

## COLÔNIA, CULTO E CULTURA

*O novo é para nós, contraditoriamente, a liberdade e a submissão.*

Ferreira Gullar

## COLO-CULTUS-CULTURA

Começar pelas palavras talvez não seja coisa vã. As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem. As palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.

*Colo* significou, na língua de Roma, *eu moro*, *eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho*, *eu cultivo o campo*.<sup>1</sup> Um herdeiro antigo de *colo* é *incola*, o habitante; outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia. Quanto a *agricola*, já pertence a um segundo plano semântico vinculado à idéia de trabalho.

A ação expressa neste *colo*, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colônia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar.

“*Colonus* é o que cultiva uma propriedade rural em vez do seu dono; o seu feitor no sentido técnico e legal da palavra. Está em Plauto e Catão, como *colonia* [...]; o habitante de colônia, em grego m. *ápoikos*, que vem estabelecer-se em lugar dos *incolae*.”<sup>2</sup>

Não por acaso, sempre que se quer classificar os tipos de colonização, distinguem-se dois processos: o que se atém ao simples povoamento

mento, e o que conduz à exploração do solo. *Colo* está em ambos: eu moro; eu cultivo.

Na expressão verbal do ato de colonizar opera ainda o código dos velhos romanos. E, a rigor, o que diferencia o habitar e o cultivar do colonizar? Em princípio, o deslocamento que os agentes sociais fazem do seu mundo de vida para outro onde irão exercer a capacidade de lavar ou fazer lavar o solo alheio. O *incola* que emigra torna-se *colonus*.

Como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização.

Mas o novo processo não se esgota na reiteração dos esquemas originais: há um *plus* estrutural de domínio, há um acréscimo de forças que se investem no desígnio do conquistador emprestando-lhe às vezes um tónus épico de risco e aventura. A colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares.

O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e, quase sempre, as sobredetermina. *Tomar conta de*, sentido básico de *colo*, importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar*. Nem sempre, é verdade, o colonizador se verá a si mesmo como a um simples conquistador; então buscará passar aos descendentes a imagem do descobridor e do povoador, títulos a que, enquanto pioneiro, faria jus. Sabe-se que, em 1556, quando já se difundia pela Europa cristã a *leyenda negra* da colonização ibérica, decreta-se na Espanha a proibição oficial do uso das palavras *conquista* e *conquistadores*, que são substituídas por *descubrimiento* e *pobladores*, isto é, colonos.

O surto de poderosas estruturas políticas na Antiguidade foi coetâneo daqueles verdadeiros complexos imperiais que se seguiram a guerras de conquista. Os impérios do Oriente Médio, de Alexandre e Romano contam-se entre as mais velhas concentrações de poder estatal que conhecemos. No caso particular de Roma, a organização central resistiu até que as invasões dos bárbaros atomizaram a Europa e abriram a via de sua feudalização.

Quanto à gênese dos sistemas, há mais de uma hipótese. As tensões internas que se dão em uma determinada formação social resolvem-se, quando possível, em movimentos para fora dela enquanto de-

sejo, busca e conquista de terras e povos colonizáveis. Assim, o desequilíbrio demográfico terá sido uma das causas da colonização grega no Mediterrâneo entre os séculos oitavo e sexto antes de Cristo. E a necessidade de uma saída para o comércio, durante o árduo ascenso da burguesia, entrou como fator dinâmico do expansionismo português no século XV.<sup>3</sup> Em ambos os exemplos, a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório.

Se passo agora do presente, *colo*, com toda a sua garra de atividade e poder imediato, para as formas nominais do verbo, *cultus* e *cultura*, tenho que me deslocar do aqui-e-agora para os regimes mediatizados do passado e do futuro.

Para o passado. Como adjetivo deverbal, *cultus* atribuía-se ao campo que já fôra arroteado e plantado por gerações sucessivas de lavradores. *Cultus* traz em si não só a ação sempre reproposta de *colo*, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho e já incorporada à terra que se lavrou. Quando os camponeses do Lácio chamavam *culta* às suas plantações, queriam dizer algo de cumulativo: o ato em si de cultivar e o efeito de incontáveis tarefas, o que torna o particípio *cultus*, esse nome que é verbo, uma forma significativa mais densa e vivida que a simples nomeação do labor presente. O *ager cultus*, a lavra, o nosso *roçado* (também um deverbal), junta a denotação de trabalho sistemático à qualidade obtida, e funde-se com esta no sentimento de quem fala. *Cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória. A luta que se travou entre o sujeito e o objeto do suor coletivo contém-se dentro do particípio, e o torna apto a designar a inerência de tudo quanto foi no que se passa agora. Processo e produto convêm no mesmo signo.

Quanto a *cultus*, *us*, substantivo, queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram. A Antropologia parece não ter mais dúvidas sobre a precedência do enterro sagrado em relação ao amanho do solo; enquanto este data apenas do Neolítico e da Revolução Agrícola (a partir de 7000 a. C., apro-

ximadamente), a inumação dos mortos já se fazia nos tempos do Homem de Neanderthal há oitenta mil anos atrás.

Diz Gordon Childe:

Quanto às noções mágico-religiosas conservadas pelas comunidades neolíticas em geral, podemos aventurar algumas conjecturas. A assistência aos mortos, cuja origem remonta à idade paleolítica, deve ter adquirido uma significação mais profunda na idade neolítica. No caso de vários grupos neolíticos, na realidade não se descobriu enterro algum. Mas, em geral, os mortos eram sepultados cuidadosamente em tumbas edificadas ou escavadas, quer agrupadas em cemitérios próximos aos povoados, quer cavadas perto das casas individuais. Normalmente provia-se o morto de utensílios ou armas, vasilhas com comida e bebida e artigos de tocador. No Egito pré-histórico, os vasos funerários eram pintados com figuras de animais e objetos. É de presumir que tinham o mesmo significado mágico das pinturas, figuras talhadas nas cavernas dos caçadores da idade paleolítica. Na época histórica, essas figuras foram trasladadas para os muros das tumbas, acrescentando-se-lhes legendas, as quais mostram que tinham por objeto assegurar ao morto o gozo contínuo dos serviços representados por elas. Tal assistência denota uma atitude para com os espíritos dos antepassados que remonta aos períodos mais antigos. Mas, agora, a terra na qual repousam os antepassados é considerada como o solo do qual brota cada ano, magicamente, o sustento alimentício da comunidade. Os espíritos dos antepassados devem ter sido considerados, seguramente, como cooperadores na germinação das plantas cultivadas. O culto à fertilidade, os ritos mágicos praticados para ajudar ou obrigar as forças da reprodução, devem ter-se feito mais importantes do que outros nos períodos neolíticos. Nos campos da idade paleolítica encontram-se figurinhas, talhadas em pedra ou marfim, com os caracteres sexuais muito acentuados. Figurinhas semelhantes, só que agora modeladas geralmente em argila, são muito comuns nos povoados e tumbas neolíticas. Com frequência chamam-nas "deusas da fecundidade". Por acaso a terra, de cujas entranhas brota o pão, teria sido concebida à semelhança de uma mulher com cujas funções geradoras o homem estava certamente familiarizado?<sup>4</sup>

Convém amarrar os dois significados desse nome-verbo que mostra o ser humano preso à terra e nela abrindo covas que o alimentam vivo e abrigam morto:

*cultus* (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado;  
*cultus* (2): o que se trabalha sob a terra; culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados.

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. [No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião] vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade.

A esfera do culto, com a sua constante reatualização das origens e dos ancestrais, afirma-se como um outro universal das sociedades humanas juntamente com a luta pelos meios materiais de vida e as conseqüentes relações de poder implícitas, literal e metafóricamente, na forma ativa de *colo*.

Na fundação de algumas colônias gregas não era raro apontar-se o desígnio dos deuses, decifrado pelos oráculos, como a sua causa primeira. Apolo Archegeta é o deus que preside, em Delfos, à fundação das colônias. As motivações expressas dos colonizadores portugueses nas Américas, na Ásia e na África inspiram-se no projeto de *dilatar a Fé* ao lado de *dilatar o Império*, de camoniana memória. E os puritanos que aportaram às praias da Nova Inglaterra também declararam *to perform the ways of God*.

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer. Mortos bifrontes, é bem verdade: servem de agulhão ou de escudo nas lutas ferozes do cotidiano, mas podem intervir no teatro dos crimes com vozes doridas de censura e remorso. Santiago de Compostela excita os *matamoros* nas lutas da reconquista ibérica; a Cruz vencedora do Crescente será chantada na terra do pau-brasil, e subjugará os tupis, mas, em nome da mesma cruz, haverá quem peça liberdade para os índios e misericórdia para os negros. O culto celebrado nas missões jesuíticas dos Sete Povos será igualmente rezado pelos bandeirantes, que, ungidos por seus capelães, irão massacrá-las sem piedade. Atenderá o Deus

dos missionários e dos profetas pelo mesmo nome que o deus dos guerreiros e dos fariseus? A questão nodal é saber como cada grupo em situação lê a Escritura, e interpreta, do ângulo da sua prática, os discursos universalizantes da religião.

Os símbolos, os ritos, as narrativas da criação, queda e salvação, o que fazem se não recompor, no sentido de uma totalidade ideal, o dia-a-dia cortado pela divisão econômica e oprimido pelas hierarquias do poder?

De *cultum*, supino de *colo*, deriva outro participio: o futuro, *culturus*, o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar.

O termo, na sua forma substantiva, aplicava-se tanto às labutas do solo, a agri-cultura, quanto ao trabalho feito no ser humano desde a infância; e nesta última acepção vertia romanamente o grego *paideia*. O seu significado mais geral conserva-se até nossos dias. *Cultura* é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo.

A terminação *-urus*, em *culturus*, enforma a idéia de porvir ou de movimento em sua direção. Nas sociedades densamente urbanizadas *cultura* foi tomando também o sentido de condição de vida mais humana, digna de almejar-se, termo final de um processo cujo valor é estimado, mais ou menos conscientemente, por todas as classes e grupos. Como ideal de status, já descolado do antigo culto religioso, aparece tardio em Roma, espelhando o programa, igualmente tardio, da *paideia* que só se autodefine a partir do século IV a. C., conforme esclarecem os estudos capitais de Jaeger e de Marrou.<sup>5</sup> *Paideia*: ideal pedagógico voltado para a formação do adulto na pólis e no mundo.

Cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante que [desentranha da vida presente os planos para o futuro.] Essa *dimensão de projeto*, implícita no mito de Prometeu, que arrebatou o fogo dos céus para mudar o destino material dos homens, tende a crescer em épocas nas quais há classes ou estratos capazes de esperanças e propostas como na Renascença florentina, nas Luzes dos Setecentos, ao longo das revoluções científicas e técnicas ou no ciclo das revoluções socialistas. O vetor moderno do titanismo, manifesto nas teorias de evolução social, prolonga as certezas dos ilustrados e prefere conceituar *cultura* em oposição a *natureza*, gerando uma visão ergótica da

História como progresso das técnicas e desenvolvimento das forças produtivas. Cultura aproxima-se, então, de *colo*, enquanto trabalho, e distancia-se, às vezes polemicamente, de *cultus*. O presente se torna mola, instrumento, potencialidade de futuro. Acentua-se a função da produtividade que requer um domínio sistemático do homem sobre a matéria e sobre outros homens. *Aculturar* um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior. Em certos regimes industrial-militares essa relação se desnuda sem pudores. Produzir é controlar o trabalhador e o consumidor, eventualmente cidadãos. Economia já é política em estado bruto. Saber é poder, na equação crua de Francis Bacon.

Uma certa ótica, que tende ao reducionismo, julga de modo estrito o vínculo que as superestruturas mantêm com a esfera econômico-política. É preciso lembrar, porém, que alguns traços formadores da cultura moderna (traços mais evidentes a partir da Ilustração) conferem à ciência, às artes e à filosofia um caráter de resistência, ou a possibilidade de resistência, às pressões *estruturais* dominantes em cada contexto. Nas palavras agonísticas do historiador Jakob Burckhardt, para quem [o poder é em si maligno],

a cultura exerce uma ação constantemente modificadora e desagregadora sobre as [duas instituições sociais estáveis [Estado e Igreja] — o texto é dos meados do século XIX], exceto nos casos em que estas já a tenham subjugado e circunscrito de todo a seus próprios fins. Mas quando assim não se dá, a cultura constitui a crítica de ambas, o relógio que bate a hora em que forma e substância já não mais coincidem.<sup>6</sup>

Esse vetor da cultura como consciência de um presente minado por graves desequilíbrios é o momento que preside à criação de alternativas para um futuro de algum modo novo. Em outro contexto ideológico Antonio Gramsci propôs a *crítica do senso comum* e a *consciência da historicidade* da própria visão do mundo como pré-requisitos de uma nova ordem cultural.<sup>7</sup>

A partir do século XVIII aproximam-se e, às vezes, fundem-se as noções de *cultura* e *progresso*.

As Luzes não se apagaram pelo fato de as terem refletido criticamente o pensamento hegeliano-marxista, a sociologia do conhecimento e uma certa fenomenologia avessa ao racionalismo clássico.<sup>8</sup> E, se me

for permitida uma comparação com o que aconteceu com o idealismo neoplatônico no seu encontro com o cristianismo, diria que, assim como o Logos precisou *fazer-se carne e habitar entre nós* para manifestar-se de modo pleno aos homens, também a razão contemporânea saiu à procura da encarnação e da socialização no desejo de superar o já velho projeto ilustrado, salvando-o do risco de involuir para aquela *filosofia estática da Razão*, de que se queixava o insuspeito Mannheim, ou de pôr-se irresponsavelmente a serviço do capital e da máquina burocrática. A inteligência dos povos ex-coloniais tem motivos de sobra e experiência acumulada para desconfiar de uma linguagem ostensivamente neo-ilustrada que se reproduz complacente em meio às mazelas e aos escombros deixados por uma pseudomodernidade racional sem outro horizonte além dos próprios lucros.

No entanto, quando as Luzes se iluminam a si mesmas reconhecendo sua fonte e seus limites, o retorno que podem empreender junto aos homens e às coisas traz o benefício da modéstia que só diz o que sabe e nada promete além do que pode cumprir. A *dialética da Ilustração*, porque se move e enquanto se move, não se exaure nos efeitos perversos que nela apontaram os leitores *apocalípticos* da tecnocracia e da indústria cultural quando se puseram a desmistificar a imagem acrílica do neocapitalismo que os *integrados* não cessam de pintar e difundir. De qualquer modo, a cultura encarnada e socializada tem um papel cada vez mais central a desempenhar na construção de um futuro para as nações pobres.

Convém recapitular as áreas semânticas da díade *colo-cultus*, lembrando que cada elemento podia, conforme o contexto, atualizar significados materiais ou simbólicos:

1) Os aspectos econômicos figurados em *colo* representam o momento ativo e energético de uma sociedade em transplante. A exploração da terra, por exemplo, era a prática fundamental de sobrevivência na velha Roma e na Europa medieval. O latim, língua entranhadamente campesina, forjou a locução *colere vitam*, ao pé da letra, *lavar a vida*, que aparece em uma das comédias de Plauto com o significado puro e simples de viver. *Egomet vix vitam colo*: eu mesmo mal vou lavrando a vida (*Rudens*, I, 5, 25). *Vou gramando*, como se diria em gíria brasileira. E quem saberia deslindar, nesta expressão, o social da sua metáfora natural? A vida se faz aqui objeto de uma

ação continuada, uma tarefa com que o lavrador, enquanto labuta, se lava a si mesmo.

2) Quanto ao momento religioso, realiza a lembrança, reapresenta as origens, repropõe o nexos do indivíduo com uma totalidade espiritual ou cósmica. [O culto dá sentido ao tempo redimindo-o da entropia cotidiana e da morte que cada novo minuto decreta sobre o anterior. *Morte, onde está tua vitória?*, este desafio que Paulo faz à grande inimiga em sua fala aos coríntios, é o sumo e a suma de todas as crenças. O culto não se confunde com a manipulação direta dos objetos e do outro com fins práticos (vale aqui a distinção universal entre magia e devoção); o culto, em si, na sua pureza, e enquanto alheio às instâncias de poder que dele se apropriam, significa o respeito pela alteridade das criaturas, pela sua transcendência, o desejo de ultrapassar os confins do próprio ego, e vencer com as forças da alma as angústias da existência carnal e finita. Há um vetor de despojamento e oblação que atravessa todo culto, e o culto em espírito e verdade em primeiro lugar.

Merece uma palavra à parte a devoção aos antepassados, que é comum ao africano, ao indígena e ao católico popular sob a forma de culto aos santos.

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

## REFLEXO AMPLIADO E CONTRADIÇÃO NO PROCESSO COLONIZADOR

A ação colonizadora reinstaura e dialetiza as três ordens: do cultivo, do culto e da cultura.

A ordem do cultivo, em primeiro lugar. As migrações e o povoamento reforçam o princípio básico do domínio sobre a natureza, pe-

culiar a todas as sociedades humanas. Novas terras, novos bens abrem-se à cobiça dos invasores. Reaviva-se o ímpeto predatório e mercantil que leva à aceleração econômica da matriz em termos de uma acumulação de riqueza em geral rápida e grávida de conseqüências para o sistema de trocas internacional. Pode-se calcular o que significou para a burguesia européia, em pleno mercantilismo, a maciça exploração açucareira e mineira da América Latina. Se o aumento na circulação de mercadorias se traduz em *progreso*, não resta dúvida de que a colonização do Novo Mundo atuou como um agente modernizador da rede comercial européia durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Nesse contexto, a economia colonial foi efeito e estímulo dos mercados metropolitanos na longa fase que medeia entre a agonia do feudalismo e o surto da Revolução Industrial.

Duas citações de Karl Marx parecem-me aqui obrigatórias:

O descobrimento das jazidas de ouro e prata da América, a cruzada de extermínio, escravização e sepultamento nas minas da população aborígine, o começo da conquista e o saqueio das Índias Orientais, a conversão do continente africano em zona de caça de escravos negros, são todos fatos que assinalam os albores da era de produção capitalista. Estes processos idílicos representam outros tantos fatores fundamentais no movimento da acumulação originária. Atrás deles, pisando em sua pegadas, vem a guerra comercial das nações européias, cujo cenário foi o planeta inteiro.<sup>9</sup>

Onde predomina o capital comercial, implanta por toda parte um sistema de saque, e seu desenvolvimento, que é o mesmo nos povos comerciais da Antiguidade e nos tempos modernos, se acha diretamente relacionado com os despojos pela violência, com a pirataria marítima, o roubo dos escravos e a submissão; assim sucedeu em Cartago e em Roma, e mais tarde entre os venezianos, os portugueses, os holandeses etc.<sup>10</sup>

Marx via com lucidez que o processo colonizador não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico. Quando é aguçado o móvel da exploração a curto prazo, implantam-se nas regiões colonizáveis estilos violentos de interação social. Estilos de que são exemplos, diversos entre si, a *encomienda* mexicana ou peruana, o engenho do Nordeste bra-

sileiro e das Antilhas, a *hacienda* platina. Sem entrar aqui na questão espinhosa dos conceitos qualificadores da economia colonial (feudal? semifeudal? capitalista?), não se pode negar o caráter constante de coação e dependência estrita a que foram submetidos índios, negros e mestiços nas várias formas produtivas das Américas portuguesa e espanhola. Para extrair os seus bens com mais eficácia e segurança, o conquistador enrijou os mecanismos de exploração e de controle. A regressão das táticas parece ter sido estrutural na estratégia da colonização, e a mistura de colono com agente mercantil não é de molde a humanizar as relações de trabalho.

Contraditória e necessariamente, a expansão moderna do capital comercial, assanhada com a oportunidade de ganhar novos espaços, brutaliza e faz retroceder a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados.

O genocídio dos astecas e dos incas, obra de Cortez e de Pizarro, foi apenas o marco inaugural. Os recomeços foram numerosos. Cito um exemplo, decerto menos conhecido. Nos meados do século XIX, a Argentina conheceu a sangrenta *conquista del desierto* à custa dos índios e mestiços patagões.

Pagava-se em moeda inglesa o par de orelhas *de índio*, mas, como em pouco tempo viam-se muitos indígenas com as orelhas cortadas, e ainda vivos, recorreu-se ao expediente mais eficaz de pagar pelo par de testículos *de índio*. Os autores desse genocídio, amiúde aventureiros internacionais, acumularam fabulosas fortunas. Outros, com as terras assim arrebatadas, passaram a se alistar no patriciado.<sup>11</sup>

Comenta, em seguida, o historiador Manuel Galich:

Por que essa ambição de terra? Certamente, para centuplicar o gado vacum, porque se havia centuplicado o seu valor no mercado inglês. Pois já não se contavam só o couro, o sebo, os chifres e os cascos. Também a carne passou a ser um grande negócio, no exterior, desde que o francês Thillier descobriu a sua conservação pelo frio e surgiram as companhias exportadoras como The River Plate Fresh Co. ou La Negra. Chama a atenção e dá o que pensar a circunstância de que a época da *conquista del desierto* coincida com a abertura do mercado internacional de carne e com a grande invenção do frigorífico (1876). Um passo progressista do capitalismo, sem dúvida.

Os contemporâneos do ciclo das conquistas ibéricas não ignoraram a extensão do crime. Frei Bartolomé de Las Casas, dominicano, publicou em Sevilha a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), onde estima em 15 milhões o número de índios mortos entre 1492 e 1542. E um seu provável leitor, o primeiro dos humanistas leigos, Michel de Montaigne, deixou, no Livro III dos *Essais* (1588), estas palavras de fogo:

Quem jamais pôs a tal preço o serviço da mercancia e do tráfico? Tantas cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de homens passados a fio de espada, e a mais rica e bela parte do mundo conturbada pelo negócio das pérolas e da pimenta: mecânicas vitórias. Jamais a ambição, jamais as inimizades públicas empurraram os homens uns contra os outros a tão horríveis hostilidades e calamidades tão miseráveis.<sup>12</sup>

A barbarização ecológica e populacional acompanhou as marchas colonizadoras entre nós, tanto na zona canavieira quanto no sertão bandeirante; daí as queimadas, a morte ou a preação dos nativos. Diz Gilberto Freyre, insuspeito no caso porque apologista da colonização portuguesa no Brasil e no mundo: “O açúcar eliminou o índio”. Hoje poderíamos dizer: o gado expulsa o posseiro; a soja, o sitiante; a cana, o morador. O projeto expansionista dos anos 70 e 80 foi e continua sendo uma reatualização em nada menos cruenta do que foram as incursões militares e econômicas dos tempos coloniais.

Carl Siger, autor de um *Essai sur la colonisation* (Paris, 1907), fez uma curiosa defesa dos métodos coloniais, que considerava autênticas “válvulas de segurança” (*souppes de sûreté*) das metrópoles:

Les pays neufs sont un vaste champ ouvert aux activités individuelles, violentes, qui, dans les métropoles, se heurteraient à certains préjugés, à une conception sage et réglée de la vie et qui, aux colonies, peuvent se développer plus librement et mieux affirmer, par suite, leur valeur. Ainsi les colonies peuvent, à un certain point, servir de soupapes de sûreté à la société moderne. Cette utilité serait-elle la seule, elle est immense.<sup>13</sup>

Uma economia ao mesmo tempo presa ao capitalismo europeu e assentada sobre o trabalho escravo parecia, no juízo de Marx, uma *anomalia*. É o que diz um trecho sugestivo das *Formações econômicas pré-capitalistas*: “Se falarmos, agora, dos proprietários de planta-

tions na América como capitalistas, e que eles *sejam* capitalistas, isto se baseará no fato de eles existirem como anomalias em um mercado mundial baseado no trabalho livre”.<sup>14</sup>

A rigor, o termo *anomalia*, aplicado por Marx ao regime dos latifúndios escravistas americanos, pressupõe a vigência de uma norma (*nomos*), ou lei exemplar, que, no caso, era o modo de produção capitalista da Inglaterra nos meados do século XIX; modo cuja precondição fôra, precisamente, a passagem compulsória do servo do campo a assalariado. Na cabeça do parágrafo citado, Marx afirmara, categórico: “A produção de capitalistas e trabalhadores assalariados é, portanto, um produto fundamental do processo pelo qual o capital se transforma em valores”.

A longa vida de um sistema de trabalho *não assalariado* nas fazendas do Brasil e do Sul dos Estados Unidos aparecia, ao autor de *O capital* em plena segunda metade do século XIX, como algo aberrante, uma sobrevida prestes a extinguir-se em face do crescimento mundial das forças produtivas abertamente capitalistas.

Entretanto, se o objetivo é conhecer a situação interna e peculiar às formações colonizadas, a verdade nua é que tal *anomalia* durou longamente e venceu fundo a nossa existência social e psicológica. Ainda Marx, em outro contexto: “Os horrores bárbaros civilizados do sobretabalho são enxertados nos horrores bárbaros da escravidão”.<sup>15</sup> Foi ao longo dessa enxertia ao mesmo tempo moderna e retrógrada que se gestaram as práticas políticas do povo brasileiro. Se Marx tem razão no uso do termo, então cabe-nos estudar a fenomenologia de uma situação anômala.

Para efeito de um mapeamento geral poder-se-ia descrever o Brasil-Colônia como uma formação econômico-social cujas características de base foram as seguintes:

1) Predominou uma camada de latifundiários com seus interesses vinculados a grupos mercantis europeus dentre os quais se destacavam os traficantes de escravos africanos; dada essa dependência estrutural, tornava-se inviável a perspectiva de um capitalismo interno dinâmico na área colonizada. A expressão *capitalismo colonial* deve ser entendida como uma dimensão mercantil e reflexa.

2) A força de trabalho se constituía basicamente de escravos; de onde a possibilidade de qualificar como *escravismo colonial* o nosso sistema econômico, como o fez Jacob Gorender, em obra homônima,

aplicando a mesma expressão às Antilhas e ao Sul dos Estados Unidos das plantagens (termo pelo qual o autor traduz *plantations*).

3) A alternativa para o escravo não era, em princípio, a passagem para um regime assalariado, mas a fuga para os quilombos. Lei, trabalho e opressão são correlatos sob o escravismo colonial. Nos casos de alforria, que se tornam menos raros a partir do apogeu das minas, a alternativa para o escravo passou a ser ou a mera vida de subsistência como posseiro em sítios marginais, ou a condição subalterna de agregado que subsistiu ainda depois da abolição do cativo. De qualquer modo, ser negro livre era sempre sinônimo de dependência.

4) A estrutura política enfeixa os interesses dos senhores rurais sob uma administração local que se exerce pelas câmaras dos *homens bons do povo*, isto é, proprietários. Mas o seu raio de poder é curto. É o rei que nomeia o *governador* com mandato de quatro anos, tendo competência militar e administrativa enquanto preside os corpos armados e as *Juntas da Fazenda e da Justiça* com critérios estabelecidos pela Coroa e expressos em regimentos e em cartas e ordens régias. As juntas se compõem de funcionários reais: *provedores*, *ouvidores*, *procuradores* e, ao tempo das minas, *intendentes*; a sua ação é controlada em Lisboa (a partir de 1642, pelo Conselho Ultramarino). De 1696 em diante, até as câmaras municipais sofrerão interferência da metrópole que nomeará os *juizes de fora* sobrepondo-se à instituição dos juizes eleitos nas suas vilas. Os historiadores têm salientado a estreita margem de ação das câmaras sob a onipresença das Ordenações e Leis do Reino de Portugal: a tensão entre as oligarquias e a centralização crescente da Coroa será um dos fatores da crise do sistema político desde os fins do século XVIII. Feita a Independência, o mandonismo local poderá afirmar-se e obter legitimação formal mediante a presença dos bacharéis nos parlamentos e nas assembléias provinciais.<sup>16</sup>

5) O exercício da cidadania é duplamente limitado: pelo Estado absolutista e pelo esquema interno de forças. O instituto da representação praticamente inexistente, situação que pouco se altera, quantitativamente ao menos, com as independências nacionais no começo do século XIX. No Brasil-Império a centralização administrativa não chega a ser contrastada pelo sistema eleitoral, que é censitário e indireto.

6) O clero secular vive imprensado entre os senhores de terra e a Coroa da qual depende econômica e juridicamente mercê do siste-

ma de padroado: daí formarem-se os tipos do capelão-de-fazenda e do padre-funcionário. Só quando o pacto colonial entrar em crise, entre fins dos Setecentos e primeiro quartel dos Oitocentos, é que vão aparecer as figuras do padre liberal e do padre radical.

7) Quanto às ordens religiosas, especialmente os jesuítas, empenhados na prática de uma Igreja supranacional, cumprem o projeto das missões junto aos índios. Essa possibilidade, aberta no início da colonização, quando era moeda corrente a idéia do papel cristianizador da expansão portuguesa, passaria depois a exercer-se apenas às margens ou nas folgas do sistema; enfim, a longo prazo sucumbirá sob a pressão dos bandeirantes e à força do Exército colonial. Aos jesuítas sobraría a alternativa de ministrar educação humanística aos jovens provenientes de famílias abastadas.

8) A cultura letrada é rigorosamente estamental, não dando azo à mobilidade vertical, a não ser em raros casos de apadrinhamento que confirmam a regra geral. O domínio do alfabeto, reservado a poucos, serve como divisor de águas entre a cultura oficial e a vida popular. O cotidiano colonial-popular se organizou e se reproduziu sob o limiar da escrita.

9) A criação popular dispôs de condições de produzir-se:

a) ou em espaços ilhados vistos hoje, retrospectivamente, como arcaizantes ou rústicos;

b) ou na fronteira com certos códigos eruditos ou semi-eruditos da arte européia: na música, nas festas e na imaginária sacra, por exemplo. O romance de cordel, caso de criação de fronteira, é tardio, o que se explica pelos entraves à alfabetização e à impressão em todo o período colonial.

Em síntese apertada, pode-se dizer que a formação colonial no Brasil vinculou-se: economicamente, aos interesses dos mercadores de escravos, de açúcar, de ouro; politicamente, ao absolutismo reinol e ao mandonismo rural, que engendrou um estilo de convivência patriarcal e estamental entre os poderosos, escravista ou dependente entre os subalternos.

## A DIALÉTICA DO CULTO E DA CULTURA NA CONDIÇÃO COLONIAL

O que pesa e importa quando se pesquisa a vida colonial brasileira como tecido de valores e significados é justamente essa complexa aliança de um sistema agromercantil, voltado para a máquina econômica européia, com uma condição doméstica tradicional, quando não francamente arcaica nos seus *mores* e nas suas políticas.

Distingo os termos *sistema* e *condição* para marcar nitidamente as notas desse acorde que parece justo e consonante a alguns ouvidos, mas dissonante e desafinado a outros. Por *sistema* entendo uma totalidade articulada objetivamente. O *sistema colonial*, como realidade histórica de longa duração, tem sido objeto de análises estruturais de fôlego, como o fizeram, com tônicas diversas, Caio Prado Jr., Nelson Werneck Sodré, Celso Furtado, Fernando Novais, Maria Sylvania Carvalho Franco e Jacob Gorender,<sup>17</sup> para citar apenas alguns de seus maiores estudiosos.

A vida econômica nos três primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil travou-se por meio de mecanismos que podem ser quantificados, pois se traduzem em números de produção e circulação, isto é, em cifras de bens e de força de trabalho. Muito antes de se pensar em história quantitativa o poeta Gregório de Matos, em um ardido soneto barroco que dedicou à cidade da Bahia nos fins do século XVII, falava em *maquina mercante*, à letra, nau de mercadorias, expressão que se poderia, por metonímia, estender a toda a engrenagem comercial vigente na Colônia.

Na formação do sistema exigiram-se reciprocamente tráfico e senzala, monopólio e monocultura. No plano internacional determinou-se o ciclo de fluxo e refluxo da mercancia colonizada na linha das flutuações do mercado e sob o império da concorrência entre os Estados metropolitanos. Em suma, a reprodução do sistema no Brasil e o seu nexos com as economias centrais cunharam a frente e o verso da mesma moeda.

Quanto ao termo *condição*, atinge experiências mais difusas do que as regularidades da produção e do mercado. *Condição* toca em modos ou estilos de viver e sobreviver. Fala-se naturalmente em *condição humana*, não se diz jamais *sistema humano*. E não por acaso.

A condição senhorial e a condição escrava supunham um desempenho de papéis no sistema produtivo, objeto de uma análise funcio-

nal da economia do açúcar, mas não se reduziam ao exercício das ações correspondentes a esses mesmos papéis. *Condição* traz em si as múltiplas formas concretas da existência interpessoal e subjetiva, a memória e o sonho, as marcas do cotidiano no coração e na mente, o modo de nascer, de comer, de morar, de dormir, de amar, de chorar, de rezar, de cantar, de morrer e ser sepultado.

Em nota anterior foram assinaladas algumas obras capitais para a compreensão do sistema. Quanto à condição colonial, é obrigatório lembrar os estudos clássicos de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. O primeiro dedicou-se a construir uma antropologia existencial do Nordeste açucareiro em livros notáveis como *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mocambos*. O segundo descreveu com minúcia e elegância os hábitos do sertanejo luso-tupi em análises pioneiras de nossa cultura material (*Caminhos e fronteiras*) depois de ter empreendido uma síntese do processo colonizador em *Raízes do Brasil*.

No trato dos comportamentos familiares e clínicos, os ensaios de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque sugerem uma interpretação psicocultural do passado brasileiro. É uma leitura da nossa história escorada na hipótese geral de que o conquistador português já trazia em si traços de caráter recorrentes, que Sérgio Buarque chama de *determinantes psicológicas*, tais como o individualismo, qualificado como *exaltação extrema da personalidade*, o espírito aventureiro (dá, a *ética da aventura* oposta à *ética do trabalho*), o *nosso natural inquieto e desordenado*, a cordialidade, o sentimentalismo sensual, que se exerce sem peias no que Gilberto Freyre classifica de *patriarcalismo polígamo*, a plasticidade social, a versatilidade, a tendência à mestiçagem (que já viria dos cruzamentos com os mouros) intensificada pela *carência de orgulho racial*, atributo que comparece nas caracterizações de ambos os estudiosos.

Os vários modos da chamada *assimilação* luso-africana e luso-tupi adquirem, vistos por essa ótica, um relevo tal que acabam deixando em discreto ou subentendido segundo plano os aspectos estruturais e constantes de assenhoreamento e violência que marcaram a história da colonização tanto no Nordeste dos engenhos e quilombos quanto no Sul das bandeiras e missões.

Depois de feita plenamente justiça à obra dos mestres, talvez não faça mal arriscar uma prudente retificação semântica de termos como *assimilação* (Gilberto Freyre) e de expressões como *processo de feliz*

*aclimação e solidariedade cultural* (S. B. de Holanda) quando se aplicam aos contactos entre colonizadores e colonizados. O uso desse vocabulário poderá levar o leitor menos avisado a supor que os povos em interação se tornaram *símbolos* e *solidários* no seu cotidiano, ilustrado pelo regime alimentar, pelos hábitos sexuais, pelas técnicas de produção e transporte etc. Releiam-se alguns textos de *Casa-grande & senzala* e *Raízes do Brasil* sobre costumes africanos ou indígenas que os senhores de engenho ou os bandeirantes adotaram por força das novas condições de vida no trópico. Temos, na maioria dos casos, exemplos de desfrute (sexual e alimentar) do africano e de sua cultura por parte das famílias das casas-grandes, ou de simples apropriação de técnicas tupi-guaranis por parte dos paulistas. O colono *incorpora*, literalmente, os bens materiais e culturais do negro e do índio, pois lhe interessa e lhe dá sumo gosto tomar para si a força do seu braço, o corpo de suas mulheres, as suas receitas bem-sucedidas de plantar e cozer e, por extensão, os seus expedientes rústicos, logo indispensáveis, de sobrevivência.

Desfrute no nível da pele e apropriação daquelas técnicas do corpo, tão bem descritas por Marcel Mauss, não instauram um regime propriamente recíproco de aculturação. O máximo que se poderia afirmar é que o colonizador tirou para si bom proveito da sua relação com o índio e o negro.

Gilberto Freyre insiste, em *Casa-grande & senzala*, em louvar o senhor de engenho luso-nordestino que, despido de preconceitos, se misturou, fecunda e *poligamicamente*, com as escravas, dando assim ao mundo exemplo de um convívio racial democrático. Sérgio Buarque prefere atribuir a miscigenação à *carência de orgulho racial* peculiar ao colono português. Ainda aqui seria preciso matizar um tanto as cores para não resvalar de uma psicologia social incerta em uma certa ideologia que acaba idealizando o vencedor. A libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que se exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contacto físico: as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram guindadas, *ipso facto*, à categoria de esposas e senhoras de engenho, nem tampouco os filhos dessas uniões fugazes se ombrearam com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores. As exceções, raras e tardias, servem apenas de matéria de anedotário e confirmam

a regra geral. As atividades genésicas intensas não têm conexão necessária com a generosidade social.

Nos textos eruditíssimos de Sérgio Buarque uma sutil sublimação do bandeirismo, visto em feliz continuidade com os processos de aclimação do português à terra, relativiza o contexto de agressão e defesa que definiu objetivamente as incursões dos paulistas e as reações que os indígenas e os missionários lhes opuseram. Em abono de sua leitura e subscrevendo a apologia que Júlio de Mesquita Filho faz da colonização portuguesa nos seus *Estudos sul-americanos*, chega o autor de *Raízes do Brasil* a comparar a plasticidade dos lusitanos ao grão de trigo do Evangelho que aceita anular-se até a morte para dar muitos frutos.<sup>18</sup> Como poderiam suspeitar os negros presos no eito e os índios caçados na selva que os senhores de engenho e os bandeirantes estivessem cumprindo com eles algum rito sacrificial em que a vítima imolada era o próprio branco?

Os elementos de cultura material apontados *ad nauseam* como exemplos de adaptação do colonizador ao colonizado não deveriam ser chamados a provar mais do que podem. Ilustram o uso e abuso do nativo e do africano pelo português tanto no nível do sistema econômico global quanto nos hábitos enraizados na corporeidade. Por que idealizar o que aconteceu? Deve o estudioso brasileiro competir com outros povos irmãos para saber quem foi *melhor* colonizado? Não me parece que o conhecimento justo do processo avance por meio desse jogo inconsciente e muitas vezes ingênuo de comparações que necessariamente favoreçam o *nosso* colonizador.

Importaria perguntar se, para além das adaptações mais evidentes, não teriam o culto e a cultura (e a arte que de ambos se nutre) suprido, pela sua faculdade de dar sentido à vida, tudo quanto a rotina deixa insatisfeito ou intocado.

A reprodução de um certo esquema de hábitos suportou, é certo, os andaimes da estrutura colonial, mas teria essa máquina de consumir, produzir e vender preenchido todos os valores e ideais, todos os sonhos e desejos que colonizadores e colonizados trouxeram do seu passado ou projetaram no futuro ainda que de maneira apenas potencial? Em outras palavras: foi a colonização um processo de fusões e *positividades* no qual tudo se acabou ajustando, carências materiais e formas simbólicas, precisões imediatas e imaginário; ou, ao lado de

uma engrenagem de peças entrosadas, se teria produzido uma dialética de rupturas, diferenças, contrastes?

Quando se lêem as palavras de Marx sobre o papel da religião nas sociedades oprimidas, capta-se melhor o movimento de certos grupos sociais para a expressão imaginária dos seus desejos: “alma de um mundo sem alma, espírito das situações sem espírito”.<sup>19</sup> Como o Eros platônico, que é filho da Riqueza e da Penúria, não sendo uma nem outra, mas vontade de livrar-se do jugo presente e ascender à fruição de valores que não pereçam, assim o labor simbólico de uma sociedade pode revelar o negativo do trabalho forçado e a procura de formas novas e mais livres de existência. Os ritos populares, a música e a imaginária sacra produzidas nos tempos coloniais nos dão signos ou acentos dessa condição anelada. Em algumas de suas manifestações é possível não só reconhecer o lastro do passado como entrever as esperanças do futuro que agem por entre os anéis de uma cadeia cerrada. A condição colonial, como o sistema, é reflexa e contraditória.

Diz T. S. Eliot a respeito da dinâmica mais geral instaurada entre a colônia e a metrópole:

A cultura que se desenvolve no novo solo tornava-se, portanto, surpreendentemente semelhante e diferente da cultura original: era complicada, por vezes, pelas relações que fossem estabelecidas com uma raça nativa e, ainda mais, pela imigração de outros locais que não fossem a fonte original. Dessa forma, surgiam tipos especiais de *cultura-simpatia* e *cultura-conflito* entre as áreas habitadas pela colonização e os países da Europa de onde partiam os migrantes.<sup>20</sup>

Há casos de transplantes bem logrados, enxertias que vingam por gerações e gerações, encontros afortunados; e há casos de acordes dissonantes que revelam contrastes mal resolvidos, superposições que não colam. De empatias e antipatias se fez a história colonial.

Com a sua habitual perspicácia Alphonse Dupront nos alertou para os impasses de uma linguagem entre histórica e etnológica que se vale de termos latos como *aculturação*, *assimilação*, *encontro de culturas*, capazes de exprimir (ou de encobrir) relações de sentidos opostos:

Há encontros que matam. Falaremos igualmente, a propósito deles, com uma espécie de humor negro, de trocas de cultura? De resto, os antropólogos responderiam: há assimilação. Mas não é esta também uma forma de humor negro? E, como embusteiros da vida que somos,

agruparemos sob a mesma insígnia verbal os processos de morte e os processos de vida?<sup>21</sup>

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

E há mais: Anchieta inventa um imaginário estranho sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas *karaibebé*, literalmente *profetas que voam*, nos quais o nativo identificava talvez os anunciadores da Terra sem Mal, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia. Ou *Tupansy*, mãe de Tupã, para dizer um atributo de Nossa Senhora. De mãos dadas caminhavam a cultura-reflexo e a cultura-criação.

É necessário acompanhar de perto o dinamismo peculiar à missão jesuítica no Brasil com toda a sua exigência de fidelidade aos votos jurados na península durante a Contra-Reforma. Virá o momento de se apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio.

O combate de morte entre o bandeirante de São Paulo e o jesuíta, com a derrota final deste em meados do século XVIII, diz eloqüentemente de uma oposição virtual que explode quando a prática paternalista dos missionários e a crua exploração dos colonos já não se ajustam mutuamente.

Anchieta considerava os portugueses os maiores inimigos da catequese: “os maiores impedimentos nascem dos portugueses, e o pri-

meiro é não haver neles zelo da salvação dos Índios [...] antes os têm por selvagens.<sup>22</sup>

O que mais espanta os Índios e os faz fugir dos Portugueses e por consequência das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc. [...] estas injustiças e sem razões foram a causa da destruição das igrejas que estavam congregadas e o são agora de muita perdição dos que estão em seu poder.<sup>23</sup>

E denunciando os mamelucos chefiados pelo patriarca João Ramalho:

[...] nos perseguiram com o maior ódio, esforçando-se em fazer-nos mal por todos os meios e modos, ameaçando-nos também com a morte, mas especialmente trabalhando para tornar nula a doutrina com que instruímos e doutrinamos os índios e movendo contra nós o ódio deles. E assim, se não se extinguir de todo este tão pernicioso contágio, não só não progredirá a conversão dos infieis, como enfraquecerá, e de dia em dia, necessariamente desfalecerá.<sup>24</sup>

Assim foi já no primeiro século da catequese. Os fatos confirmaram os temores do missionário, que assim relata a fuga dos índios de São Tomé:

Subitamente se alvoroçou toda aquela gente de São Tomé, e andava tão revolta que parecia andar o Demônio entre eles. Pregavam pelas ruas: “Vamo-nos, vamo-nos antes que venham estes Portugueses”. Vendo o Padre Gaspar Lourenço tal alvoroço, fê-los ajuntar, falando a eles, dando-lhes a entender quão mal faziam em deixar a igreja por mentiras que lhes diziam, e eles chorando respondiam: “Não fugimos da igreja nem de tua companhia, porque, se tu quiseres ir conosco, viveremos contigo no meio desses matos ou sertão, que bem vemos que a lei de Deus é boa, mas estes Portugueses não nos deixam estar quietos, e se tu vês que tão poucos que aqui andam entre nós tomam nossos irmãos, que podemos esperar, quando os mais vierem se não que a nós, e às mulheres e filhos farão escravos?”, mostrando alguns deles os perigos e açoites que em casa de Portugueses tinham recebido, e isto diziam com muitas lágrimas e sentimento.<sup>25</sup>

A narrativa de Anchieta põe em primeiro plano o contraste agudo entre a colonização, como pregação, e o apostolado, que, no início,

se entrosaram por necessidade. Ao que tudo indica, tratava-se de dois projetos distintos cuja conciliação foi sempre temporária e diplomática, mas cujo dinamismo interno teria que levar, como levou, ao aberto confronto.

O século XVII está pontuado de conflitos entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, onde Antônio Vieira seria parte e testemunho, em São Paulo e, mais dramaticamente, nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. Mas a tensão entre Igreja e Estado não se limitou à ordem inaciana.

O poder eclesiástico entra em litígio freqüente com os interesses e a jurisdição civil. Os motivos são naturalmente vários, e a tutela do índio reponta em mais de um caso. Conto, para ilustrar, as tribulações da prelazia do Rio de Janeiro. O seu primeiro titular, pe. Bartolomeu Simões Pereira, morreu envenenado em 1598; o segundo, pe. João da Costa, foi perseguido, expulso da cidade e deposto por sentença da magistratura colonial; o terceiro, pe. Mateus Aborim, também sucumbiu vítima de peçonha; declinaram prudentes da honra prelatícia o quarto e o quinto não assumindo o cargo vacante; teve o sexto, o reverendo Lourenço de Mendonça, que fugir para Portugal escapando ao incêndio que os colonos atearam à sua casa ao queimarem um barril de pólvora em seu quintal; o sétimo, pe. Antônio de Mariz Loureiro (parente, quem sabe, dos Mariz de alencariana memória), amargou tal oposição que preferiu recolher-se à capitania do Espírito Santo onde ensandeceu depois de sofrer tentativa de envenenamento. Passo em silêncio a história do oitavo, o famoso dr. Manoel de Sousa e Almada, pois aguda é a discrepância das fontes quanto à sua inocência ou culpa: o fato é que o seu palácio foi danificado por tiros de canhão, o Tribunal de Relação da Bahia absolveu os agressores e, para cúmulo dos agravos, foi o prelado coagido a pagar as custas do processo; o mais se encontra parodicamente no “Almada”, poema herói-cômico de Machado de Assis.<sup>26</sup>

A luta é material e cultural ao mesmo tempo: logo, é política. Se o que nos interessa é perseguir o movimento das idéias, não em si mesmas, mas na sua conexão com os horizontes de vida de seus emissores, então poderemos reconhecer, na escrita dos tempos coloniais, um discurso orgânico e um discurso eclesiástico ou tradicional, para adotar a feliz distinção de Antonio Gramsci.

O discurso orgânico se produz rente às ações da empresa colonizadora, sendo, muitas vezes, proferido pelos seus próprios agentes. É o escrivão da armada que descobriu o Brasil, Pero Vaz de Caminha. É o senhor de engenho e cristão-novo Gabriel Soares de Sousa, informante preciso e precioso (“étonnant”, no juízo de Alfred Métraux), que escreve com a mão na massa. É o cronista minudente e empenhado dos *Diálogos das grandezas do Brasil*. É Antonil, que, oculto sob este anagrama, e a si mesmo chamando-se discretamente Anônimo Toscano, acabou contando indiscreto onde se achavam e quanto valiam os nossos recursos em *Cultura e opulência do Brasil*, exemplo de mente pragmática e moderna a quem a roupeta de iniciano não impediu de entrar fundo nos meandros contábeis da produção colonial. É, enfim, o bispo maçom Azeredo Coutinho, que defende, em pleno limiar do século XIX, a manutenção do regime escravista para maior segurança do açúcar pernambucano e da Coroa lusa. Em todos manifesta-se cândida e lisamente o propósito de explorar, organizar e mandar, não sendo critério pertinente para uma divisão de águas a condição de leigo ou de religioso de quem escreve.

O outro discurso, de fundo ético pré-capitalista, resiste nas dobras do mesmo sistema mercantil e, embora viva dos seus excedentes na pena de altos burocratas, nobres e religiosos, não se mostra muito grato à fonte que lhe paga o ócio e lhe poupa os cuidados do negócio, preferindo verberar nos colonos a sede de lucro e a falta de desapego cristão. É a mensagem que se depreende das sátiras morais de Gregório de Matos e Guerra contra o mercador estrangeiro, *o sagaz Brichte*, e contra o usurário novo-rico que alardeia avós aristocráticos, *o fidalgo caramuru*. É a advertência sombria que sai das homilias de Antônio Vieira barrocamente cindidas entre a defesa dos bons negócios e a condenação dos abusos escravistas que eram a alma desses mesmos negócios. É o sentimento que oscila, no *Uraguai* de Basílio da Gama, entre a glorificação das armas coloniais, com Gomes Freire de Andrade à testa, instaurador do novo pacto entre as potências de além-mar, e a poetização dos selvagens rebeldes, afinal os únicos seres dignos de entoar o canto da liberdade.

A escrita colonial não é um todo uniforme: realiza não só um gesto de saber prático, afim às duras exigências do mercado ocidental, como também o seu contraponto onde se fundem obscuros sonhos de uma humanidade *naturaliter christiana* e valores de liberda-

de e equidade que a mesma ascensão burguesa estava lentissimamente gestando. Onde vislumbramos acenos contra-ideológicos descobrimos que o presente está ou sob o olhar do passado ou voltado para um futuro ideal, um olhar que se irradia do culto ou da cultura.

Os fantasmas desse longo sonho intermitente rondam as tiradas milenaristas de Vieira, as descrições idealizadas dos Sete Povos feitas por missionários, as figuras sofridas e indomáveis dos profetas do Aleijadinho e alguma paisagem de fuga dos arcades mineiros. Como se vê, há utopias e utopias, e só a análise de cada contexto dirá como se formaram, contra que e para quem se dirigiam.

Mas onde lança raízes essa vária fantasia se parece tão sáfaro o chão da cultura colonial? O filósofo napolitano Giambattista Vico interpretava a fantasia dos povos em termos de “memória ou dilatada ou composta”.<sup>27</sup> O passado comum é remexido livremente em cada geração até que se formalize em mensagens novas. A memória extrai de uma história espiritual mais ou menos remota um sem-número de motivos e imagens, mas, ao fazê-lo, são os seus conflitos do aqui-e-agora que a levam a dar uma boa forma ao legado aberto e polivalente do culto e da cultura.

A Bíblia defende os judeus pela boca messiânica de Vieira, a Bíblia defende o mesmo Vieira dos inquisidores, que alegam a escritura sagrada para abonar a sua acusação... e afinal são todos, rabis, jesuítas e dominicanos, peritos na exegese dos Livros. Isaías, Daniel e Jeremias profetas dão ao missionário um verbo de açoite para fustigar a cupidez dos escravistas do Maranhão, e, no entanto, é o fanado argumento paulino da obediência dos servos a seus amos que Vieira endossa para negar aos quilombolas de Palmares a graça de uma política de mediação sobre a qual o consultara el-rei. Do cabedal da memória saca o grande advogado armas para o escravo ou para o capital. O passado ajuda a compor as aparências do presente, mas é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas.

Estranha religião meio barroca meio mercantil! Religião que acusa os vencedores, depois entrega os vencidos à própria sorte. Religião que abandona o verbo divino, frágil, indefeso, às manhas dos poderosos que dele saqueiam o que bem lhes apraz.

A arte — sacra ou profana — refaz a cara da tradição. Os santos macerados das imagens devotas produzidas às mancheias pela Contra-Reforma ibérica inspiram alguns vultos hieráticos de Congonhas do

Campo, obra do Aleijadinho maduro, nos quais já houve quem divisasse a rebeldia dos mineiros que o Reino jugulou. Naquele mesmo final de século Virgílio e Horácio matizavam de flores silvestres a várzea tropical do ribeirão do Carmo que os nossos árcades cantavam em sua lira. E na íngreme Vila Rica as sombras caíam longas dos montes lavados de ouro.

A fantasia é memória ou dilatada ou composta. Quem procura entender a condição colonial interpelando os processos simbólicos deve enfrentar a coexistência de uma cultura ao rés-do-chão, nascida e criada em meio às práticas do migrante e do nativo, e uma outra cultura, que opõe à máquina das rotinas presentes as faces mutantes do passado e do futuro, olhares que se superpõem ou se convertem uns nos outros.

A censura que Vieira movia às cruezas da escravidão nos engenhos do Nordeste arrimava-se em um discurso universalista de cadências proféticas ou evangélicas, soando anacrônico falar, nessa altura, de princípios liberais ou, menos ainda, democráticos. A mensagem cristã de base, pela qual todos os homens são chamados filhos do mesmo Deus, logo irmãos, contraria, em tese, as pseudo-razões do particularismo colonial: este fabrica uma linguagem utilitária, fatalista, no limite racista, cujos argumentos interesseiros calçam o discurso do opressor. Ou seja, as razões orgânicas da conquista, que, com poucas variantes, se reproporia em escala planetária até a última fase do imperialismo colonial a partir dos fins do século XIX.<sup>28</sup>

Entre nós, os louvores aos donos de engenho, aos bandeirantes, aos capitães e governadores gerais, enfim, à Coroa com seu séquito de fâmulos e burocratas são o argumento pífio mas inesgotável das academias baianas dos Esquecidos e dos Renascidos, além de tema dileto dos linhagistas de São Paulo e de Pernambuco, focos de nossa prosápia desde o século XVIII. E são o motivo condutor de textos épicos redigidos em tempos diversos: a *Prosopopéia*, de Bento Teixeira, pastiche camoniano oferecido a Jorge de Albuquerque Coelho, donatário de Pernambuco, no romper dos Seiscentos; *O valoroso Lucidemo*, de fr. Manuel Calado, que canta em prosa e verso os feitos de João Fernandes Vieira, o magnata português senhor de cinco engenhos *moentes e correntes* e um dos chefes da resistência contra os holandeses do Nordeste; o *Caramuru*, de fr. José de Santa Rita Durão, composto em honra do patriarca lusitano da Bahia, Diogo Álvares Cor-

reia; enfim, *Vila Rica*, de Cláudio Manuel da Costa, o poema que celebra a ordem civil imposta ao arraial mineiro de Antônio Dias. Os dois últimos pertencem à literatura neoclássica luso-brasileira que foi lida e, em parte, treslada pelos nossos românticos do Segundo Império à cata de precursores para o seu nacionalismo oficial. Era uma interpretação equivocada: o *epos* setecentista ainda não se desprezara da situação colonial sem prejuízo dos seus louvores à paisagem e às tradições da crônica provinciana. A sua costela localista, bem visível em Pernambuco depois da expulsão dos holandeses e na São Paulo pós-bandeirista, tinha a ver com a ideologia autonobilitadora dos estratos familiares que, em suas respectivas áreas de influência, iriam constituir a classe dirigente do futuro Estado nacional.

Recapitulando: duas retóricas correram paralelas, mas às vezes tangenciaram-se nas letras coloniais, a retórica humanista-cristã e a dos intelectuais porta-vozes do sistema agromercantil. Se a primeira aproxima cultura e culto, utopia e tradição, a segunda amarra firmemente a escrita à eficiência da máquina econômica articulando cultura e *colo*. Postas em rígido confronto, a linguagem humanista e a linguagem dos interesses acordam sentimentos de contradição; mas examinadas de perto, no desenho de cada contexto, deixam entrever mais de uma linha cruzada.

#### VOX POPULI VS. EPOS COLONIAL: UM PARÊNTESE CAMONIANO

*Modern colonialism started with the fifteenth century voyages of the Portuguese along the west coast of Africa, which in 1498 brought Vasco da Gama to India.*

*International encyclopedia of the social sciences, 1968, vol. 3, verbete "Colonialism".*

Ezra Pound afirmava que os poetas são antenas. Em um texto denso e complexo como *Os Lusíadas* é possível detectar os primeiros sinais de um contraste ideológico que preludia a dialética da colonização. No poema dá-se mais do que um simples convívio de pontos de vista diferentes. Camões concebe a empresa marítima e conquistadora sob o signo do dilaceramento. Observador e participante, autor

e ator, o poeta vai construindo a epopéia da viagem do Gama com materiais diferenciados: nela entram, com igual direito, o sonho premonitório e o mito exemplar, a memória das rotas e derrotas atlânticas e o drama contemporâneo, encarnados às vezes em figuras hieráticas que beiram a alegoria.

O narrador soube dialetizar a substância épica do tema no exato momento em que ela se alçaria ao clímax da glorificação. Pois era bem de glória que se tratava: glória de dom Manuel, glória de Vasco da Gama, glória dos heróis da navegação africana, glória de Portugal.

Convém seguir de perto os passos que conduzem à hora capital da partida para as Índias:

A fala de Vasco da Gama ao rei de Melinde começa no Canto III. Nessa altura, o capitão narra a história de Portugal interpretada como luta incessante, e afinal vitoriosa, contra os mouros e contra a nobreza de Castela. Desse combate de séculos emergiu a Casa de Aviz, e a matéria do Canto IV é precisamente a aliança da burguesia, dita “povo”, com dom João I, que tornaria viável a política dos descobrimentos,

*que foi buscar na roxa Aurora  
os términos, que eu vou buscando agora (IV, 60).*

Movendo-se no enalço do clímax o poeta acelera o ritmo da narração e encurta o ciclo africano, todo voltado que está para a apoteose do Gama. A *tese*, que já é a afirmação do projeto expansionista do Reino, arma-se com a força irresistível do mito. O rei d. Manuel, “cujo intento/ foi sempre acrescentar a terra cara”, não desvia um só minuto o pensamento “da obrigação que lhe ficara/ dos antepassados”; não repousa o espírito nem de dia, nem de noite, pois à vigília cuidosa sobrevêm sonhos perfeitamente alegóricos, “onde imaginações mais certas são”.

E com que sonha o Venturoso? “Morfeu em várias formas lhe aparece.” Sonha que se eleva a uma esfera altíssima de onde contempla outros mundos e longínquas nações. Vê que do Oriente extremo nascem duas fontes, origem de rios caudalosos. Esboça-se aqui a pintura de uma terra agreste, selvática, ainda não pisada por pés humanos. Do meio das águas saem em largos passos dois velhos, “de aspecto, inda que agreste, venerando”. É de admirar a beleza plástica dessa transformação onírica: os fios das águas são barbas e cabelos dos

anciãos. A cor baça da pele diz que ambos vêm de regiões tropicais, e a fronte cercada de ramos assim como a gravidade do rosto assinalam a condição de realeza. As palavras que eles dirigem a d. Manuel decifram o mistério da sua identidade: são os rios sagrados da Ásia, o Ganges e o Indo, fontes que descem dos céus para oferecer à soberania portuguesa os seus “tributos grandes”.

O episódio solda idéias caras ao vate: a distância e a estranheza de um mundo hostil, “cujá cerviz nunca foi domada”, e a potência fatal da Coroa portuguesa a que se rendem pressurosamente, e até “com ímpeto”, a natureza e os homens de mais longes terras.

O sonho de d. Manuel deve ser prenúncio de bom sucesso, pois faz parte da economia ideológica da epopéia. É um sonho *onde imaginações mais certas são*, frase que define cabalmente toda alegoria enquanto figura resolvida em conceitos e no esquema finalista do texto. De resto, a ligação do episódio com o *telos* do poema perfaz-se imediatamente mal se esvaem os fantasmas da noite. D. Manuel desperta e logo convoca os seus leais conselheiros (sempre os há para adivinhar os desejos dos reis) que lhe decifram prestantes “as figuras da visão”. Não há, a partir desse momento, qualquer lapso para hesitações, pois, ato contínuo, os sábios “determinam o náutico aparelho”, e o Venturoso entrega às mãos de Vasco da Gama a chave da empresa.

Afastadas as sombras do sonho, o relato corre lépido e álcacre para a cena da partida na qual deveriam soar todas as trompas e os clarins da musa camoniana. Abre-se um espaço de festa, um “alvorogo nobre”, um “juvenil despejo”, com soldados vestidos de muitas cores e, ondeando ao vento, os aéreos estandartes.

No entanto, se o cenário se faz jubiloso, o clima emotivo que o permeia é, para surpresa do leitor épico, todo feito de medo e pesar. Já a prece ritual dos navegantes fala em “aparelhar a alma para a morte”. Impetra-se o favor divino, mas a resposta do céu é incerta. A narrativa inflecte para o mundo interior do herói, até então só conhecido, monoliticamente, como o *forte Capitão* empenhado nas glórias do Reino:

*Certifico-te, ó Rei, que se contemplo  
Como fui destas praias apartado  
Cheio dentro de dúvida e receio  
Que apenas nos meus olhos ponho o freio  
(IV, 87)*



*Profeta Ezequiel.*

*"Os profetas do Aleijadinho não são barrocos, são bíblicos."*

*Giuseppe Ungaretti*



*Soldado romano, oficina do Aleijadinho.*

*As figuras caricatas dos Passos: arte de fronteira entre o erudito e o popular.*

Com a dúvida e o receio já estão dados os primeiros passos para a figuração do momento antitético do episódio. O trabalho espiritual de Vasco da Gama não é, aliás, uma expressão solitária. Ele se acompanha de um verdadeiro coro de tragédia, o coro dos que ficam, velhos, inválidos, crianças e, principalmente, mulheres, nas quais a saudade antecipada cede ao lamento, e o lamento à aberta revolta. Os sentimentos do Gama afinam-se com uma angústia coletiva bem concreta. A sua dúvida e o seu receio fundem-se com a dúvida e o receio de todos os que não estão partindo para a aventura de além-mar, mas que sofrerão na pele as conseqüências desta no cotidiano da vida portuguesa. A indecisão, traço anti-heróico por excelência, dobra o herói subjetivamente e marca objetivamente a rota insegura da viagem.

*Em tão longo caminho e duvidoso  
Por perdidos as gentes nos julgavam,  
As mulheres c'um choro piadoso,  
Os homens com suspiros que arrancavam.  
Mães, Esposas, Irmãs, que o temeroso  
Amor mais desconfia, acrescentavam  
A desesperação e o frio medo  
De já nos não tornar a ver tão cedo*

(IV, 89)

Ressalte-se a clara oposição entre as certezas e as alvíssaras que o sonho de d. Manuel despertara nos conselheiros da corte e o acento posto agora no termo *dúvida* e no seu adjetivo *duvidoso* que por três vezes comparecem em um contexto apertado de cinco estâncias:

*Cheio dentro de dúvida e receio* (IV, 87);  
*Em tão longo caminho e duvidoso* (IV, 89);  
*Como, por um caminho duvidoso* (IV, 91).

Duvidoso é expressão interior do caráter dúbio de toda viagem feita à ventura.

As mulheres trazem as inflexões mais patéticas ao coro de despedida. A voz das mães é feita do choro lutuoso de quem teme a morte do filho no fundo do mar,

*onde sejas de peixes mantimento.*

A voz das esposas diz bem da exigência apaixonada e bravia que nega ao amado, em nome do "nós", o direito de partir:

*Por que is aventurar ao mar iroso  
Esta vida que é minha e não é vossa?  
Como, por um caminho duvidoso,  
Vos esquece a afeição tão doce nossa?  
Nosso amor, nosso vão contentamento,  
Quereis que com as velas leve o vento?*

(IV, 91)

Épico? Lírico? Dramático? Épico na historicidade coral que serve de pano de fundo à expressão dos sentimentos; épico este aventurar ao mar iroso, épico este caminho todo sombra e risco, épico este vento que leva para onde quer as velas portuguesas. Lírica esta voz do eterno feminino, sempre dulcíssima entre as mais amargas queixas, das quais a mais pungente é a que vem do esquecimento: "como [...] vos esquece a afeição tão doce nossa?". Lírico este amor, este vão contentamento, intuição da fragilidade de um laço que as ondas podem desfazer em um só instante. Enfim, dramática a interpelação da mulher ao homem, interlocutor mudo e cindido entre as adversas paixões do amor e da glória; dramático o conflito que lavra entre as famílias assim laceradas e se aprofunda entre os dois modos de conceber a existência, o dos que partem e o dos que permanecem. Épico-lírico-dramático o texto inteiro, na verdade *poético*, sobrevoando as partições retóricas e relativizando o sentido dos grandes gêneros que afinal recobrem modos múltiplos de dizer as relações sociais e abrigam no seu bojo os tons mais variados da música afetiva.

O coro alcança dimensões cósmicas quando os montes respondem em eco às vozes das mulheres, dos velhos e dos meninos.

Mas o anticlímax ainda está por vir. Não basta o pranto coletivo: é necessário que o poeta clássico nos dê o discurso, eloqüente e inteiro, e nos diga a verdade pelo encadeamento implacável das razões. Este *logos*, que contradiz os fastos nacionais de viagem, Camões vai desentranhá-lo do passado, da história portuguesa recalçada, da história do povo. É a fala do Velho do Restelo.

O Velho, um dos muitos que se quedaram meros espectadores na praia, "entre a gente", povo no meio do povo, rejeitará sem apelo a empresa navegadora no preciso momento em que as naus se lançam ao mar.<sup>29</sup>

A fala do Velho destrói ponto por ponto e mina por dentro o fim orgânico dos *Lusíadas*, que é cantar a façanha do Capitão, o nome dos Aviz, a nobreza guerreira e a máquina mercantil lusitana envolvida no projeto.

Nada ficará de pé. Ao motivo nobre da Fama, tão invocado na tópica renascentista, o Velho dará o nome real de vontade de poder:

*Ó glória de mandar, ó vã cobiça  
desta vaidade, a quem chamamos Fama!*

O valor feudal da honra, ainda vivíssimo nos Quinhentos, será desmistificado como “fraudulento gosto, / que se atíça com uma aura popular”, soberba expressão de escárnio lançada contra a demagogia dos poderosos que excitam o fanatismo da massa para fazê-la engrossar a sua política de guerra:

*Chamam-te Fama e Glória soberana,  
Nomes com que se o povo nêscio engana* (IV, 96).

O velho interpela sarcástico:

*A que novos desastres determinas  
De levar estes Reinos e esta gente?  
Que perigos, que mortes lhe destinas,  
Debaixo dalgum nome preeminente?  
Que promessas de reinos e de minas  
De ouro, que lhe farás tão facilmente?  
Que famas lhe prometerás? Que histórias?  
Que triunfos? Que palmas? Que vitórias?*

A viagem e todo o desígnio que ela enfeixa aparecem como um desastre para a sociedade portuguesa: o campo despovoado, a pobreza envergonhada ou mendiga, os homens válidos dispersos ou mortos, e, por toda parte, adultérios e orfandades. “Ao cheiro desta canela / o reino se despovoa”, já dissera Sá de Miranda.

A mudança radical de perspectiva (que dos olhos do Capitão passa para os do Velho do Restelo) dá a medida da força espiritual de um Camões ideológico e contra-ideológico, contraditório e vivo.

Da condenação passa o Velho à maldição, brado último da impotência do coração que não se rende. Ele execrará toda ambição que, desde a ruptura com o estado de paz do Éden e a Idade do Ouro, lançou o gênero humano nas eras de ferro do trabalho e da luta. So-

bre as figuras míticas de Prometeu, Dédalo e Ícaro, heróis civilizados do mundo grego, o Velho fará incidir a mesma luz crua que revela o orgulho e a *hybris*. Denunciará, enfim, a substância mesma do progresso e da técnica, como se toda aventura titânica precipitasse fatalmente na ruína os seus empreendedores. A *nau* e o *fogo*, as grandes invenções de um passado remoto que iriam calçar o êxito do projeto colonial moderno, são estigmas de um destino funesto:

*Oh! Maldito o primeiro que, no mundo,  
Nas ondas vela pôs em seco lenho!  
Digno da eterna pena do Profundo,  
Se é justa a justa Lei que sigo e tenho!  
.....  
Trouxe o filho de Jâpeto do Céu  
O fogo que ajuntou ao peito humano,  
Fogo que o mundo em armas acendeu  
Em mortes, em desonras (grande engano!)  
Quanto melhor nos fora, Prometeu,  
E quanto para o mundo menos dano,  
Que a tua estátua ilustre não tivera  
Fogos de altos desejos que a movera!*

(IV, 102-3)

No largar da aventura marítima e colonizadora o seu maior escritor orgânico se faria uma consciência perplexa: “Mísera sorte! Estranha condição!” (IV, 104).

O momento negativo passa depressa, porém, ao menos na superfície dos fatos. As palavras duras do Velho calam na alma dos navegantes, mas navegar é preciso:

*Estas sentenças tais o velho honrado  
Vociferando estava, quando abrimos  
As asas ao sereno e sossegado  
Vento, e do porto amado nos partimos.  
E, como é já no mar costume usado,  
A vela desfraldando, o céu ferimos,  
Dizendo “Boa viagem!” Logo o vento  
Nos troncos fez o usado movimento*

(V, 1)

O sonho alegórico de d. Manuel preparou taticamente a viagem dos conquistadores: os rios sagrados da Índia afluirão para um mar do-

mado pelos portugueses. Quanto aos que ficam na margem, renegam chorando o andamento brutal das coisas e, pela voz do Velho, lembram os mitos da primeira idade, afetando com um sinal de menos as figuras dos heróis que trouxeram o progresso material aos homens. Mas a História na qual se defrontam vencidos e vencedores segue o seu curso, o “usado movimento”.<sup>30</sup>

### SOB O LIMIAR DA ESCRITA

O Velho do Restelo e a gente do povo que assistiam à partida de Vasco da Gama seriam provavelmente, meio século depois, os migrantes sem eira nem beira que demandariam terra e trabalho na Índia, na África e no Brasil. E as suas vozes já não encontrariam um poeta da altura de Luís de Camões para ouvi-las e trazê-las à página impressa.

Sob o limiar da escrita tem vivido, desde o século XVI, uma cultura que se gestou em meio a um povo pobre e dominado. Em um espaço de raças cruzadas e populações de diversas origens a sua linguagem acabou ficando também mestiça, a tal ponto que hoje beira o anacronismo falar de cultura negra ou de cultura indígena ou mesmo de cultura rústica em estado puro.

No começo, naturalmente, o grau de distinção étnica era alto. Os cronistas do primeiro século ainda presenciaram as cerimônias tupis dos habitantes da costa; Jean de Léry, Hans Staden e Fernão Cardim informem por todos. E os ritos afro-baianos, que os estudiosos do século XIX já documentam, certamente remontam a séculos anteriores. Mas com o tempo a simbiose cabocla, mulata ou cafuza foi prevalecendo em todos os campos da vida material e simbólica: na comida, na roupa, na casa, na fala, no canto, na reza, na festa... A aculturação é, sem dúvida, o tema por excelência da antropologia colonial.

Um primeiro desbaste conceitual cumpre fazer nesse terreno. Há expressões acentuadamente primitivas ou arcaicas, isto é, formas de cultura material e espiritual peculiares ao homem que sempre viveu sob o limiar da escrita. E há *expressões de fronteira* que se produzem pelo contacto da vida popular com os códigos letrados para cá trazidos ao longo de todo o processo colonizador. Uma cerimônia de an-

tropofagia entrevista por Hans Staden quando cativo dos tupinambás não é, evidentemente, do mesmo estofado que a cena de uma guerra posta em um auto escrito em tupi por Anchieta e cantado e dançado pelos mesmos tupinambás, já expostos à catequese e, eventualmente, aprendizes do alfabeto latino. Outro par dessemelhante: um rito africano de escravos ouvido com horror por Nuno Marques Pereira, no começo do século XVIII, e por ele chamado de *calundu* e exorcizado no seu *Peregrino da América*, não é a mesma coisa que uma procissão de enterro promovida pela Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Vila Rica poucos anos depois. Ainda: uma imagem de Exu ou o desenho geométrico riscado por uma teclã guarani não é evidentemente uma imagem sacra imitada à arte devota portuguesa por algum santeiro mulato de capela de engenho. Enfim: um *ponto* cantado no candomblé nagô de Salvador não é a ladainha à Virgem entoada pelos confrades da Irmandade de São José dos Homens Pardos em alguma vila encravada nas Gerais.

São todas, porém, criações que podem, com igual direito, ser chamadas populares, independentemente da sua raiz étnica ou das suas filiações remotas, mesmo porque origem não é determinação. O certo é que o homem pobre e dominado foi o portador, quando não o agente direto, dessas expressões, tanto as *primitivas* como as de *fronteira*, tanto as *puras* quanto as *mistas*, tanto as proibidas quanto as toleradas ou estimuladas; e todas se equivalem antropologicamente. É papel da análise formal discernir os componentes (chamados em geral *traços*) de estilo que entram em cada rito, narrativa ou figura; e é trabalho da interpretação histórico-social colher os significados e os valores que organizaram essas criações simbólicas.

Da maior parte das expressões da cultura não letrada se poderá dizer que são um complexo de formas significantes cujo sentido comum é o culto, a devoção. São instituições regradas de tal modo que a comunidade possa atualizar em si o sentimento da própria existência e da própria identidade.

Tudo o que é necessário necessariamente retorna.

A repetição das fórmulas, o re-iterar dos ritmos, o risco abstrato do desenho indígena, a expressividade fixa e retida na máscara africana, os rituais em toda parte ciosamente idênticos a si mesmos, a marcação regular de cada partícipe no coro e na dança — tudo reflete uma vontade de conjurar, com fórmulas poucas e pregnantas, a temi-

da e adorada transcendência (dos mortos, dos deuses, do Outro) que segura nas mãos o destino da pessoa e do grupo.

À medida, porém, que o processo de aculturação vai recebendo novos estímulos da matriz colonizadora, descola-se do fundo religioso-popular comum uma vontade de estilo já afetada pela cultura erudita. O barroco mineiro dos Setecentos estiliza-se e aligeira-se, se comparado à arquitetura religiosa baiana do século anterior, graças a uma verdadeira recolonização urbana que levou e levou de portugueses promoveram na zona do ouro recém-descoberto. As formações artísticas das Minas aparecem como tardias ou defasadas quando postas em confronto linear com a história dos estilos europeus respectivos; no entanto, não se tratava de uma arte de simples imitadores nem de uma cultura deslocada e epigônica, mas de um casamento original de novas necessidades internas de expressão com modelos ainda prestigiosos vindos de Portugal e da Itália.

Nessa arte de fronteira, os afetos vividos no cotidiano colonial, a veneração, o medo, o amor... se traduzem mediante uma economia de formas vindas de espaços e tempos distantes, mas nem por isso menos dúcteis e capazes de compor imagens fortes e coesas. A sensibilidade do mestiço em uma cidade colonial e a arte portuguesa dos Seis-Setecentos entram nas figuras do Aleijadinho em uma síntese na qual manifestamente é o estilo *alto* que rege a orquestra. Mas não importa aqui fazer a soma aritmética dos fatores estilísticos (tanto de culto, tanto de popular); importa determinar em cada caso a perspectiva e o sentido das formas.

A relação de forças inverte-se quando os exemplos são tomados a imagens sacras anônimas, a cantos e danças de Carnaval de rua, a hinos de procissão ou a narrativas do romanceiro ibérico transmitidas oralmente. Nesses casos todos de fronteira é a inspiração colonial popular que trabalhou, a seu modo, conteúdos de raiz remotamente europeia e letrada.

#### UMA LITANIA CABOCLA NA GRANDE SÃO PAULO

Lembro, a propósito, uma cerimônia religiosa a que assisti na noite de Santo Antônio de 1975 quando presente a uma festa em honra do padroeiro.

A capelinha, que ainda lá está, ergue-se a uns cem metros da via Raposo Tavares, naquele estirão onde a estrada sobe de Vargem Grande. Ou, com maior justeza, fica na Vila Camargo, no quintal da casa de Nhá-Leonor. Nem o lugar nem os empregos dos moradores permitem falar em bairro rural. Lá ninguém planta para comer ou vender, todos trabalham na cidade ou nas construções dos arredores. São há muitos anos assalariados e consumidores do supermercado e dos programas de televisão.

Nhá-Leonor oferecia então o churrasco de um boi que mandava matar todo ano para cumprir uma promessa feita ao santo. Pelas dez horas chegou o capelão, que não é, como se sabe, um padre (a dona da casa já tinha brigado, fazia tempo, com os padres irlandeses de Cotia, modernos demais para o seu gosto), mas, no caso, um gordo cinquentão de tez rosada e olhinhos sorridentes que vinha de São Roque acompanhado de dois rapazes mais uma preta magra de meia-idade.

O capelão se postou com seus acólitos junto ao altazinho azul cheio de estrelas de purpurina e deu começo à reza puxando um terço alto e forte. Os fiéis, quase todos mulatos de pé no chão e tresandando a pinga, e algumas mulheres menos mal vestidas que os homens respondiam pelo mesmo tom e altura. Ia a coisa assim bonita e simples, até que, recitadas as cinco dezenas de ave-marias e os seus padre-nossos, chegou a hora do remate com o canto da Salve Rainha. O capelão começou a entoar nesse instante hino à Virgem, em latim ("Salve Regina, mater misericordiae"...), e, o que estranhei, foi seguido de pronto sem qualquer hesitação pelos presentes. Depois veio o espantoso, para mim: a reza, também entoada, de toda a extensa ladainha de Nossa Senhora igualmente em latim. Eu olhava e não acabava de crer: aqueles caboclos que eu via mourejando de serventes nas obras do bairro estavam agora ali acaipirando lindamente a poesia medieval do responso:

"Espéco justiça" — *ora pro nobis*

(*Speculum justitiae*)

"Sedi sapiença" — *ora pro nobis*

(*Sedes sapientiae*)

"Rosa mistia" — *ora pro nobis*

(*Rosa mística*)

"Domus aura" — *ora pro nobis*

(*Domus aurea*)

.....

Espelho de justiça, sede da sabedoria, rosa mística, casa de ouro, estrela da manhã, arca da aliança, refúgio dos pecadores, consoladora dos aflitos, rainha dos anjos, rainha dos profetas, rainha da paz..., todos os atributos com que a piedade vem há séculos honrando a figura materna de Maria se cantaram na voz grave do capelão; depois, em primeira voz, pela preta alta que parecia improvisar a melodia com torneios de moda de viola e gestos a um só tempo compostos e arroubados de adoração; em segunda voz, pelos rapazes e pelos fiéis todos em um coral de arrepiante beleza.

Quando saí da capela perguntei ao mestre de reza quem lhe ensinara o ofício. Respondeu-me que seu pai, também capelão nos sítios de Sorocaba e Araçariguama. A noite estava gelada, a lua ia alta, mas os caminhões de carga ainda rangiam pesados sobre o asfalto lá perto.

O que pensar dessa fusão de latim litúrgico medieval posto em prosódia e em música de viola caipira, e da sua resistência à ação pertinaz da Igreja Católica que, desde o Vaticano II, decretou o uso exclusivo do vernáculo como idioma próprio para toda sorte de celebração?

Na verdade, a presença daquele capelão singularmente anacrônico já dizia muito da autonomia do culto popular em face da hierarquia oficial. A velha síntese de práticas luso-coloniais e cultura rústica parece manter o seu dinamismo interior nas cerimônias daqueles caipiras afinal já bastante urbanizados em termos de economia e cotidiano. Eles fazem resistência passiva às inovações do centro eclesástico que, no caso brasileiro, se tem voltado para uma linguagem pastoral politizada e, nas décadas de 70 e 80, rente aos discursos da oposição ao regime dominante.

A devoção, mais talvez que outras esferas da vida em sociedade, propicia fenômenos de persistência simbólica que, em alguns momentos críticos de reação à prepotência do Estado modernizante, tomou a forma de uma obstinada re-arcaização da comunidade inteira. Foi o caso de certos movimentos ao mesmo tempo regressistas e proféticos, tradicionalistas e rebeldes, como Canudos e o Contestado, de caráter milenarista.<sup>31</sup>

Tudo leva a crer que, nesses cruzamentos da cultura letrada envolvente com a não letrada envolvida, a situação das áreas coloniais

apresente aquele convívio de extremos: os projetos mais agressivos do capitalismo ocidental se plantam por entre modos de viver antigos e, nesta ou naquela medida, resistentes. Que esse coabitar do arcaico com o modernizador não seja um paradoxo conjuntural, mas um fenômeno recorrente na história da colonização, é hipótese que só novas pesquisas de campo e de texto poderão confirmar.

Um corte sincrônico feito na história popular de momentos em que a colonização retoma o seu ímpeto revelaria campos de força nos quais o novo interrompe ou desagrega o antigo e o primitivo. Ou então, o antigo adapta a si, sem maiores traumas, alguns traços modernos onde quer que a cultura tradicional tenha deitado raízes e guarde ainda condições de sobreviver.

A sugestão teórica dada por Oswaldo Elias Xidieh, um dos mais argutos estudiosos do nosso folclore, é esta: onde há povo, quer dizer, onde há vida popular razoavelmente articulada e estável (Simone Weil diria enraizada), haverá sempre uma cultura tradicional, tanto material quanto simbólica, com um mínimo de espontaneidade, coerência e sentimento, se não consciência, da sua identidade. Essa cultura, basicamente oral, absorve, a seu modo e nos seus limites, noções e valores de outras faixas da sociedade, quer por meio da Igreja e do Estado (desde os tempos coloniais), quer por meio da escola, da propaganda, das múltiplas agências da indústria cultural; mas, assim fazendo, não se destrói definitivamente, como temem os saudosistas e almejam os modernizadores: apenas deixa que algumas coisas e alguns símbolos mudem de aparência.<sup>32</sup>

Não há dúvida de que, nos traumas sociais e nas migrações forçadas, os sujeitos da cultura popular sofrem abalos materiais e espirituais graves, só conseguindo sobrenadar quando se agarram à tábua de salvação de certas engrenagens econômicas dominantes. Tal sobrevivência não dá, nem poderia dar, resultados felizes em termos de criação cultural, pois é conduzida às cegas pelos caminhos de exploração do sistema. O migrante que chega à cidade ou à terra alheia é um homem mutilado, um ser reduzido ao osso da privação. A figura de Fabiano, o cabra de *Vidas secas*, não é um mito literário inventado por Graciliano Ramos. A sua conduta oscilará entre o mais humilhado conformismo e surtos de violência..., até que um dia certas condições de emprego, de vizinhança ou de grupo familiar puderem reconstituir aquele tecido de signos e práticas que se chama vida po-

pular. Para ele, toda situação de alívio ou melhora parecerá obra da fortuna. E quase sempre o tecelão procurado para urdir os fios da sorte será, ainda, o culto, as “seitas”, como se diz hoje para nomear as várias igrejas de cunho pentecostal e milenarista que se multiplicaram rapidamente a partir dos anos de 60. More alguém nos bairros pobres das redondezas de São Paulo, do Rio de Janeiro, de Buenos Aires ou de Lima, e verá no que resultou essa condição peculiar do migrante, nem mais *folclórica* nem ainda totalmente absorvida pela indústria cultural que oferece infinitamente mais do que o povo pode consumir. O capitalismo sempre desenraizou, de um lado, e reutilizou, de outro (e só na medida estrita do seu interesse), a força de trabalho do homem que emigra das zonas tradicionais ou marginais. E de que fonte vem este bebendo energias para viver, ainda que de raro em raro, um palmo acima do chão frio da necessidade? Na maioria dos casos, só daquela *alma do mundo sem alma* que plasmou a crença e o rito, a palavra e o canto, a prece e o transe, e que só a devoção comunitária alcança exprimir.

### O SENTIDO DAS FORMAS NA ARTE POPULAR

Voltando ao problema do cruzamento de culturas que a colonização instaura: nem sempre é fácil determinar precisamente o que é culto e o que é popular nas formas simbólicas de fronteira.

Nas peças anônimas da imaginária sacra, o modelo remoto pode ser de origem gótica tardia, ou barroca ibérica, mas o talho que faz a alma do rosto cria uma expressividade intensa, reconcentrada e fixa, quase-máscara, que trai um modo arcaico-popular de esculpir o ser do homem no lenho ou na terracota. São palavras de Leonardo da Vinci: “Aprende com os mudos o segredo dos gestos expressivos”.

Na procura das constantes formais não basta verificar que o princípio da redundância parece conatural à arte do povo. Traços, linhas, cores, pontos de dança, ritmos, frases melódicas, ecos, versos inteiros ou estribilhos, motivos de abertura, de gancho e de fecho voltam, de fato, na maioria das criações populares. Quando percorremos as modas e trovas recolhidas por Sílvio Romero nos *Cantos populares do Brasil* e por Amadeu Amaral nas *Tradições populares*, a evidência do ritornello nos toma de assalto. A tentação de citar é irresistível. Um

exemplo, entre tantos, de parlenda que se recita como jogo infantil em nosso Nordeste desde o começo do século XIX:

*Amanhã é domingo,  
pé de cachimbo,  
Galo Monteiro  
Pisou na areia;  
A areia é fina  
Que dá no sino;  
O sino é de ouro  
Que dá no besouro;  
O besouro é de prata  
Que dá na mata;  
A mata é valente  
Que dá no tenente;  
O tenente é mofino,  
Que dá no menino;  
Menino é valente  
Que dá em toda gente.<sup>33</sup>*

A recorrência, que se firma pelo som (*domingo-cachimbo; Monteiro-areia*), rege, a partir do primeiro dístico, a parlenda inteira na qual se entremeiam a rima e o leixa-pren medieval. Dão-se as mãos em mútua ajuda o som e o sentido, até sobrevir a imagem coral onde o mais pequenino — o menino —, porque é valente, dá em toda gente, fechando o cerco aberto pelo mais fino — a areia — que dava no sino. A necessidade da repetição é tão forte que o significado geral acaba acolhendo cadeias internas arbitrarias (sino que dá no besouro, mata valente...) para que o retorno sonoro e sintático se mantenha firme.

Como bem se sabe, processos iterativos ocorrem também na arte culta, embora veladamente, na medida em que o vetor ideológico modernizante, posto em movimento pela revolução romântica, ressaltou os valores de originalidade de um “eu” criador liberto de esquemas formais cerrados. A análise detém-se, às vezes, neste passo: ver no texto o que é recorrente, e o que não é, o que é simétrico, o que é assimétrico etc. Cabe à interpretação buscar o sentido cultural do movimento expressivo, dizendo de qual percepção parte e para quais valores se inclina o artista quando retoma um traço ou uma palavra.

O fundamento social da repetição pode ser o desejo de manter um acorde comunitário em torno de afetos e idéias que se partilham;

neste caso, o seu lastro psicológico vem da memória, que grava melhor tudo quanto se dispõe de modo simétrico ou, pelo menos, recorrente.

Repare-se na constância da figuração do Bom Jesus na devoção luso-brasileira. O Bom Jesus é e não é um ser humano como todos nós. Há um corte austero no seu talhe, seja o de Iguape, seja o de Pirapora, seja o de Perdões, e em todas as suas variantes o caráter frontal e hierático se mantém severamente. Mas nesse porte sagrado, próprio de um Deus, a paixão marcou as feições do *Ecce Homo*. Braços caídos, mãos atadas, cabeça ferida de espinhos, as cinco chagas, olhos fundos: a criatura entregue à fúria do destino. O cetro, entre nós a cana verde (alguns o chamam Bom Jesus da Cana Verde), é a senha da realeza degradada em irrisão.

Reproduzir sempre o mesmo, corpo e feições, é obedecer aqui a uma necessidade interna de percepção social. O Bom Jesus, a humanidade que perdoa porque é divina, a divindade que padece porque é humana, o Bom Jesus deve aparecer sempre igual a si mesmo, à mão que o esculpe e ao crente que vai depois fitá-lo e venerá-lo.

As variações de material (um dia madeira, outro gesso, enfim cartão impresso), de tamanho ou de acabamento refletem diferenças de época e de meios técnicos, mas em nada alteram a imagem, que se refaz em nome da sua identidade religiosa. É a identidade que exige a reiteração, em um primeiro tempo, e não vice-versa. Nas *paulistinhas* de barro queimado feitas em São Paulo desde o século XVIII, os santos são reconhecidos por certos caracteres ou objetos indefectíveis: São Bento, pela barba escura e pela cobra que envolve o saião; Santa Gertrudes, pelo coração de Jesus cavado no peito; São José, pelas botas, livro e lírio; São Gonçalo do Amarante, pela viola ou o livro; Santo Antônio, pelo hábito franciscano e o Menino ao colo...<sup>34</sup>

O retorno de certos componentes reforça o intuito expressivo de base. Basta às vezes o reaparecimento de uma única marca para identificar a divindade: é o caso de um Xangô pernambucano que Luís Saia reconheceu sob as espécies do Menino Jesus em cujo ventre os devotos do candomblé tinham pintado uma faixa vermelha. O signo, motivado embora não figurativo, expressivo mas abstrato, cor e traço, meio símbolo, meio índice, dizia aos fiéis que aquela imagem, ainda que não parecesse a todos, *era Xangô*.<sup>35</sup> A identidade sagrada estava garantida por aquele único traço distintivo, a cor vermelha, que não

falta desde que se trate daquela entidade. O que volta, significa, e só volta porque significa.

As artes plásticas *altas*, da Renascença aos neoclássicos, também fogem aos riscos da indistinção. Mas os caminhos do artista são outros. O que faz o escultor acadêmico é conduzir o acabamento, a *rifinitura* do material, até às últimas, diferenciando e apurando as linhas de superfície a fim de obter a almejada individualização no plano e em cada pormenor. O mármore deve moldar-se flexível ao realismo das pregas que tornam icônica até a orla do panejamento... É verdade que o artesanato urbano europeu também se comprazia nesse virtuosismo da minúcia (lembro alguns presépios napolitanos do século XVIII, dos quais há um soberbo exemplar no Museu de Arte Sacra em São Paulo); mas é força convir que, nesse caso, já se tratava de uma sutil penetração do maneirismo e do barroco, logo da arte erudita, na imaginária católica semipopular, sempre mais contígua, na Itália, às técnicas experimentadas pelo artista culto.

O fundamental, nesta altura, é reter o caráter duplo da arte não letrada em nossa condição colonial: certa rigidez quase esquemática da composição geral, pelo que muitos analistas falam em *abstração* arcaica *versus* figurativismo ou realismo do artista urbano culto; e, ao mesmo tempo, a expressividade antes ontológica do que psicológica. Rigidez e expressividade tornam a imagem sacra anônima um objeto misterioso, um enigma em que o tosco e o solene guardam a mesma face.

Formalmente o hierático leva a reproduzir e a conservar posturas e linhas. O que é solene não pode, por natureza, variar; tende à boa forma, à Gestalt, que se perpetua. Assim é para toda expressão que chega a ser típica, alta ou baixa, sublime ou grotesca.

Dentro desse molde interno bastante amplo e dúctil, que já traz em si as potencialidades da arte toda, pois funde abstrato com expressivo, a cultura popular está generosamente aberta a múltiplas influências e sugestões, sem preconceito de cor, classe ou nação. E, o que é rico de conseqüências, sem preconceito de tempo. A cultura do povo é localista por fatalidade ecológica, mas na sua dialética humilde é virtualmente universal: nada refuga por princípio, tudo assimila e refaz por necessidade. As cheganças e os congos com que, desde o século XVIII até nossos dias, se representam as lutas entre cristãos e mouros sob a égide de Carlos Magno e seus pares são exemplos

notórios de sincronia popular. Quanto à imaginária sacra, análises estilísticas mais detidas revelam traços bizantinos, góticos e barrocos em peças devotas paulistas do século XIX.<sup>36</sup>

É justamente este sincretismo democrático que faltou às vezes aos estilos consumados da cultura erudita sobretudo quando se codificaram no interior de instituições fechadas e auto-reprodutoras. Muito do que parece invariável na arte popular, e como tal qualificado de *típico*, é apenas fidelidade vivida subjetivamente como boa forma; ao passo que, na educação acadêmica, houve durante muitas gerações um tipo de reiteração coatora que deu na imitação pela imitação, na *etichetta (piccola etica...)*, ou seja, na fórmula repetida tão-só porque social e politicamente prestigiada. Uma coisa é viver espontânea e fervorosamente a própria tradição; outra é exibi-la de maneira afetada, pedante, esnobe. *S. nob.: sine nobilitate*, expressão que se apunha, nos antigos colégios ingleses, aos nomes dos alunos de fidalguia suspeita.

Quanto à expressividade: na arte arcaico-popular costuma ser totalizante; na arte cultista tendia a multiplicar pormenores que se ostentavam por si mesmos, comprazendo-se o artista no requinte da cópia diante do modelo.

É o caso de perguntar: o que acontece na imaginária sacra anônima quando algum detalhe anatômico vem isolado ou agigantado? Este vale como figura em que a parte diz o todo. É o que se dá nos *ex-votos* encontráveis junto ao pé dos cruzeiros nordestinos e estudados finamente por Luís Saia na obra citada: mãos e pés de tamanho acrescido e tratados plasticamente com maior cuidado remetem à graça da cura alcançada. Não é a parte que se mostra a si mesma, maneiristicamente; é a saúde do homem inteiro que se agradece e se representa. O esquema de base continua sendo o da expressividade do todo.

Os *ex-votos* depositos ao pé dos *cruzeiros de acontecido* (cruzes erguidas em sítios onde se deram mortes trágicas) são, ao mesmo tempo, objeto de promessas feitas a santos católicos e esculturas de antiqüíssima estampa africana. E desafiam o intérprete a enfrentar o problema do convívio dos tempos.

A arte popular brasileira, em estado de aculturação colonial, tem vivido pelo menos dois tempos: o da catequese e o da religiosidade negra. A catequese é apenas tradicionalista, entre tardo-medieval e barroca, mas o rito afro é manifestamente arcaico. O catolicismo cam-

biou signos com grandes estilos artísticos da História ocidental, de que é componente efetivo: daí, a sua tendência a deslizar do puramente alegórico para o figurativo realista e, sob o influxo da Renascença, a admitir cânones de perspectiva e representação clássica. Mas a arte ritual bantu ou sudanesa trazida pela mão do escravo não sofreu esse processo de *atualização* estilística: continuou simbólica e animista. De certa maneira, a aculturação colonial conseguiu fundir as duas vertentes na modelagem do objeto sagrado popular: enformou o *ethos* católico da promessa, inerente ao ex-voto, com o talhe arcaico da máscara africana.

Se a catequese do nosso povo não foi propriamente uma *ilusão*, como a definiu Nina Rodrigues,<sup>37</sup> com certeza foi parcial, tendo que compor-se dentro de um complexo religioso mais difuso e arcaico do que o catolicismo oficial. O exemplo do ex-voto vale como cultura de fronteira entre os dois universos, podendo ser qualificado também em termos de *aculturação formal*, na expressão de Roger Bastide, ou ainda de *reinterpretação* de uma cultura pela outra, segundo a via teórica aberta por Herskovits.

## OS PROFETAS E O CALUNDU

Mantendo inalterados alguns esquemas tradicionais, a arte que vive sob o limiar da escrita parece sobreviver *fora da História* ou, pelo menos, fora do ritmo da história ideológica da Europa Ocidental que, por sua vez, se reflete com nitidez na vida mental das classes dominantes da Colônia.

Na verdade, existe uma certa porosidade, na cultura de fronteira, em relação a formas simbólicas de outros tempos, mesmo longínquos; o que indica uma diversa qualidade de consciência histórica, isto é, a presença de uma sincronia ampla e sagaz que procura o seu bem onde este se encontra. “Os profetas do Aleijadinho não são barrocos”, exclamou Giuseppe Ungaretti depois de revê-los numa viagem que fez a Minas em 1968 em companhia do fotógrafo Sérgio Frederico, “são bíblicos.” Como não existe uma estatuária bíblica, o que o olho de águia do poeta viu foi a expressão em pedra de uma religiosidade mais solene, coral e, ao mesmo tempo, mais intrépida e livre do que o consentiram os modelos maneiristas da escultura dos Setecentos.

O pleno reconhecimento da arte colonial brasileira só se fez possível quando a crise do gosto acadêmico burguês começou a dar os seus estertores no final da *belle époque*.<sup>38</sup> O modernismo, profundamente cindido entre o primordial e o novo, na sua ânsia de redescobrir o Brasil, redimiou o barroco mineiro do olhar desdenhoso com que o maltratara o critério neoclássico transplantado pela Missão Artística Francesa em 1816. Louvando os méritos desta, assim diz um seu historiador entusiasta:

As instituições, sentimentos e pensamentos coloniais, apoiados no barroco, no jesuítico, no plateresco e no churrigueresco, foram substituídos por sentimentos e ações neoclássicos. Isto na arquitetura.

Na pintura, o antigo, a mitologia e a história substituíram a obra quase que exclusivamente sacra dos “santeiros” pictoriais da Colônia e do último Vice-Reinado.<sup>39</sup>

Repare-se, por duas vezes, a idéia de *substituição* operada pela nova escola trazida por d. João VI. Do barroco religioso e popular (os *santeiros*) pelo neoclássico leigo e modernizante. E, como se sabe, muito de nossa arquitetura civil, principalmente no Rio de Janeiro oitocentista, iria conformar-se com este último padrão. A partir da Regência e, mais acentuadamente, ao longo do Segundo Reinado, também a nossa pintura dita *nacional* se enquadraria nas regras do academismo francês. Gonçalves de Magalhães, *o romântico arrependido*, e Araújo Porto Alegre foram discípulos diretos de Debret. Não admira, portanto, que um regionalista romântico, nascido e criado em Ouro Preto, Bernardo Guimarães, tenha dito dos profetas de Congonhas do Campo palavras de absoluta incompreensão estética misturadas embora de espanto pelo vigor excepcional do Aleijadinho:

É sabido que estas estátuas são obras de um escultor maneta ou aleijado da mão direita, o qual, para trabalhar, era mister que lhe atassem ao punho os instrumentos.

Por isso, sem dúvida, a execução artística está muito longe da perfeição. Não é preciso ser profissional para reconhecer neles a incorreção do desenho, a pouca harmonia e a falta de proporção de certas formas. Cabeças mal contornadas, proporções mal guardadas, corpos por demais espessos e curtos, e outros muitos defeitos capitais e de detalhe estão revelando que esses profetas são filhos de um cinzel tosco e ignorante. Todavia, as atitudes em geral são características, imponentes e majestosas, as montagens dispostas com arte, e por vezes o

cinzel do rude escultor soube imprimir às fisionomias uma expressão digna dos profetas.

O sublime Isaías, o terrível e sombrio Habacuc, o melancólico Jeremias são especialmente notáveis pela beleza e solenidade da expressão e da atitude. A não encará-los com vistas minuciosas e escrutadoras do artista, esses vultos ao primeiro aspecto não deixam de causar uma forte impressão de respeito e mesmo de assombro. Parece que essas estátuas são cópias toscas e incorretas de belos modelos de arte, que o escultor tinha diante dos olhos ou impressos na imaginação.<sup>40</sup>

O que a sensibilidade romântica do narrador Bernardo Guimarães não poderia deixar de admirar incide precisamente na expressividade totalizante: *o sublime, o terrível, o sombrio, o melancólico, as atitudes em geral, expressão digna dos profetas, beleza e solenidade de atitude, forte impressão de respeito e assombro*. Mas, ao mesmo tempo, o que o critério da academia rejeitava era o tratamento plástico, que, afinal, garantia aquela mesma força expressiva; era o gesto criador que não podia (nem precisava) assumir a proporção anatômica, a perspectiva de Donatello, o virtuosismo do detalhe mimético, a doce harmonia das curvas em fecho... justamente porque a sua lógica poética reclamava outras formas simbólicas e outra qualidade de execução final. O comentário do último período, que presume a existência de “belos modelos de arte” dos quais os projetos seriam “cópias toscas e incorretas”, dá a medida da distorção estética de um olhar endurecido pela fórmula neoclássica.

O desentendimento parece, aqui, estrutural. O critério erudito em causa conhece uma história própria, que mergulha nas lutas culturais da matriz européia: é a oposição entre as Luzes com seus padrões neoclássicos e o “obscurantismo” barroco, devoto e semipopular, visto sumariamente como um todo a ser superado. O espírito dessa luta, quando penetra a ideologia da classe dominante no país colonizado, se manifesta sob a forma de julgamentos cortantes dos outros estratos culturais, não só puramente populares como também os que se exprimem na fronteira entre o iletrado e o culto. O elitismo se tornaria, assim, um componente inarredável do processo ideológico latino-americano na medida em que as idéias gerais da evolução, progresso e civilização não se casavam com os valores da democracia social e cultural.

O gosto oficial do século XIX e do começo do século XX separou, por força da própria divisão de trabalho e de poder, os valores

do colonizador e os do colonizado, decaídos a não-valores. Assim, o colonizado viveu sempre ambigualmente o seu próprio universo simbólico tomando-o como positivo (em si) e negativo (para o outro e para si como introjeção do outro).

Um dos propósitos deste ensaio é sugerir que a cisão cultural que acompanha o processo de modernização das elites conheceu outras formas, aparentemente mais duras, no interior da situação colonial.

É notório o fato de que os primeiros jesuítas demonizaram, de plano, as práticas religiosas tupis fazendo exceção ao nome Tupã arbitrariamente assimilado ao Deus bíblico. Com os ritos africanos a atitude de recusa foi ainda mais radical.

Lendo a alegoria barroca de Nuno Marques Pereira, o *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, saído em 1718, encontro um episódio que mostra como a diferença religiosa se resolvia em práticas de puro e simples exorcismo.

O Peregrino hospeda-se na casa de um generoso senhor de engenho. De noite, porém, não consegue pregar olho com o ruído que fazem os escravos nas suas danças religiosas. Eis o que acontece:

Perguntou-me como havia eu passado a noite. Ao que respondi: “Bem de agasalho, porém desvelado; porque não pude dormir toda a noite”. Aqui acudiu ele logo, perguntando-me que causa tivera. Respondi-lhe que fora procedida do estrondo dos atabaques, pandeiros, canzãs, botijas e castanhetas; com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do inferno [...] “Agora entra o meu reparo (lhe disse eu). Pois, senhor, que cousa é *Calundus*?” “São uns folguedos, ou adivinhações (me disse o morador) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos também usam deles cá, para saberem várias cousas; como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras, e para outras cousas.

A explicação do fazendeiro, na verdade uma boa lição de antropologia, colhe em termos simples as funções integradoras do rito que se transplantou da África e se manteve nas condições adversas do eito e da senzala.<sup>41</sup> Mas o Peregrino não se convence nem se rende; ao contrário, condena a tolerância do hospedeiro a ponto de chamá-lo de *excomungado*, nome que estende aos escravos por crime contra o primeiro mandamento, pecado de idolatria e culto do diabo, exata-

mente como fizera, uma geração atrás, o poeta Gregório de Matos em seu julgamento dos costumes afro-baianos:

*Que de quilombos que tenbo  
com mestres superlativos,  
nos quais se ensina de noite  
os calundus e feitiços!*

.....  
*O que sei é que em tais danças  
Satanás anda metido,  
e que só tal padre-mestre  
pode ensinar tais delírios.*

(“Queixa-se a Bahia por seu bastante procurador, confessando que as culpas, que lhe increpam, não são suas, mas sim dos viciosos moradores que em si alberga.”)

O nosso inquisitorial Peregrino das palavras passa à ação. Manda chamar o “Mestre dos Calundus”, provavelmente o babalaô, pergunta-lhe o que faz, e dá-lhe uma aula de estapafúrdia etimologia para provar o caráter demoníaco das suas artes:

“Dizei-me, filho (que melhor fora chamar-vos pai da maldade), dizei-me que cousa é *Calundus*?” O qual com grande repugnância e vergonha me disse: que era uso de suas terras, com que faziam suas festas folguedos e adivinhações. “Não sabíeis (lhe disse eu) esta palavra de *Calundus* o que quer dizer em Português?” Disse-me o preto que não. “Pois eu vos quero explicar (lhe disse eu) pela etimologia do nome, que significa. Explicado em Português, e Latim, é o seguinte: que se calam os dois. *Calo duo*. Sabeis quem são estes dois que se calam? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo, e calais vós o grande pecado que fazeis, pelo pacto que tendes feito com o diabo; e o estais ensinando aos mais fazendo-os pecar, para os levar ao Inferno quando morrerem, pelo que cá obraram junto convosco.”<sup>42</sup>

Aterrados todos, o morador, o pai-de-santo e os escravos, mandou o Peregrino que fizessem

vir todos os instrumentos com que se obravam aqueles diabólicos folguedos. O que se pôs logo em execução, e se mandaram vir para o terreiro; e no meio dele se fez uma grande fogueira, e nela se lançaram todos. Ali foi o meu maior reparo, por ver o horrendo fedor e grandes

estouros que davam os tabaques, botijas, canzãs, castanhetas e pés de cabras; com um fumo tão negro, que não havia quem o suportasse: e estando até então o dia claro, se fechou logo com uma lebrina tão escura, que parecia se avizinhava a noite. Porém eu, que fiava tudo da Divina Majestade, lhe rezei o Credo; e imediatamente com uma fresca viração tudo se desfez.

Vem depois uma longa narração forrada de outros casos de comércio com o demo por meio de idolatrias ou de atos libidinosos na prática dos quais muitas almas se danaram para todo o sempre.

O que ressalta neste episódio do *Peregrino da América* é a luta sem quartel da religião oficial contra os ritos de origem africana; luta que culmina em um verdadeiro auto-de-fé dos instrumentos sagrados dos cativos. E é digno de nota o recurso final do Peregrino para dissipar a nuvem fétida que cobriu a luz do dia: ele recitou o Credo exatamente como quem lança contra o adversário uma fórmula de magia, “e imediatamente com uma fresca viração tudo se desfez”.

Na aculturação colonial não é raro que o protagonista mais moderno faça regredir o próprio *ethos* a estâgios arcanos.

Se procurarmos extrair um significado comum e mais geral dos desencontros apontados, surpreenderemos a dialética de um complexo formado de tempos sociais distintos, cuja simultaneidade é estrutural, pois estrutural é a presença de dominantes e dominados, e estrutural é a sua contradição. O olho do colonizador não perdoou, ou mal tolerou, a constituição do diferente e a sua sobrevivência. A rigidez ortodoxa selada pelo Concílio de Trento abominava as danças e os cantos afro-brasileiros. Mais tarde, o gosto acadêmico de molde francês desprezaria a maneira arcaico-popular do barroco mineiro ainda sobrevivente na arquitetura religiosa do século XIX. Sempre uma cultura (ou um culto) vale-se de sua posição dominante para julgar a cultura ou o culto do outro. A colonização retarda, também no mundo dos símbolos, a democratização.

Foi preciso esperar até o primeiro quartel do século XX, quando as pontas de lança da inteligência européia, em um momento de forte autocrítica do imperialismo ocidental, repensaram a arte popular, o estilo do barroco americano e as culturas africanas para que recebessem um olhar de simpatia as formações simbólicas do homem colonizado. A antropologia anti-racista de Franz Boas, que aqui chega pelas mãos de G. Freyre, as vanguardas parisienses das artes plásticas

incluindo a valorização do *art nègre*, e pouco depois a releitura dos barrocos feita pela estilística alemã e espanhola: eis algumas vertentes críticas, entre si díspares, que contribuíram para despertar um sentimento novo nas elites intelectuais da América Latina. Um sentimento que, embora pudesse confundir-se em alguns aspectos com o nacionalismo, então na pauta dos países ex-coloniais, na verdade transcendia esse quadro de ideologia militante enquanto se voltava para as potencialidades universais da arte e da religião. Daí a convergência feliz de cosmopolitismo e enraizamento nas manifestações de vanguarda desses anos de renascimento latino-americano e afro-antilhano.