urbanas do Norte não são iguais às tribos urbanas do Sul: a diferença é a fome. O nível de violência, de ressentimento, latentes em lugares como o Alto da Conquista, uma vez desencadeado será muito difícil de conter, pois lá os “garotos maus” querem ser de fato maus, entre eles valem o dinheiro, a “tribo”, e a pedra. E, se a democracia brasileira não tomar providências reais para preservar-se, talvez corra o risco de adquirir, da pior maneira, consciência de que o Sul pensa e de que, pelo menos em Pernambuco, já escolheu o seu paradigma: o do Hades. Pensar que milhares de pessoas vão continuar passivamente a viver como vivem, no limite entre a pobreza e a miséria absoluta, enquanto o projeto democrático brasileiro arrasta-se, é insano. O Alto da Conquista não quer esmola, quer igualdade, e não é à toa que eles chamam arma de “aviso”. Por enquanto.

Por conseguinte, o meu Nordeste pernambucano é, ou pelo menos, pretendeu ser, no âmbito da Antropologia, um Nordeste interpretativista à moda de Clifford Geertz. Dentro das minhas possibilidades tentei o melhor que pude “contextualizar” o conteúdo das minhas entrevistas, restituir-lhes a atmosfera, a presença dos entrevistados sem a qual elas perdem - e perdem muito - de sua substância significativa.

Quem jamais viu a Aldacina bebendo com as cunhadas num domingo deserto de São José do Egito não pode naturalmente entender como eu entendi - de fato, sentir com eu senti - o que significa viver em uma cidade diaspórica, vazia, à espera de que aqueles que um dia se foram, regressem. Ou avaliar a crítica à sociedade democrática brasileira implícita na pungente confissão de ignorância do João da Caroca. Ou, ainda, ao inverso, avaliar a alegria dos comensais de “Tia Guida” em Caruaru, celebrando a ascensão à “mistura”, inebriados pela expectativa de deixarem de ser em breve, “pobres”.

Vi centenas, entrevistei dezenas, transcrevi alguns. Subnutridos, trescalando a cachaça que é o seu combustível como eles incrivelmente continuam a ser o combustível da cana. Porque, ainda uma vez, ressalvo o fato de que o meu Nordeste foi o das classes subalternas o qual não incluí, vai de si, o Nordeste das classes superiores em Pernambuco que permanece um clube fechado ortodoxamente gilbertiano, contando suas colherinhas de pratas, enquanto examina, com severidade, o pedigree dos postulantes a sócios que devem possuir em dinheiro o que lhes falta em tradição, e, no sentido de Bourdieu, em distinção: se não tiverem, não entram. Em que pesem as críticas acumuladas sobre a obra do Mestre de Apipucos ninguém morando em Recife pode, a meu ver, justificadamente divergir do que ele dizia salvo se tergiversar. A semelhança do que ele mesmo fazia com os jornais do passado, basta o interessado percorrer as páginas sociais dos noticiários locais ou assistir a um casamento ou enterro de notável da cidade, para se deparar com “Casa Grande e Senzala” intacto, nítido como se houvesse acabado de sair do prelo. Por conseguinte, ao transcrever meus entrevistados recortei um entre os Nordestes possíveis, e igualmente reais, em Pernambuco. Haverá outros à espera do olho de pesquisadores auspiciosamente treinados por outros autores uma vez que, na prática, a Antropologia evolui graças à confrontação de pontos de vista heterogêneos.

Porém em defesa - a meu juízo compreensível - do Nordeste que eu recortei, seja dito, que procurei ser ao máximo fiel ao princípio de Dilthey - regressar à própria vida - cujo enunciado aos olhos de tantos “simplório” além de estar implícito no raciovitalismo de

Maffesoli e na pós-modernidade de oposição de Boaventura, constitui, vale lembrar, o alicerce de empreendimento teórico de “Geertz”. Razão pela qual deliberadamente me afastei do Nordeste observável em gabinetes. O meu foi o das praças, foi o dos mercados de farinha, foi o do “senso comum”, talvez mais trivial, mais óbvio, mas nem por isso, menos representativo da região. O Nordeste do senso comum faz parte do Nordeste em Pernambuco. Por outro lado, constatei pessoalmente a impossibilidade de se avançar na teoria sem prejuízo da realidade pois a não ser artificialmente não haveria como encolher o Nordeste que eu vi para fazê-lo caber nas medidas, sempre apertadas, de uma única teoria: Boas **dixit**.

Como afirmei no transcorrer do texto, independentemente do recorte teórico, em Pernambuco há vários Nordestes à superfície imbricados uns nos outros porém na realidade apenas empilhados à falta de um denominador comum. Observados de perto esses Nordestes comunicam-se debilmente à vista de se moverem a maior parte do tempo em universos fechados, como o de Floresta, que não é igual ao de Belém que, por sua vez, não é igual ao de Triunfo, todos surpreendentemente situados no Vale do Pajeú.

Outrossim, cabe ressaltar que as três categorias identitárias de Castells - identidade de legitimação, de resistência e de projeto - acrescidas da categorias propostas por Stuart Hall - identidade de contingência e identidade performática - compuseram um modelo heurístico capaz de absorver, sem dificuldade, a diversidade do coletivo de Nordestes ativos nos municípios de Pernambuco os quais, não obstante individualmente irredutíveis entre si quando “colados” pela teoria, encaixam-se uns nos outros e à semelhança de peças singulares de um quebra-cabeça, delineiam um panóptico de Pernambuco pontuado por Fernandos, Aldacinas, Joéis cujas figuras, adquirem uma vez localizadas no conjunto, no lastro da teoria weberiana, o valor de “tipos ideais”. Figuras cujo futuro depende de sua adaptação à modernidade a qual, em Pernambuco, como na fala de Zé Velho no filme Arido Movie citada em epígrafe na introdução, *“ninguém sabe se é ou não é, mas está acontecendo”*. Ressalve-se modernidade às avessas ou pós-modernidade pois os universos observados não apresentam sinais de que irão se tornar ortodoxamente modernos. Seja como for, uma coisa é certa: enquanto houver identidades pré-reflexivas, exclusivamente baseadas na contingência como a da Edvane de Escada, a sociedade democrática brasileira estará ameaçada a título de não haver realizado o seu projeto. Em casos extremos, como já foi dito teorizar a pobreza é um insulto.

Emily Dickson um dia escreveu que “the soul selects his own society”. É verdade, desde que se faça a necessária ressalva: quando existe escolha. Ainda há no mundo pessoas, muitíssimas, para as quais o verbo selecionar, que pressupõe a existência de alternativas, não faz qualquer sentido. Não haverá projeto democrático enquanto não houver perspectiva real de mudança, de escolha. Não é natural, em 2006, alguém ser o que é em virtude exclusivamente do acaso, como se os homens não pudessem modificar, a seu favor, suas circunstâncias.

Argumentos que inclinam a naturalizar e a banalizar a pobreza são, a meu juízo, perigosos. Depois de tudo quanto eu vi e ouvi, depois de haver convivido durante algum tempo com as “galeras da pedra” curiosamente afáveis na intimidade porém superlativamente violentas quando saem dela, estou convencida de que as classes subalternas brasileiras não estão mais dispostas, e, talvez, nem sequer interessadas, em participar de uma sociedade que se diz democrática porém, na prática, que ainda hoje não lhes oferece alternativa fora da periferia. A essa altura, imaginar o contrário, como se a pobreza pudesse indefinidamente amansar os pobres, resigná-los à viver nos padrões permissíveis pelo nosso salário mínimo é alimentar a espécie de otimismo irresponsável, satirizado por Voltaire no *Cândido*. A terra de São Saruê, “a melhor terra que nesse mundo se vê” acabou faz tempo, em Belém, em Aliança, em Escada, e nos altos que cercam o Recife. Disso eu posso seguramente dar testemunho, como já disse, não porque eu estive lá mas porque eles, os entrevistados, estavam lá sobrevivendo, muitas vezes, no limite da miséria indigente. É nos olhos de alguns deles eu vi algo tão difícil de ser comprovado cientificamente, de ser enquadrado numa teoria, que deixei para mencioná-lo no fim: ódio puro, feroz, e, a mim me parece, infelizmente, justificado. É fácil teorizar a fome quando se está saciado visto que, como dizia Machado de Assis, suporta-se bem a cólica alheia. Por conseguinte, embora eu não o possa comprovar, fica o registro: há ódio, há gente se preparando para se transformar, ainda em que em uma direção inversa a dos revolucionários do passado, em Leões do Norte em Pernambuco. Tão mais temíveis quanto mais estiverem ressentidos.

Outrossim, durante a pesquisa encontrei vários Nordestes em minha impressão persecutoriamente semelhantes aos Nordestes narrados pela ficção dominante da região. Várias vezes vi de relance o Nordeste gilbertiano, açucareiro, adiposo e ainda hoje, tão aristocrático quanto influente, na sociedade pernambucana das classes superiores. Na Mata Norte e na Mata Sul estive frente a frente com o Nordeste de José Lins, como se Aliança e Escada se houvessem constituído com o fim exclusivo de transpor para a realidade, com minúcia equivalente a vírgulas, a literatura do autor de *Menino de Engenho*. Ao inverso, creio

ser importante assinalar que não me deparei uma única vez com o Nordeste de Bandeira posto não haver, que eu percebesse, nostalgia entre os subalternos os quais não possuem razões consistentes para sentir saudade do passado uma vez que ninguém, se estiver em sã consciência, sente falta da servidão. Porém, entre todos os Nordeste ficcionais aquele com o qual encontrei maior número de vezes foi o de João Cabral, foi o Nordeste que a falta do que comer, jejua. E esse não está, à diferença do que diz a ficção, pelo menos em Pernambuco, concentrado no sertão. O Nordeste seco, o Nordeste magro o Nordeste compacto de fome paradoxalmente está espalhado em todo o Pernambuco, até mesmo na orla dos bairros mais ricos da capital como a favela do Coque na Ilha do Leite: tenso, expectante e imóvel como uma cobra armada para o bote.

E esse Nordeste é um Nordeste moço, tem em média vinte anos muito embora não discrimine ninguém desde que, ele ou ela tenham como a Edvane de Escada, a consistência, a dureza de um caroço. Aos dezoito anos a Edvane é potencialmente um tipo puro do sertanejo, um forte. Se ela transformará sua índole em ato eu não posso, claro, afirmar. Mas, em contrapartida, pelo seu jeito, pelo que nos conversamos, pela forma com a qual, contraída por antecipação, ela avalia com o olhar sombrio o percurso íngreme do acampamento até o barreiro situado dois quilômetros abaixo aonde ela vai diariamente buscar água, eu afirmo em grau superior de certeza que se um dia ela o fizer, que se um dia ela for em ato o que é em potência, a Edvane será tão implacável, tão causticante, com os seus adversários, como é o sol de janeiro no canavial em cuja paisagem, como se sabe, não há sequer o alívio de uma sombra.

O Nordeste encarnado de João Cabral é vertebrado, é resistente, é ósseo e só não se move todo o tempo verticalmente porque ainda é difícil se andar, sem escorregar, quando se anda pisando no massapé venturoso, posto a ventura não suprimir o visgo do barro que se transforma, no sertão, em poeira eriçada de cactus, ou seja, permanece obstáculo a verticalização desse Nordeste vivo, sintomaticamente semelhante a região imaginária criada pelo poeta pernambucano hostil a tudo quanto fosse açucarado e viscoso, a tudo quanto lhe lembrasse a civilização da cana. Apenas, que se faça, e com vigor, a ressalva, esse Nordeste desvia-se nitidamente do poeta quando esse circunscreve o território da revolta ao sertão. Em Pernambuco há revolta em toda a parte e os sertanejos natos que eu entrevistei não são absolutamente nem mais fortes, nem mais resistentes, nem mais temerários do que seus duplos nascidos na Zona da Mata, no Agreste, e na capital. Não estive em lugar algum que não visse, afiado como o fio das laminas afeiçoadas pelo homem que foi, em vida, um dos

mais bem sucedidos mistificadores do sertão, o ressentimento que ele julgava ser exclusivo dos sertanejos. Nesse aspecto particular, e em que pese a variedade dos Nordeste encontrados em Pernambuco, a Geografia retraí-se e dá vez a História que se manifesta unânime, inequívoca, entre as classes subalternas do Estado secularmente submetidas ao “fogo morto”, ao vazio herdado da civilização açucareira cujos méritos insistentemente apontados por Gilberto Freyre na prática, ao que parece, jamais compensaram as suas indisfarçáveis mazelas. No universo dos meus entrevistados não há diferença entre o Nordeste seco e o Nordeste líquido, eles se equivalem, eles são o mesmo: um e outro são, por enquanto, igualmente pobres e, em consequência, também igualmente ressentidos. Percebem-se como o que de fato são, não importa se no barro ou se na areia, gente anônima, supérflua, massa de manobra, reserva eleitoral da precária democracia brasileira que a mantém a preço vil na periferia a vista da demanda nacional ainda expressiva de biscateiros, de domésticos capazes de suprir patrões cujos privilégios incluem, até hoje, alguém que lhes lave servilmente as cozinhas e os banheiros. Ao câmbio de hoje o salário mínimo equivale a 141 dólares ou a 107 euros, fato que a meu ver desmonta instantaneamente qualquer teoria que ouse edulcorar a miséria, substituindo-lhe o drama cotidiano por vagas generalizações a propósito do fim da História, do processo da globalização em curso, ou da doravante inevitável mundialização do neo-liberalismo. Há lugares no Brasil em que, como é o tempo proposto como sujeito na gramática, a pobreza exprime-se por si, a pobreza é intransitiva: a pobreza urge.

Hoje meus entrevistados estão junto comigo na Universidade Federal de Pernambuco perante os juízes do meu trabalho os quais, de algum modo, lembrar-se-ão deles. Talvez não seja muito, porém, como postulante a uma Ciência que, apesar dos percalços, secularmente dá voz, dá rosto, reconhece identidade a quem antes não tinha, considero haver feito a minha parte para um dia, em Pernambuco, o Nordeste estar à altura daquele Nordeste que o gari da Praça do Monteiro tão ingenuamente via e que eu infelizmente não vi, nem de relance. Porém, parece-me indispensável repetir que o “Sul” pensa e que em Pernambuco a transição paradigmática defendida por Boaventura aponta nítida, inexorável em uma direção: a do paradigma do Hades de Maffesoli. Quem duvidar tente subir, sem o beneplácito de D. Iracy, o Alto da Conquista.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel

2001 Distúrbios em tempos de globalização. In MANA, vol 7, nº 2.

ALONSO DE ANDRADE, Maria Antonia

1999 Cultura Política, Identidade e Representações Sociais. Recife: Massangana.

ANDERSON, Benedict

1991 Imagined Communities. Londres: Verso

APPADURAI, Arjun

1998 Disjunção e diferença na economia cultural global. In. Mike Featherstone
Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes.

1996 Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis:
Minnesota press.

ARANTES, Antônio Augusto

1984 Produzindo o passado. São Paulo: Brasiliense.

ARRISCADO NUNES, J.

2002 In. SOUZA SANTOS, B. À globalização e as Ciências Sociais. São Paulo:
Cortez.

AUGÉ, Marc

1994 Não lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. S.P. Papirus
(1992).

1993 Le sens des autres. Paris: Fayard.

1994 Pour une anthropologie des mondes contemporaines. Paris: Flammarion.

BANTON, MICHEL, CASHMORE, ELLIS

2000 Dicionário de relações étnicas e raciais. São Paulo: Summus.

BERLIM, I. VICO e HERDER

1982 Brasília: Editora de Universidade de Brasília.

BHABHA, Homi

1997 O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG (1994)

BOTELHO, André

1993 Aprendizado do Brasil: a nação em busca dos seus portadores sociais. São
Paulo: UNICAMP.

BOUDIEU, Pierre

1980 Le sens pratique. Paris: Éditions de Minuit

1993 La Misere du monde. Paris: Édition du Seuil.

- CANCLINI, Neston
1998 Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair a modernidade. São Paulo: EDUSP.
- CASTELLS, Manuel.
1999 O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra.
- CHACON, Uamireh.
1973 Economia e Sociedade no Brasil. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool .
- CHAMPETIER, Charles.
1994 Homo Consumans. Paris: Labyrinthe.
- CLIFFORD, James.
1998 A experiência etnográfica. Rio de Janeiro: UFRJ.
- CORDEIRO, Marcos.
1996 Nação Pernambuco. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife.
- CRONON, W.; MILES, G.; GITLIN, G. (orgs)
1992 Rethinking America's Western past. Nova York: W.W. Norton & Co.
- DA MATTA, Roberto.
1986 O que faz o Brasil, Brasil. Rio de Janeiro: Rocco.
- DA SILVA, Tadeu Tomás (org.)
2000 Identidade e diferença. Rio de Janeiro: Vozes.
- DE TOCQUEVILLE, A.
1981 De la Démocratie en Amérique. Paris: Garnier-Flammarion (ob. cit. 11, 2, pg. 125 e 127)
- DILTHEY, W.
1966 Introduccion a las Ciencias del Espiritu. Madrid: Selecta de Revista do Occidente.
1947 Le monde de l'esprit. Paris: Aubier
- DOSSE, François.
1992 Histoire du Structuralisme. Paris: Editions La Découverte.
- DUMONT, Louis.
1985 O individualismo. Rio de Janeiro: Rocco.
- D'UNRUG, M.C.
1974 L'analyse du Contenu e Acte de Parole. Paris: PUF

ELIAS, Norbert.

1997 Logiques de l'exclusion. Paris: Fayard

ERIKSEN, Thomas Hylland

2002 Ethnicity and Nationalism. London. Pluto Press. 2002.

FEATHERSTONE, Mike

1998 Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade. Petrópolis: Vozes

1997 O desmanche da cultura. Globalização, Pós-modernismo e Identidade. São Paulo: Nobel

1996 Globalização da complexidade. Pós-modernismo e cultura de consumo. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.11.

FERRET, Stéphane.

1998 L'identité. Paris:Flammarion.

FREYRE, Gilberto.

1962 Problemas brasileiros de Antropologia. Rio de Janeiro: José Olímpio. Editora

1961 Sobrados e Mucambos. Rio de Janeiro: José Olímpio. Editora

1959 Ordem e Progresso. Rio de Janeiro; José Olímpio. Editora.

1969 Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: José Olímpio. Editora

1969 Nordeste. Rio de Janeiro: José Olímpio. Editora

1962 Sociologia. Rio de Janeiro: José Olímpio. Editora

FREUND, Julien.

1970 Sociologia de Max Weber. São Paulo: Forense.

GEERTZ, Clifford

1983 Bali: interprétation d'une culture. Paris Gallimard

1988 Works and Lives: the Anthropologist as Author. Stanford. Stanford University Press

1997 O saber local. Novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes

GELLNER, Ernest

1995 Anthropology and Politics. Cambridge : Blackwell Publishens.

GHASARIAN, Cristian (org).

2002 De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Paris. Armand Colin.

GIDDENS, Anthony

2002 Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Zahar

GIDDENS, ANTHONY, BECK ULRICH, LASH SCOT

1996 A modernização reflexiva. São Paulo: UNESP

GRUZINSKI, Serge

1996 La pensée métisse. Paris: Fayard.

HALL, Stuart

1996 A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.

HEBDIGE, D.

1988 Hiding in the light. On Images and thigs. Londres: Routledge.

HÉNAFF, Marcel.

1991 Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale. Paris: Belford.

HOBBSAWN, Eric.

1999 The New Century. London: Abacus.

IANNI, Octávio

2002 Enigmas da modernidade - mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

KILANI, Mondher

2002 L'universalisme américain les banlieus de l'humanité. Lausanne: Payot.

KOSELLECK, R.

1990 Le futur passé. Paris: IRSS.

KOTHE, Flávio R.

2000 O cânone imperial. Brasília: UNB

LEVASCO, Maria Elisa.

2003 Dez lições sobre estudos culturais. São Paulo: Boitempo.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1965 Tristes Trópicos. Lisboa: Martins Fontes.

1977 L'identité. Paris. PUF.

Tristes Trópicos

Antropologia Estrutura I

1983 L'identité. Paris: Presses Universitaires de France.

1976 O Pensamento Selvagem. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

LIPOVETSKY, G.

1993 L'ère du vide. Paris: Gallimard.

LOMBA, Ania

1997 Colonialism. Postcolonialism. London: The New Critical Idiom.

LYOTARD, J.F.

La condition post-moderne. Paris: Minuit.

MAFESSOLI, Michel

1988 O Conhecimento Comum. São Paulo: Brasiliense.

1985 À sombra de Dionísio. Rio de Janeiro: Graal.

2001 Sobre o Nomadismo. Rio de Janeiro: Record.

2005 Éloge de raison sensible. Paris: La Table Ronde.

2004 A parte do diabo. Rio de Janeiro: Record.

2005 A transfiguração do político. Porto Alegre: Sulina.

2000 Le Temps des tribus, le déclin d'invidualisme dans les sociétés postmodernes (1988). Paris: La Table Ronde.

MAGALHÃES, Aluísio.

1997 E Triunfo? A questão do bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira

MAGALHÃES, Rui

1984 Textos de Hermenêutica, O Porto, Portugal, Res. Editora Ltda.

MAGALHÃES, Rui (org.)

1984 Textos de Hermenêutica. Porto: Rós.

MAINGUENEAU, Dominique.

1989 Novas Tendências de Análise do discurso. Campinas: Pontes

MAÎTRE, Jacques.

1982 "Sociologia de ideologia e entrevista não-diretiva." Crítica metodológica e Enquete Operária (1975), 3º ed. Org. Michel Thiollent. São Paulo: Livraria Editora Polis Ltda.

MATTÉI, Jean François.

2002 A barbárie interior. São Paulo: UNESP.

MAUSS, Marcel.

1974 Sociologia e Antropologia. São Paulo: Edusp.

MAVARRO, F.

2004 Dicionário do Nordeste. São Paulo: Estação Liberdade.

MENDES, Cândido

2000 Coord. Pruralismo cultural, Identidade e Globalização. Rio de Janeiro: Record.

- MENEZES, Djacir (org.)
1998 O Brasil no pensamento brasileiro. Brasília: Senado Federal.
- MOLES, Abraham.
1971 O Kitsch. São Paulo: Perspectiva.
- MONTEIRO, João Paulo.
1975 Teoria, Retórica, Ideologia. São Paulo: Ática.
- MONTENEGRO TORRES, Antonio
1992 História Oral e Memória. Recife: Contexto.
- MOREIRA LEITE, Dante.
1969 O caráter nacional brasileiro. São Paulo: Pioneira.
- MOSCOVICI, Serge.
1989 “Des Représentations Collectives aux Représentations Sociales. Éléments pour une Histoire”. Les Représentations Sociales. Org. Dense Jodelet. Paris: PUF
- MOTA, Carlos Guilherme
1977 Ideologia da Cultura Brasileira. São Paulo: Ática.
- MOURA, Margarida Maria.
2004 Nascimento da Antropologia Cultural. São Paulo: Hucitec
- MUNIZ DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval
1996 A invenção do Nordeste e outras artes. Recife: Massangana.
- ORTIZ, Renato.
1988 A moderna tradição brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense
- PENNA, Maura.
1992 O que faz ser nordestino. São Paulo: Cortez.
- PERENNE, Henri
1968 História econômica e social da Idade Média. São Paulo: Mestre Jou.
- PERNAMBUCO DE MELLO, Frederico
1989 Guerreiros do Sol. Recife: Massangana.
- PIERUCCI, Antonio Flávio
1990 Ciladas da diferença. Tempo social. Revista de Sociologia da USP.V2, nº 2.

- POUTIGNAT, PHILLPPE e STREIFF-FENART, JOCELYNE
 1997 Teorias de etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP.
- PRADO, Paulo.
 1928 Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo s. ed.
- QUILLIOT, R.
 1989 Un nouvel âge de la culture. Le Débat. Paris: Gallimard (54), mars/avr.
- REIS, José Carlos
 2001 História e teoria. Historicismo, modernidade, Temporalidade e Verdade. Rio de Janeiro. F.G.V.
 2002 As identidades do Brasil: de Varnhagen a F.H.C. Rio de Janeiro: F.G.V.
- RICOEUR, Paul.
 1976 Teoria da Interpretação. Lisboa: Edições 70.
- RIESMAN, David
 1971 A multidão solitária. São Paulo: Perspectiva.
- RODRIGUES, Diana.
 2003 Triunfo a Corte do Sertão. Santa Cruz da Baixa Verde: Folha do Interior.
- ROUANET, S.P.
 1987 A verdade e a ilusão do pós-moderno. In: As razões do Iluminismo. São Paulo: Cia das Letras
- SAÏD, Edward
 2001 Culture and Imperialism. London. Randon House (1993)
 1990 Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTIAGO, Silviano
 2004 O cosmopolitismo de pobres. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SCLIAR, Moacyr.
 2003 Saturno nos Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANTOS, Boaventura Souza
 2004 Conhecimento prudente para uma vida decente. São Paulo. Cortez.
 2002 Pela mão de Alice (o social e o político na pós-modernidade): São Paulo. Cortez
 2002 A Globalização e as Ciências Sociais. São Paulo: Cortez.
 2002 A Crítica da razão indolente: contra o desperdício de experiência: São Paulo. Cortez.
 2002 Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo. Cortez.
 1989 Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal.

STOCKING, George W.

1993 Observers Observed. London. Routledge

2004 Franz Boas. Rio de Janeiro: Contraponto/UFRJ

TOURAINE, Alain

2003 Um nouveau paradigme, Pour comprendre le monde d'aujourd'hui.
Paris.Fayard.

VAN GENNEP, Arnold.

1977 Ritos de passagem. Petrópolis: Vozes.

VAN LOON, BORIS and SARDAR, ZIAUDDIN.

1997 Introducing Cultural Studies. Australia: Allen & Unwin Pty. Ltd.

VICO, G.

1980 A ciência nova. São Paulo: Abril Cultural

1971 Vico écrite par lui même. Paris: Grasset

WEBER, Max.

1968 A ética protestante e o espírito do capitalismo. Rio de Janeiro: ZAHAR.

WIERVIORKA, Michel

2001 La Différence. Paris: Balland

6 Transcrição das Entrevistas

As entrevistas serão transcritas respeitando a ordem cronológica em que foram realizadas, por conseguinte começarão a ser transcritas pelo sertão até Recife na capital onde a pesquisa foi finalizada.

Arcoverde :

1ª

A : Qual é o seu nome?

B : Mário

A : Mário né?

B : É, faça a pergunta...

A : O que significa para você ser nordestino ?

B : Ser nordestino principalmente no Brasil que é a região que a gente convive por ser brasileiro é atravessar dificuldades muito amargas e governo que nos esquece e o sol que destrói a nossa lavoura, nós temos um clima tropical porque estamos no trópico de capricórnio, onde o sol penetra mais forte sobre as nossas cabeças deixando assim a gente sem nenhuma definição do sistema diferenciado da região e isso quer dizer... o assunto climático, o nordeste sofre muitas conseqüências dessa seca e nós temos enfrentado ela não com carisma mas sim por ser a única maneira... essa de ficar calado aguardando melhorar e os governos se passam e cada dia a gente vai convivendo com essa seca devassadora, destruidora da vegetação e da agricultura mas nós como já estamos, aliás, nascemos nessa região não conhecemos talvez uma outra que tenha melhor perspectiva de vida já esmos acostumados fiscalizado e também na esperança e na fé de dias melhores, como talvez não aconteça mesmo porque isso aqui é a conseqüência de governos de fazerem de estável, onde o governo brasileiro que passaram tanto a nível federal como estadual e nunca se importaram com a nossa situação e mais os federais sempre nós tivemos governos mas no sul onde nunca olhou a nossa situação, hoje talvez nós com um governo federal de nossa região as coisas está caminhando, se encaixando como ele diz que vai fazer uma agricultura, vai fazer uma reintegração da água trazendo do São Francisco a todo o nordeste aí talvez melhore em cinco ou seis anos isso é minha... na verdade concluindo, **ser nordestino é sinônimo de miséria** de talvez de desgraça de incentivo de tudo é esse o meu ponto de vista sobre o nordestino do Brasil...

A: *Que idade você tem?*

B: *48 anos.*

Belém do São Francisco

2ª

A: *E o Sr. Responde isso para mim. Na sua opinião, o que é ser nordestino? O que é que o Sr. Acha que é ser nordestino, no seu modo de ver na sua opinião?*

B: *Nordestino. Nordestino é uma coisa assim é o cabra trabalhar e viver com a saúde em paz e ter muita saúde para a família de dentro de casa todinha e pedir para... a saúde para o povo também que moa ao redor e todo o mundo...*

C: *Força para trabalhar né?*

B: *É, que tenha força para trabalhar porque a gente vive num aperto danado agora o dinheiro sumiu não tem mais... o cabra compra um negócio hoje no mercado e quando vai pagar não tem o dinheiro para pagar... o dinheiro sumiu... toda a roça que o cabra bota perde...*

A: *O Sr. Planta cebola também?*

B: *Planto só cebola, feijão, milho...*

A: *Tá quanto a quanto a cebola hoje:*

B: *Hoje eu não sei não que eu não andei na Ceasa*

C: *Está doze reais...*

A: *Doze reais é? O saco de 20 kg né?*

B: *É*

A: *Seu nome?*

B: *Valdecir Bahia dos Santos*

A: *Muito obrigada viu...*

3ª

A: *... Já está? Você é Lucia não é?*

B: *É*

A: *Lucia diga aí, Lucia...*

B: *Eu não sei responder nada não...*

A: *Não acredito... Ela não aí responder?*

B: *Responda você...*

C: [Homem] *É Bom, o lugar da gente só que a gente trabalha na agricultura e o produto não dá o preço...*

A: *Chegue mais perto para eu poder escutar você...:*

B: *A pessoas trabalha bastante mas...*

C: *mas tem o preço aí a gente termina perdendo, quando termina não paga as despesas que a gente faz*

B: *Não tem produção nada que a pessoa faça...*

C: *No sol não tem produção...*

B: *Quando chove perde...*

C: *... e além do mais para a produção o preço é pouco*

A: *Quando chove demais?*

B: *Quando chove demais a pessoa perde toda a roça que planta e na... no verão a não tira por causa da produção, o sol é quente demais aí por causa da temperatura não tira nada*

A: *Vocês plantam cebola?*

C: *É cebola, a gente planta... se planta meio quilo de... meio quilo de cebola na frieza dá a produção mas o preço cai e agora no tempo quente aumenta um precinho mas não tira...*

B: *A produção*

C: *... não tira a produção de meio quilo aí termina ficando a mesma coisa ou ainda pior...*

B: *E as despesas sempre crescendo e a produção nada*

C: *O comestível da cebola subindo e o preço é lá em baixo...*

A: *E... e por exemplo, quem mora na ilha mesmo... na ilha vocês em geral compram o quê? Porque na ilha... quer dizer... vai ter peixe não é? O que é que compra é o mesmo na cidade? Como é?*

A: *Mas a gente*

B: *Mas a gente que trabalha de roça que vive de roça a pessoa não tem tempo de viver no rio pescando para pegar o peixe...*

A: *Tem não né?*

B: *Tem não...*

C: *Pra o rio mesmo eu sou fora...*

B: *... se a pessoa sai... trabalha... vamos supor sai sete horas de casa e quando chega em casa é cinco... é quatro da tarde, cinco da tarde... aí quando chega vai para o rio pescar a noite? Não dá porque já está cansado... se esforça demais na roça aí não dá...*

C: *Eu mesmo quando cheguei em casa essa noite eu fui bati de onze horas da noite ajeitando as coisas...*

B: *... a não ser aquele que já tem aquela profissão né?*

A: *... de pescador...*

B: Sim... que tem aquela profissão de viver no rio pescando, a profissão dele é aquela aí pode ser que dê para os pescador mas eu sei que para quem trabalha de roça não dá... tem que ser na nossa mesmo...

C: Essa noite mesmo eu fui... cheguei em casa tarde de onze horas da noite... fui ajeitar uma cebolinha e comecei ontem já tarde aí quando terminei já foi umas onze... já foi umas onze horas da noite...

A: Trabalha demais...

B: Já assim na margem do rio a pessoa já diz que é melhor por causa da água que a pessoa não compra né? Não é que nem assim...

D: Na roça compra mas quem paga é... [risos]

A: Oh é... mas se torna até melhor [Ilsa] que a gente diz que é melhor assim, que não é botada... que nem as pessoa... as pessoa da Bahia que faz é botada que faz é botar em pipa para poder então beber para poder dar aos bichinhos... é assim que eu digo que é melhor...

Floresta

4ª

A: Sr. Antônio diga para mim o que é que o Sr. Acha que é se nordestino?

B: Ser nordestino não sei... Tem o Euclides da Cunha né? Que diz que todo nordestino é um forte... eu acho que é uma região que se vive com muita dificuldade, principalmente se olhando a questão climática agora mesmo neste período de falta de chuva é uma coisa que complica muito a vida do nordestino, principalmente do morador da Zona Rural aquele que vive criando porcos, criando gado... é muito complicado é uma vida muito difícil e... eu acho também que uma das coisas que podia ajudar muito aos nordestinos vencer as coisas era uma parte... era uma ajuda política certa dos mandantes do Brasil... procurasse ajudar o nordestino com as coisas sérias com ajuda... que tivesse o objetivo mesmo de ajudar e não de fazer o povo nordestino de um seguidor político a pulso... aquele seguidor que... faz eu lhe dou tudo se você me der seu voto né? É uma coisa que muito complicada é uma coisa que complica muito a vida do nordestino...

A: Muito obrigada seu Antônio.

5ª

A: Dona Amália

B: Não, eu acho que os nordestinos eles tem uma coisa assim... um orgulho e uma assim... uma força um amor uma dedicação que por mais que a gente se decepcione de viver sempre com tanta dificuldade mas assim... a gente não larga tem sempre esperança que as coisas vão melhorar e a gente luta e eu acho que mulheres nos últimos anos, todo mundo sabe, mas é verdade eu acho que os homens vão precisar puxar muito para pegar a mulher porque eu acho que eles se saíram... graças a Deus... e a gente sabe que as mulheres tem... quando querem sabem porque querem viu... vão atrás e eu acho que isso é uma grande coisa eu faço muita fé nas mulheres nordestina viu! E assim aqui em Floresta eu acho que a gente... a gente fala assim que se decepciona, fala em tristeza, fala em briga fala em morte, fala em falta mas a gente tem sempre aquele amor e aquela dedicação de ir à luta e de procurar melhorar né? Ter uma causa se dedicar, procurar educação eu acho que a gente aqui vai muito por aí, educar sabe? Para buscar uma coisa melhor embora decepções são muitas mas a gente não vai entregar os pontos assim não...

A: Entregar os pontos...

B:... ninguém vai entregar os pontos não, nós com certeza vamos correr atrás...

A: Obrigada Dona Amália.

Nota: Os nomes dos entrevistados são, a pedido dos próprios, fictícios.

Serra Talhada

6ª

B: Foi justamente onde deu o cabra mais macho...

[risos]

O sul é bom mas foi o nordestino que foi para lá e fez a grande São Paulo foi o nordestino, o candango nordestino, que fez Paulo Afonso, foi o candango nordestino que fez Brasília por isso eu me orgulho de ser nordestino sou nordestino com muito orgulho, não tenho vergonha de dizer sou do nordeste, sou de Pernambuco município de Triunfo hoje Santa Cruz da Baixa Verde e morro em Serra Talhada, sou cidadão Serra-talhadense mesmo sem receber o título de cidadão Serra-talhadense mas já sou cidadão serra-talhadense me orgulho, terra do xaxado...

A: O Sr. Sabe dançar o xaxado?

B: ... não, dançar eu não danço mas assumo que gosto de dançar... agora dançar eu danço na corda bamba porque eu sou pobre...

C: Porque o xaxado, aquele xaxado é de Lampião né? Aí depois veio formar esse novo xaxado aqui agora...

A: Como é o nome do Sr.?

B: José Benedito de Oliveira

Triunfo

7ª

A: Seu nome?

B: João Rodrigues de Lima

A: João Rodrigues de Lima...

B: O pessoal me conhece por João de Caroca

A: A é João de Caroca?

B: É

A: me diga uma coisa, na sua opinião, o que é que é ser nordestino?

B: Aí eu não sei responder não...

A: Não sabe?

B: Sei não... eu não sei leitura nenhuma eu não sei nem... não conheço nem o “o” eu não conheço...

A: E não precisa conhecer o “o” para saber o que é ser nordestino não, precisa?

Pense... o Sr. É nordestino...

B: Eu sou nordestino, sou

A: O Sr. Gosta daqui?

B: Gosto daqui, amo... eu amo ser daqui desse lugar...

A: Porque?

B: Porque aqui é um clima bom... muito bom e todo muito que chega a gente... gosta, o povo gosta do lugar e quem mora aqui gosta também sabe? É isso aí...

8ª

A: O Sr. É daqui de Triunfo?

B: É..

A: Também é? E o Sr. Pode me fazer essa gentileza de me responder essa pergunta? A pergunta é só essa, em sua opinião, o que é que é ser nordestino?

B: Na minha opinião o que é que é ser nordestino é o seguinte; nós nordestinos somos nordestinos sofridos... que é muito sofrido o nordestino, só é essa a resposta que eu tenho a dá... gosto de ser nordestino e dou valor ao nordestino né? é sofrido o nordestino porque aqui não tem opção para nós nordestinos inclusive pode olhar para o paulistano e eu acho que tem... se brincar tem 50% de nordestino lá né? que aqui é o seguinte a pessoa vai crescendo, ficando de maior e correndo para lá e nisso vão se criando, vivendo porque o norte está enfadado, a seca acabando com tudo... tem um bocado de coisa ruim aqui... é bom de se morar porque nós temos uma vida tranqüila mas para a sobrevivência é ruim... eu não sei não...

B: Aqui nós vive mais da agricultura aí nós dependemos de que? De milho, [...] a nossa coisa é só na época do inverno aqui... aí está nessa situação aí precária já temos mais de cinco anos nessa pisada aí digo esse ano foi ruim mas para o ano é melhor e aí nós vai vivendo aqui desse jeito e a moagem o canavial é e agora ele está em que? Em fase de crescimento precisando de fubá não tem... para o ano, para o ano não no final do ano que é a nossa safra aí se não houver um bom inverno é com certeza sofrimento... agora mesmo terminou o que? A moagem né? aí temos o que? Cada engenho ele não pode funcionar com menos de trinta homens, esses trinta homens está tudo parado agora, tudo, tudo, tudo... se tivesse chovendo não, nós tinha emprego aqui, não tem pronto, acabou... fica todo mundo parado mesmo...

A: Como é seu nome?

B: Manoel Ferreira da Cruz

A: Qual é a idade do Sr.?

B: Quarenta e oito...

São José do Egito

9ª

A: Como é seu nome?

B: Adalcina

A: Adalcina o que você acha que é ser nordestino?

B: Eu acho que a pessoa ser nordestino é muita coisa assim... é ter muita história para contar... eu acho muito importante a gente ser a pessoa ser nordestina porque tem muita coisa a ver com a vida da gente não é? O nascimento do berço assim vê muita história a contar né? A ver... eu acho que é muito importante a pessoa ser ... não é como a pessoa de longe né? Que não vê nada e que não conhece nada né? Eu acho isso... Tem muita coisa a gente convivi com as pessoas que é muito sabido que já vem do berço a história tudo... eu

acho isso... Eu mesmo eu não nasci aqui mas convivi com pessoas que sabe muito de poesia e que sabe muito história de Pernambuco e ser nordestino é muito bom. Quando a gente vai para uma capital chega lá e ninguém sabe de nada, onde é que mora fulano? Onde é que mora Sicrano? A eu não sei não, não dá definição e na cidade da gente a gente diz tudo não é isso?

A: Sabe tudo né?

B: É, sabe tudo é...

A: Onde é que mora...

B: É... Onde mora fulano? Aí a gente já diz tudo não é isso?

A: É verdade...

A: Você é nordestina?

B: Sou...

A: O que é que você acha ser nordestino?

B: Apesar da seca eu acho maravilhoso ser nordestina...

A: Você gosta de ser nordestina?

B: Sou sofrida, é meio sofrido aqui para a gente viver mas com certeza tem momento que eu me sinto feliz e é como hoje com as minhas amigas. É uma terra sofrida é uma seca danada sem ter emprego sem ter nada para a gente mas a gente vai levando a vida assim...

11ª

A: E a Sra. é nordestina também?

B: Eu sou mas moro trinta anos de São Paulo eu considero uma cidadã paulista...

A: A é...

B: Infelizmente...

A: É verdade...

B:... mas voltei está com dois anos e meio eu assino em baixo o que ela falou a mulher nordestina sofre muito mas gente de São Paulo também tem aquele... a gente dá muita força para eles até porque somos piedosos lá em relação a essa seca maior né? lá nós temos muita chuva... mas eu amo o nordeste, eu me divido por ter a minha família lá e aqui então eu me considero um cidadã paulista por essa questão, lá eu casei daí tive meus filhos, eu choro porque eles estão lá e infelizmente é uma divisão né? os pais morar aqui, a família, ela não é a minha cunhada mas eu considero uma cunhada porque ela é cunhada da minha irmã, mas eu gosto muito dela a Teça para mim é tudo na vida, tudo de bom...

C: E o mesmo que ser a minha irmã... mas a gente vai levando a vida assim com essa secona toda mas estamos felizes?

A: Dançando...

B: É a festa do ap...

C: Ela sempre chama a festa do ap... Um feijãozinho, uma tripinha, uma carninha...

A: Como é a festa do ap?

C: É... um feijãozinho, o feijãozinho vem sempre uma carninha de porco, tripa...

B: É tudo muito simples mas é... para nós é muito saboroso...

A: E uma cervejinha sai?

C: Uma cervejinha, mas com certeza sai mais uma caipirinha...

A: Caipirinha... maravilha... Olha, boa festa...

Aliança

15ª

B: Para mim não tem coisa melhor do que ser nordestino, eu adoro o meu Estado, não tem coisa melhor...

A: Como é teu nome?

B: Aí eu pergunto a você, o que é que você está achando do nordestino?

A: Eu gosto muito do nordeste, acho as pessoas...

C: E que nordestino é aquele que é... não tem que ter outra pessoa para dizer o que quer... sempre tem as coisas na palma da língua assim... é o que é, acha o que acha

A: É direto....

C: É direto. Às vezes as pessoas assim ficam na [...] da gente mas quando vem assim conviver vê que é diferente...

B: Principalmente os de outras regiões né? criticam muito o nordestino, onde ele chega ele é discriminado... em qualquer região do Brasil

C: Hoje mesmo Rio e São Paulo mão-de-obra para trabalhar... só prefere o nordestino para trabalhar...

B: Porque os nordestinos são trabalhadores mas...

C: Você, chega hoje ali no Rio de Janeiro para trabalhar... se for nordestino você praticamente está empregado hoje, quer dizer tendo conhecimento né? uma pessoa que lhe apresenta...

A: E vocês são daqui de Aliança mesmo...

Também às vezes a gente chega lá no sul, no sudeste... às vezes se intimida assim... pelo que nasceu hoje... não tem força para falar, não tem aquela... [muito barulho] não tem aquela democracia para falar aí fica difícil também....

Mas hoje a maioria do pessoal lá principalmente no Rio mesmo é tudo nordestino... quando você chega lá, você tendo um conhecimento para trabalhar lá, está empregado já... agora você ir sem conhecimento para se apresentar a uma empresa assim... aí realmente você sobra mas você tendo alguém lá, uma família ou um amigo que lhe apresentou, acabou-se... e vocês são de onde?

A maior fonte de renda aqui da mata norte é o ciclo da cana de açúcar para você vê que está... até assim para a agricultura está ruim... porque está chovendo muito pouco a safra antigamente era de seis, sete, oito meses, esse ano a safra foi de três meses...

A: Então a safra já acabou já?

B: Já

A: Já estamos na entre safra aqui, já parou tudo, eu acho que não tem quase usina nenhuma funcionando, moendo...

C: A última que estava moendo parou sexta feira agora... E bom um inverno, inverno e irrigação para vê se... se continuar do jeito que está no próximo ano vai tá pior ainda...

B: Vai piorar...

A: [Som muito alto]

B: A Zona da Mata hoje em dia, geograficamente não está situada em... assim numa cidade grande não... é só na... nos municípios pequenos... não esta na cidade grande está só nos municípios assim pequenos, assim Aliança... assim... Timbaúba geograficamente assim, Timbaúba é o município que está mais geograficamente assim... melhor do que Nazeré, Aliança, Goiana... e a única empresa que está moendo é nos pontos geográficos de Timbaúba...

A: É a única que ainda esta moendo?

C: Mas parou sexta feira...

A: Parou já essa?

C: Parou mas eu acho que foi a que mais tirou cana...

A: E agora recomeça quando?

B: A previsão é para outubro...

C: Setembro, outubro...

A: Só durou três meses este ano?

B: Não. Uma usina [Uosi] foi cinco meses a Santa Tereza foi só três meses...

C: Olho d'água foi quase quatro meses...

B: Três meses e quase três semanas...

A: Parou tudo, tudo, tudo...

B: Tudo está parado...

C: A maioria do pessoal aqui mesmo, quem tem amizade no Rio, São Paulo está viajando para lá... eu mesmo eu acho que próximo mês eu estou indo para o Rio, trabalhar lá... eu tenho um amigo lá aí já vou certo já... tem muita gente mesmo daqui trabalhando lá...

A: Porque o emprego está difícil aqui né? Agora durante a safra ainda tem muita gente de fora?

B: Tem... tem até porque a gente tem assim o engenho sede que é o Engenho Poeiras...

A: Sim...

B: Minha família, assim meu pai nessa vida toda foi criado lá... mas só que a fama... tá... pela decadência assim... juntando... está indo assim... para tirar uma safra lá em São Paulo lá aquele São José....

B: É no interior lá... até porque esse engenho que ele está falando aí, é uns dos engenhos mais organizados daqui que vive de irrigação e tal mas mesmo assim ele não agüentou a safra desse ano não ele está apelando para empresa que ele tem lá no sul...

B: Vocês conhecem São José do Rio Preto?

A: São José do Rio Preto...

C: Tem muita gente aqui viajando para Goiás, Tocantins... para ver se conseguem alguma coisa lá através de pessoas que já estão lá trabalhando.... Essa comunidade aqui mesmo onde a gente mora, o que está segurando Aliança mesmo é a prefeitura... a maioria do pessoal aqui trabalha na prefeitura a não ser quem trabalha assim... em serralheria, oficina, fora isso aí não... na vidraçaria... eu estou indo para o Rio agora porque? Assim eu faço meus bicos aqui... mas eu gastei quase oitocentos em cursos de segurança, vigilância, transportes de valores mas aqui não tem emprego para isso. Eu pego um emprego nas usinas com esses cursos que eu tenho aí eu vou ganhar seiscentos reais não dá... tá entendendo? Vou para o Rio procurar um salário melhor... experiência na certa tudo, experiência mas aqui não conta não...

Escada

1.

E: Olhe, por favor seu nome por gentileza? Seu nome por gentileza?

A: *Eu sou o tenente dos Santos.*

E: *Quantos anos você tem? Desculpe te perguntar*

A: *Trinta e dois anos*

E: *Trinta e dois. Você é daqui de Pernambuco?*

A: *Sou de Pernambuco*

E: *De que lugar?*

A: *Recife.*

E: *Recife. O que é que significa para você ser nordestino?*

A: *Para mim, ser nordestino significa ser um guerreiro, não é? As nossas diversidades, uma hora eu estou na capital, outra eu estou no interior estou no sertão, para mim ser nordestino é isso aqui: é batalhar em cima desse sol quente, é batalhar em cima da chuva, também quando nós temos as enchentes uma vez por outra, é batalhar, é ser um batalhador.*

E: *Um batalhador. Muito obrigada tenente, bom dia!*

A: *De nada, disponha.*

2.

E: *Por favor, André, o seu nome todo.*

A: *É José André Ribeiro.*

E: *Desculpe perguntar, que idade você tem?*

A: *Quarenta e três anos.*

E: *Quarenta e três. Você é da onde aqui em Pernambuco?*

A: *Eu moro aqui em Escada mesmo.*

E: *Em Escada mesmo. O que é que significa para você ser nordestino?*

A: *É ser brasileiro, é ser nato de uma região onde as pessoas são classificadas com pobre, mas espiritualmente são pessoas que conseguem sobreviver daquilo que têm.*

E: *Muito obrigada viu.*

A: *Tranquilo e muito obrigado.*

3.

E: *Edson, você é de Pernambuco?*

A: *Sim.*

E: *De que lugar?*

A: *De Escada.*

E: *De Escada mesmo. Edson, para você o que é que significa ser um nordestino?*

A: *Ser brasileiro.*

E: Ser um nordestino?

A: Ser brasileiro.

E: Ser brasileiro?

A: É, com certeza.

E: Obrigada Edson!

A: De nada, bom serviço para você.

Escada (José)

(José - líder dos sem-terra)

4.

A: Como é que você está?

B: Estou bem Graças a Deus.

A: Quando o assunto atravessa a vida do nordestino. Como é? Complicada na mata sul, tantos pais de famílias não vive aqui de baixo de uma lona dessas, dia a dia, noite a noite correndo o maior risco e é polícia para lá, polícia para cá, aonde a gente poderia estar hoje no que é nosso, nós ter o nosso respeito e, enfim, na situação os governistas nosso acha que isso para ele é uma boniteza porque para mim, isso para mim é...

B: Isso é uma vergonha, é uma vergonha...

A: É, pelo fato de nós termos governos por aí e nós estamos nessa situação.

E: Agora, José, na sua opinião, isso tem jeito?

A: Tem, digamos que por um lado sim, porque quando o governo quer, faz e quando não quer, é como diz a história nosso Brasil, o nosso país, você sabe que é um país de corrupção, a verdade e essa. Então o governo hoje, digamos que ele também tem uma culpa o cartório. O INCRA não se desenvolve, a reforma agrária pisou no freio, acabou.

A: Única solução nossa é ocupar as terras, fazer mobilização. É aí que nós tem que se manifestar contra o governo para ver se ele abre espaço para gente ter mais ou menos um canto suficiente para parar com essas agonias mais parece para mim que ele acha isso muito bonito, porque ele nunca sofreu, essas pessoas nunca sofreram, nunca passaram fome aí não sabe o que é isso, porque se eles viessem, alguns deles passar o dia de baixo de uma lona dessa, vinte e quatro horas num sol quente passando fome, tomando um copo de água quente aí ele via que isso não era vida para ninguém. A vida nossa, a vida de todos é ter uma casinha pronta, ter sua alimentação suficiente, educar seus filhos, você vê, uma criança

dessas no sol quente, se queimando no sol numa temperatura dessas que está onde você vê filhos de papai, fulano e beltrano, estão em piscina está tomando seu uísque. É essa vida nordestina é essa que a gente tem e para tudo isso com esse sofrimento todinho, eu ainda tenho orgulho de ser nordestino. Pode ficar certo disso.

A: Justamente, e digamos assim que isso aí parece que são tudo uns filhos porque faz parte do meu movimento e inclusive todos são comandados e a gente tem que seguir as normas deles.

E: Lógico, com certeza.

[Alguma manifestação ocorrendo próximo ao local da entrevista]

A: Eu fico feliz quando o governo chega e diz assim, o INCRA chega e diz; apropriamos áreas, vamos levar para o povo, eu fico muito feliz, mas Pernambuco está tendo um quadro muito fora do comum. Eu ontem estive numa reunião e eu achei um absurdo porque o governo disse que até o final do mandato era quarenta e cinco mil famílias que iam ser assentadas e deu um laudo de quinze mil família, que isso não aconteceu, até agora não aconteceu. Sim, ele deu os dados que comprova que é quinze mil, mas comprova com aqueles assentados que já estava, ele não comprova que em baixo da lona saiu da terra, entendeu?

E: Entendi.

A: Está entendendo, se eles dissessem tem quinze mil famílias assentadas, claras, se têm quinze mil famílias é porque ele tirou essas da lona e assentou não pegando os que já estavam...

E: Com os que já estavam...

A: Sim, não pegando aqueles assentados, que salve a sua infância, já haviam a anos é agora que ele poderia se pronunciar, que tem quinze mil famílias com os que já estavam assentados, então concluiu com os que assentavam e deu quinze mil, se hoje ele colocasse quinze mil família da lona com dez que já havia assentado daria vinte e cinco mil...

E: Vinte e cinco mil.

A: Quer dizer, a mídia atrapalha né? Mas não, ele está se casando por um lado que ele não é suficiente.

E: Porque José é o seguinte, emprego na entre safra é muito difícil, não é?

A: Difícil, difícil, difícil mesmo, para a Sra. ver uma coisa, eu vou te dizer uma coisa; isso aqui, essa terra toda improdutiva enfrentando a situação, são pais de família com a foice na mão, como está vendo, contando uma tonelada de cana desses latifundiários a troco de três real, quatro reais e é feliz daquele na hora que chega que encontra uma tonelada, duas toneladas de cana para cortar, feliz daquele porque quando não encontra vai catar papelão vai catar garrafa e aquilo outro para sobreviver.

E: Rapaz é isso não é? Três, quatro reais a tonelada.

A: Três, quatro reais uma tonelada de cana aqui e tem mais essa, o trabalhador começa a cortar cana de três horas da manhã, quatro horas da manhã, três horas da manhã, quatro horas da manhã vai para da quatro, três, quatro horas da tarde e quando o homem, o latifundiário, ainda acha pouco, manda um dos empregados dele roubar a metade do suor do homem trabalhador, porque ele faz duas, três toneladas e quando eles vier pesar só dá uma e meia, duas toneladas só dá uma mediazinha que sobra e um salário de três, quatro reais e isso eu acho uma injustiça aonde o nosso governo podia ver a situação do nordestino, como eu estou passando. Mas para isso eu acho, eu penso a mim, que ele acha muito engraçado e acha muito bonito o que está acontecendo.

5.

E: E você? Como é seu nome?

A: Meu nome é (Edjane)

A: Edjane.

E: Edjane, quantos anos você tem?

A: Eu tenho dezoito.

E: Dezoito. Edjane o que é que significa para você ser nordestino?

A: Nordestino eu não sei não, agora do MST eu sei pouco.

E: Então diga!

A: Do MST eu sei que a gente luta muito, mas não consegue nada, só isso.

6.

E: E você? Que idade você tem?

A: Vinte.

E: Vinte. Como é o seu nome?

A: Elinaldo José de Souza.

E: Fale só um pouquinho mais alto.

A: Elinaldo José de Souza.

E: Para você o que é que é ser nordestino?

A: Ser nordestino, eu não sei não. Quando me pergunta do MST eu sei explicar. A gente está aqui com os nossos companheiros doido para que eu ganhe essas terras.

7.

E: E o Sr.?

B: Ele já falou

A: Eu quero dizer que o nordestino é pé d'água que dá ofício ao cavaco, é como diz o ditado corda só quebra no fraco, Deus quando dá a farinha o diabo vem e rasga o saco. Muito obrigado.

[Risos]

Freixeiras

8.

E: E o Sr, como é o seu nome, por favor?

A: Severino José.

E: Severino José. Vou sentar aqui, Seu Severino dá licença. O que é que significa para o Sr. ser nordestino?

A: Rapaz, tu não sabe que eu não compreendo de nada, eu não sei nem o que é como é que ele estava dizendo? Que não sei o que, o que é isso?

E: O Sr. é daqui de Freixeiras?

A: Eu estou com vinte e cinco anos que eu estou aqui, mas eu morava no sertão.

E: No sertão aonde?

A: Em Limoeiro.

E: Limoeiro, certo. O Sr. está aposentado?

A: Já.

E: Já está aposentado?

A: Não, eu nunca me empreguei não, meu emprego só foi mesmo o negócio de limpar a cana.

E: Limpar a cana.

A: Eu aprendi a limpar estava com dez anos, quando eu parei estava com setenta e dois anos.

E: Setenta e dois anos né? O Sr. está com quantos agora?

A: Rapaz, no meu documento eu estou com setenta e seis anos.

Setenta e seis.

9.

E: E o Sr. como é seu nome?

A: Maurício.

E: Seu Maurício, quantos anos o Sr. tem?

A: A idade?

E: É.

A: Quarenta e cinco.

E: Quarenta e cinco. Sr. Maurício o Sr. é daqui de Freixeiras?

A: Sou.

E: E para o Sr., o que é que significa ser nordestino?

A: Eu acho que ser nordestino é o povo da roça, né? O povo da roça daqui.

B: Ah, eu fui da roça, da roça, eu vim-me embora para aqui e estou com quarenta e tantos anos de cana.

E: Quarenta e tantos?

B: Quarenta e dois anos.

E: É um bocado não é?

B: É, agora eu era da roça, do sertão, mas agora eu estou aposentado aí parei, agora também não posso mais, estava com setenta e dois anos somente de serviço eu trabalhei sessenta e dois anos.

E: Sessenta e dois?

B: Sessenta e dois anos de serviço aí foi o tempo que eu me aposentei, aposentado pelo tempo de serviço. Eu não sei de nada e eu e...

[Risos]

A: Seu nome

B: Adelmo

C: Eu tenho quarenta e quatro anos e a minha profissão...

E: Como é o seu nome?

C: Quarenta e...

E: Não, seu nome primeiro?

[Risos]

C: É Nildo.

E: Nildo, quantos anos você tem?

C: Quarenta e quatro.

Entrevista com Dona Iraci

Ciema: E, Dona Iraci, a Senhora... Faz quanto tempo que a senhora está no Alto da Conquista? Mas de cinqüenta anos né?

Dona Iraci: Eu estou com cinqüenta e dois

Ciema: Aqui?

Dona Iraci: Não, sessenta e dois.

Ciema: No Alto da Conquista direto, não é?

Dona Iraci: No Alto da Conquista direto, eu vim para aqui com um ano de idade. Aí a minha casa, essa é nova, mas a outra que a gente morava é do outro lado, agora eu passei para cá, a minha mãe morreu, aí tudo mundo... Cada um procurou o seu destino, aí pronto! Aí a gente ficou aqui morando.

Ciema: Porque era a casa de Dona Biu não era?

Ciema: Aquela era a casa da sua avó não era?

Dona Iraci: Minha avó, era. Eu morava na casa da minha avó.

Ciema: Da sua avó?

Dona Iraci: É.

Ciema: Porque Dona Biu está viva ainda...

Dona Iraci: É, está viva ainda.

Ciema: Agora, Dona Iraci, me diga uma coisa, a senhora teve doze filhos.

Doana Iraci: Doze filhos.

Ciema: Doze filhos dezoito netos não né?

Dona Iraci: É dezenove.

Ciema: Dezenove netos?

Dona Iraci: Dezenove netos. E eu trabalhei em casa de família, lavagem de roupa, para criar esses povos todinhos. No fim, aí eu fui, arrumei um emprego na prefeitura e fui trabalhar.

Ciema: Margarida não foi?

Dona Iraci: margarida. E fui trabalhar para criar eles, que não tinha ajuda de ninguém, só de Deus, de Deus e de dois irmãos de luz que me ajudou bastante. Então, aí criei tudinho, está tudo aí, um para o lado, outro para o outro, cada um tem o seu barraquinho, cada um tem as suas coisas, cada um tem de tudo que tem no direito, eles têm. Mas eu trabalhei muito, muito mesmo.

[...]

Ciema: Qual foi a última vez que a senhora fez uma parto? Foi o ano passado não foi

Dona Iraci?

Dona Iraci: Foi.

Ciema: Foi em fevereiro do ano passado ou foi... Não. Foi em dezembro ou em fevereiro?

Dona Iraci: Foi em setembro.

Ciema: Do ano passado né?

Dona Iraci: Do ano passado.

Ciema: Qual foi o nome da moça?

Dona Iraci: Eu não sei o nome dela não, que eu nem gravei logo o nome dela não. Ela mora lá para baixo, mas eu já fiz muito parto, eu já fiz setenta partos. Já tenho tudo homem, rapaz, outros já chegando, tem ali que tem três meninos que eu peguei. Ali para baixo tem mais dois, aqui, um que passou ainda agora, mora aqui também, fui eu que peguei, foi setenta partos que eu fiz, em casa.

Ciema: E Dona Iraci, a senhora acha que o mundo melhorou ou piorou?

Dona Iraci: Dona Ciema, agora esta melhor. Está melhor porque esse homem está dando uma ajuda muito boa, muito boa, muito boa, que a gente estava precisando. Essas crianças todinha, que estavam tudo na rua, e hoje Deus olhou para elas, e hoje a gente está todo mundo feliz e graças a Deus.

Ciema: está melhor não é Dona Iraci?

Dona Iraci: Está melhor, só Lula mesmo para enfrentar esse batente. Lula ou Agamenon ou Getulio Vargas, mas nenhum dos dois está vivo né? Aí ficou Lula, Lula foi que combateu mais fome, eu mesmo, se eu votar eu voto por ele. [...] Ah meu deus, eu já sofri tanto Dona Ciema, eu já sofri tanto, eu já dormi de baixo do pé de pau com essa daí a outra e a outra, com três. As formigas mordendo elas e elas gritando, dormir tanto. Eu chega tinha hora que eu tinha vontade até de chorar, mas Deus dá o conforto né? E graças a Deus eu estou com uma luz muito boa, graças a Deus que eu acho que eu nem morta eu ralada eu pago a elas, a eles, tudo que eu vivi lá.

Ciema: Graça a Deus não é Dona Iraci?

Dona Iraci: Graças a Deus, e eu confio muito em Deus e nos espíritos, porque fez com o que hoje eu tivesse esse pedaço aqui. Quando eu era, quando eu trabalhava na casa dos outros eu fui numa de espírita levar uma mulher que estava doente ali, aí eu comecei na barreira, chorando, porque eu tinha deixado tudinho em casa sem comer, sem nada, nada, nada, nada. Eu estava coisando folha de jerimuns e folha de quiabo para dar a eles. Aí isso, eu vou para lá e essa Florzinha, aí disse; “Florzinha tu tas tão aperreada né?” Eu disse; “É”. Ela; “Mas não se aperreia não porque eu vou dar um negócio a tu, aí quando tu chegar em casa tu já tem esse negócio para tu.” Aí, quando eu cheguei em casa o homem chegou atrás; “Dona Iraci!”. Aí eu: “Oi!” E ele; “A senhora quer comprar um pedaço de terra?” Eu digo; “Quero.” Aí depois eu disse; “Quero não, quero não, porque que eu não tenho dinheiro.” Aí ele disse; “Não, a senhora paga de todo jeito, de todo jeito a senhora paga.” Aí eu disse; “Ta certo!” Aí eu peguei, paguei a ele de pedacinho em pedacinho, paguei! E hoje em dia eu vendi por causa de uma mulher que eu botei aqui para morar, que isso aqui todinho era meu, só fiquei nesse quadrinho e estou feliz porque eu ganhei essa terra, que foi ela que me deu. E hoje ela está lá dentro com os brinquedinhos dela. Depois a senhora vai ver.

Emiliano: Vamos lá ver os brinquedinhos dela?

Dona Iraci: É muita coisa, a coisa mais linda.

Emiliano: [...]

Dona Iraci: É aqui onde eu me escondo.

Emiliano: Dona Iraci, bota uma mão aí na porta, da uma relaxada, dê um sorriso. Não é a sua casa?

Dona Iraci: É. É porque eu estou sem dente aí... [Risos]

Ciema: Que nada!

Emiliano: Está ótimo.

Dona Iraci: Pode entrar. Pode entrar.

Ciema: Dá licença?

Doan Iraci: Dada. É pouquinha coisinha porque agora eu até desarrumei aqui que eu estava limpando. É a minha grande moça ela. E aqui é uns brinquedinhos que ela tem que ela ganhou num serviço que ela fez somente essas coisinhas aqui.

Ciema: E essa aí é a Comadre Florzinha que é a sua casa né?

Dona Iraci: É a Comadre Florzinha, o cipó é dela, tudinho é dela.

Emiliano: Dona Iraci, Não é?

Dona Iraci: É

Emiliano: Dona Iraci, sente aqui na ponta desse sofá. Não, aqui olha, do lado dessa boneca aqui na ponta.

Dona Iraci: Aqui?

Emiliano: Isso aí isso.

Dona Iraci: Olha Janaina, tu vai tirar retrato vice Janaina. Não deixe queimar não viu, vá queimar não...

Ciema: Saiu à foto Emiliano? Já saiu? Dona Iraci, e na sua opinião Dona Iraci, a senhora que é daqui e tudo mais, o que é que significa para a senhora ser nordestino?

Dona Iraci: Ser Nordeste? Eu não sei nem responder Dona Ciema, diga qualquer coisa para eu dizer...

Ciema: Não, aí é a senhora quem diz...

Dona Iraci: Eu não sei nem entender essa palavra, não sei. Esse nordestino é porque a pessoa é do Brasil, né? E vive bem, não vive bem, mas melhorzinho, né? Aí é o que eu sei...

[Risos] Graças a Deus eu tenho a minha moradia, eu tenho as minhas coisinhas, tudo povo pobre né? Mas eu tenho as minhas coisinhas, mas eu trabalhei muito para chegar lá.

Emiliano: Que bom, né?

Dona Iraci: É e graças a deus eu não tenho nada, não sinto nada, só tenho um problema agora da vista e dos dentes.

Ciema: Graças a Deus não é Dona Iraci?

Dona Iraci: Graças a Deus.

Ciema: Tem mais disposição do que as filhas.

Dona Iraci: É, as filhas não foi como eu não. Eu trabalho em cozinha, trabalho de roupa, engomo.

Ciema: Engomar eu sei que a Senhora é a maior engomadora do Recife, ninguém engoma como a senhora não.

Dona Iraci: Gostou não foi? [Risos] É, explico a ela como é, como não é, “Oxe mãe, eu vou fazer nada mãe”, - “Mas você tem que aprender porque no dia em que eu saí você já fica no lugar.” Não é? Mas ela não quer aprender a engomar, só, muito mal, passar. Já fuá a São Paulo, já passei oito meses lá, voltei. Quando eu voltei passei seis anos aqui, aí arrumei emprego, trabalhei e agora eu estou aposentada, graças a Deus.

Ciema: Graças a Deus Dona Iraci.

Dona Iraci: A senhora quer vim mais para cá? Aqui tem mais... Quando eu vim disse, amostra esse leão a ela.

Ciema: Sim... É linda a sua tapeçaria.

Dona Iraci: Também já fiz, faço lençol de cama, lençol de colcha, lençolde saco, tudo isso eu tenho, que eu faço. A minha máquina está lá dentro. A senhora quer ver uma colcha?

Ciema: Quero Dona Iraci.

Dona Iraci: Vem cá Pita?

Ciema: A senhora é quem faz não é Dona Iraci?

Dona Iraci: É sim senhora.

Ciema: Está tão bem emendadinho, muito bem emendadinha. A senhora fez essa para quem para Titã?

Dona Iraci: Foi para Titã, foi. Eu estou fazendo outra... Está lá dentro, que ver? Aqui é a minha máquina.

Ciema: Eita! Dona Iraci, que máquina boa.

Dona Iraci: Aqui é os retalhos..

Ciema: Têm muitas. Essa já é outra?

Dona Iraci: È outra que eu estou começando.

Ciema: Esta toda bem emendadinha também essa. E depois de prontas que viçam bonitas não é? Porque fica colorido né?

Dona Iraci: É.

Ciema: Eu gostei desse pano amarelo e brando.

Dona Iraci: Aí eu estou fazendo essa...

Ciema: Essa vai ser para quem?

Dona Iraci: Essa aqui é para a menina pequena, para a neta.

Ciema: Para Camila?

Dona Iraci: Isso, para Camila.

Ciema: Para Camila.

Dona Iraci: Sim, agora depois eu vou fazer outra para dar aos dois netos.

Ciema: São dezenove não é Dona Iraci?

Dona Iraci: É, dezenove.

Ciema: É muito neto, viu!

Dona Iraci: Quando tem tempo de festa Dona Ciema é tanto do menino, tanto menino que dá agonia e Cosme e Damião, “Vixe Maria” é mais de quinhentos meninos. É, é, é mais de quinhentos. Eu compro... Encho essa parte todinha í de confeito, tudinho, eu encho para distribuir. Mas nessa hora assim é um “preo”, é um “preo” tão grande, eu queria que a senhora visse.

Ciema: E todo ano a senhora dá não é Dona Iraci?

Dona Iraci: Todo ano, graças a Deus, todo ano. Aí eu dou, dei pela promessa de Lilá, terminei, agora eu dou porque eu quero mesmo dá. Porque eu acho bonito os meninos correr e cair atrás de confeito, eu acho bonito, aí é muito menino.

Ciema: Gostei muito Dona Iraci.

Dona Iraci: Gostou?

Ciema: Com certeza! Gostei não, estou gostando.