



Memosine Revista

Volume 6, n.4, set/dez 2015

ISSN:2237.3217

Dossiê

AMERICANIDADES



Mnemosine Revista

Volume 6, n.4, set/dez 2015

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em História. Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. n. 4 (2015). Campina Grande: CH / UFCG, 2015-Trienal
ISSN 2237-3217
1. História I. Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: menmosinerevista@gmail.com

Equipe de Realização:

Edição de Texto: Noemia Dayana de Oliveira
Arte: Lays Anorina Barbosa de Carvalho

Mnemosine Revista

Volume 6, n.4, set/dez 2015

MNEMOSINE REVISTA

Volume 6 – Número 4 – Set/Dez 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Reitor: Prof. Dr. José Edilson de Amorim

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Coordenadora Administrativa: Prof^a. Dr^a. Marinalva Vilar de Lima

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos – Editor

Prof. Dr. José Otávio Aguiar – Editor Adjunto

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Antônio Gomes Ferreira,

Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Dr. Cristian Wick,

*Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies,
TRINIDAD E TOBAGO*

Dr^a. Elizeth Payne Iglesias,

Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Dr. Gervácio Batista Aranha,

*Decano da Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande,
BRASIL*

Dr. Iranilson Buriti de Oliveira,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Jean-Frédéric Schaub,

L'Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Dr. Joanildo A. Burity,

Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

Dr^a. Juciene Ricarte Apolinário,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Dr. Martin N. Dreher,

Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Dr. Paulo D. Siepierski,

Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Dr. Ronald P. Morgan,

Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CONSULTIVO

Alarcon Agra do Ó,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

André Figueiredo Rodrigues,

Professor de História, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Ângela Maria Vieira Domingues,

Professora de História na Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL

Antonio Carlos Jucá de Sampaio,

Professor de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL

Antônio Clarindo Barbosa de Souza,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Antônio Torres Montenegro,

Professor de História, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Carla Mary S. Oliveira,

Professora de História, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Dilton Cândido Santos Maynard,

Professor de História, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL

Durval Muniz de Albuquerque Junior,

Professor de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL

Edson Silva,

Professor de História, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Eduardo França Paiva,

Professor de História, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

Elizabeth Christina de Andrade Lima,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Geraldo Silva Filho,

Professor de História, Universidade Federal de Tocantins, BRASIL

Marcos Fábio Freire Montysuma,

Professor do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL

Marinalva Vilar de Lima,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Mary Catherine Karasch,

Teacher of History, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES

Patrícia Cristina Aragão Araújo,

Professora de História, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL

Regina Célia Gonçalves,

Professora de História, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Regina Coelli Gomes Nascimento,

Professora de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Rodrigo Ceballos,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Severino Cabral Filho,

Professor de História, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Silvia Hunold Lara,

Professor de História, Universidade Estadual de Campinas, BRASIL

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

<i>Celso Gestermeir do Nascimento</i> _____	6
---	---

DOSSIÊ

OCTAVIO LUZ EM COMPANHIA DOS HISTORIADORES E AS FORMAÇÕES CULTURAIS LATINO-AMERICANAS

<i>Ival de Assis Cripa</i> _____	8
----------------------------------	---

O ESPIRITISMO NO BRASIL: CHEGADA, EXPANSÃO E RESISTÊNCIA

<i>José Pereira de Souza Júnior</i> _____	18
---	----

DO ANONIMATO À SANTIFICAÇÃO: EVA PÉRON E A (RE)CONSTRUÇÃO DE SUA MEMÓRIA NO CIBERESPAÇO

<i>Edfaildo Eudes de Lima Amaro</i> _____	31
---	----

A CASA DOS ESPIRITOS: UMA HISTÓRIA E TRÊS TEMPOS

<i>Celso Gestermeier do Nascimento e Hilmária Xavier Ribeiro</i> _____	64
--	----

MIGRACIÓN INTERNACIONAL COMLOMBIANA: UNA APROXIMACIÓN A LAS INTENCIONES Y EXPECTATIVAS ESPACIO-TEMPORALES DE LOS COMLOMBIANOS EN SEVILLA (ESPAÑA)

<i>Adriano Diez Jiménez</i> _____	77
-----------------------------------	----

TRANSFORMAÇÕES URBANAS E IMIGRAÇÃO HAITIANA: IMPACTOS DO NOVO FLUXO DE IMIGRAÇÃO NO BRASIL

<i>Andréia Brito de Souza e Claudimara Cassoli Bortolotto</i> _____	82
---	----

PROTESTANTISMO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA: A DECLARAÇÃO DE JARABACOA. FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA, 1983

<i>João Marcos Leitão Santos</i> _____	100
--	-----

ARTIGOS DE FLUXO

RITOS DA ORALIDADE PENTECOSTAL: REFLEXÕES SOBRE HISTÓRIA ORAL TESTEMUNHAL

<i>Leandro Seawright Alonso</i> _____	125
---------------------------------------	-----

EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E ESCRITA DA HISTÓRIA EM WALTER BENJAMIN

<i>Paulo R. Souto Maior Júnior e José Dos Santos C. Júnior</i> _____	144
--	-----

APRESENTAÇÃO

A Revista Mnemosine vem a público em 2015.4 com a temática da Americanidade em suas páginas. Refletir sobre a América hoje é tarefa fundamental para cientistas sociais, momento em que mais uma daquelas crises econômicas ditas "globais" nos atinge com suas particularidades, mas também com suas generalidades, tornando-se, como quase sempre, política e social. Os autores tiveram total liberdade para tratar a temática de forma bem ampla, sem limitações de temas específicos dentro dessa generalidade, pois acreditamos que somente a criatividade e o livre pensar poderá nos ajudar nesses tempos difíceis.

Ival de Assis Cripa nos leva ao período da conquista da América e recupera visões de autores fundamentais para se compreender a América Latina, mais especificamente o já conhecido autor mexicano Octavio Paz e o pensador contemporâneo Serge Gruzinski, não somente confrontando o pensamento de ambos, mas também de Tzvetan Todorov.

José Pereira Júnior apresenta reflexões sobre a chegada do espiritismo da França para a América Latina, focando particularmente o Brasil pelo fato de melhor acesso à documentação e número de adeptos. A trajetória religiosa de Allan Kardec até Francisco Xavier e Divaldo Franco é central no artigo, na medida em que é vista também como forma de resistência à hegemonia católica na América Latina.

Edfaildo Eudes de Lima Amaro nos traz um tema aparentemente já muito estudado por historiadores, ou seja, a figura de Evita Perón e sua mitificação. A maior novidade de seu trabalho reside, no entanto, em explorar a imagem de Evita ainda hoje no ciberespaço, através da Fundação Eva Perón, criado para que a mesma não seja esquecida e, ao mesmo tempo, fornecendo uma documentação nova para historiadores distantes dos arquivos argentinos.

Celso Gestermeier do Nascimento e Hilmara Xavier Ribeiro procuram contribuir em dois aspectos com Mnemosine: tanto numa discussão acerca do uso de fontes para o historiador – filme, romance, músicas – quanto a respeito da memória do fato histórico. E isso é feito a partir da percepção política e do transcorrer das diferentes perspectivas de tempo para os principais personagens do filme "A casa dos espíritos".

Adriano Díez Jiménez está preocupado com as migrações de colombianos que tem aumentado para a província de Sevilha, na Espanha e de como eles são submetidos a duras condições de vida e de sucesso econômico proporcionando-nos, também, reflexões acerca de metodologia de trabalho e da formação/ou não de laços sociais com suas comunidades de origem.

Andréia Brito de Souza e Claudimara Cassoli Bortolotto também analisam a temática da imigração, só que desta vez o foco é a imigração haitiana para o Brasil na atualidade, em particular as cidades de São Paulo e Cascavel e como esse

processo afeta as cidades enquanto espaço de diversidade cultural e o próprio Estado nacional que não pode deixar de lado as demandas desses imigrantes.

Quando lembramos o significado da dimensão religiosa para a formação social da América Latina, e em particular a dinâmica de reconfigurações em suas expressões ao longo do século XX, ganha importância o texto de João Marcos Leitão Santos com um estudo de uma faceta particular que se disseminou no protestantismo latinoamericano a partir dos anos setenta do século passado, que foi a associação de intelectuais leigos e teólogos organizados em associações de diversos perfis, e com menor grau de vinculação institucional com as denominações protestantes, no caso, o autor investiga as gêneses da *Fraternidade Teológica Latinoamericana/FTLA* a partir do seu emblemático encontro de Jarabacoa, Costa Rica, em 1983.

Dr. Celso Gestermeir do Nascimento
Professor de História da América da
Unidade Acadêmica de História e
Professor da Pós-Graduação em
História da
Universidade Federal de Campina
Grande

OCTAVIO PAZ EM COMPANHIA DOS HISTORIADORES E AS FORMAÇÕES CULTURAIS LATINO- AMERICANAS

Dr. Ival de Assis Cripa
Centro Universitário UNIFIEO¹

RESUMO

O artigo analisa as interpretações de Octavio Paz sobre a Conquista da América e formação cultural da América Latina e estabelece algumas conexões entre as interpretações de Octavio Paz, Serge Gruzinski e Tzvetan Todorov. Para Gruzinski, a sociedade mexicana pós-conquista é uma sociedade fractal, *"Embrionária, inacabada, incerta quanto a seu futuro"*. De modo análogo, para Octavio Paz, tanto o México, como a América Latina são sociedades fraturadas, cujo sentimento de perda de raízes continua elevado nos dias atuais. Todavia, um traço específico das interpretações de Octavio Paz sobre o passado indígena mexicano, são que o mesmo se constitui como um "modelo inconsciente" que interfere nos processos históricos do México até os dias atuais.²

Palavras chave: Conquista da América, México, História da Cultura na América-Latina, Ensaio Hispano-Americano.

ABSTRACT

The article analyzes Octavio Paz's interpretations of the conquest of America and the Latin American cultural formation and establishes some connections between Octavio Paz, Serge Gruzinski and Tzvetan Todorov. For Gruzinski, the post conquest Mexican society is a fractal society, *"Embryonic, unfinished, uncertain about its future"*. Likewise, for Octavio Paz, both México and Latin America are fractured societies, whose feeling of root loss is still very strong in recent days. However, a specific feature of Octavio Paz's interpretations of the indigenous Mexican past is that it is an "unconscious model" which has interfered in the historic processes of Mexico until nowadays.

Keywords: Conquest of America, Mexico, History of Culture in Latin America, Hispanic American Essay.

Octavio Paz, de maneira semelhante ao historiador Serge Gruzinski e ao linguista Tzvetan Todorov, refletiu em sua obra ensaística sobre esse sentimento de ruptura e sobre o trauma gerado pela conquista da América pelos espanhóis. Uma ruptura sentida como uma "ferida aberta", para usar uma expressão do poeta mexicano.

A preocupação com a permanência dos mitos e das formas de pensar das sociedades anteriores à conquista pode ser notada em alguns prefácios escritos por Paz, principalmente no prefácio do livro de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de La conciencia nacional en México*, publicado em 1977. Nesse prefácio e em outros ensaios de Octavio Paz analisados por nós, Paz chama a atenção para a permanência de um mito fundamental na cultura mexicana, relacionado com a origem indígena do culto à Virgem de Guadalupe: *"Los dos mitos, sobre todo el de Guadalupe, se convierten en símbolos y estandartes de la guerra de Independencia y llegan hasta nuestros días, no como imágenes colectivas. El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no creyó sino en La Virgen de Guadalupe, y en La Lotería Nacional."*

Octavio Paz concebe o México e por extensão a América Espanhola, como uma sociedade fraturada, em que as cronologias e as ordens do tempo estão embaralhadas e sem fronteiras precisas entre o imaginário e a realidade:

¹ Pós-Doutor em História pela PUC-SP. Doutor em Teoria e História Literária pela Unicamp. Mestre em História Social pela USP. Professor das Faculdades de Comunicação Social e Direito do Centro Universitário UNIFIEO/Osasco/SP.

² Esse texto é uma parte da pesquisa de doutorado sobre os ensaios de Octavio Paz que abordam a história do México, desenvolvida no Instituto de Estudos da Linguagem\UNICAMP, com o título: "O Círculo, A Linha E A Espiral: Temporalidades da Poesia e da História na Obra de Octavio Paz." e foi submetido e aprovado para ser apresentado no GT "Religiões e Epistemologias Pós-Coloniais" no Segundo Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, ABHR-SUDESTE. ivaldeassis@yahoo.com.br.

el mundo indio fue un conjunto de naciones, lenguas y culturas – fue negada por Nueva España. No obstante, Nueva España es ininteligible sin la presencia del mundo indio, como antecedente y como presencia secreta en los usos, las costumbres, las estructuras familiares y políticas (...) hay continuidad, sí, pero rota, interrumpida una y otra vez. Más que continuidad debe hablarse de superposiciones. En lugar de concebirla historia de México como un proceso lineal, deberíamos verla como una yuxtaposición de sociedades distintas (PAZ, 1995, p.26).

A história do México, sob sua perspectiva, é semelhante à sua geografia, na qual cada período histórico apresenta-se como uma meseta encerrada entre altas montanhas e separadas pelos precipícios de outros períodos, situados nos altiplanos nas montanhas. A conquista, afirma Paz, partiu em dois a história do país, “*de un lado, el de allá, el mundo pré-colombino; Del otro lado, el de acá, El virreinato católico de Nueva España y La República laica e independiente de México.*” (PAZ, 1995, p.24) De modo análogo, segundo Serge Gruzinski afirma que a invasão espanhola gerou nas sociedades coloniais uma perda das referências originais, sejam elas pré-hispânicas, africanas ou mediterrâneas e a elaboração de novas marcas: “*Essa dinâmica de perda e reconstituição se traduz por uma recepção intermitente e fragmentada das culturas (...) Essa recepção fragmentária e intermitente dá forma, nos sobreviventes, a uma sensibilidade, a uma destreza da prática cultural, a uma mobilidade do olhar e da percepção, a uma aptidão para combinar os fragmentos mais*

esparcos, que se manifestam no século XVI, de maneira brilhante na arte indígena” (GRUZINSKI, 1993, p.79).

Segundo Gruzinski, o coração do Cristo sangrando era um tipo de escultura comum nos brasões franciscanos, que eram feitos por índios, durante o período colonial. Nesse tipo de escultura, não estamos mais diante do coração de Cristo, afirma o historiador, ao menos no sentido em que a imagem do Cristo era entendida pelos europeus. Também não é mais o coração dos índios sacrificados, pois os artistas eram indígenas cristianizados e nutriam das tradições pré-colombianas apenas reminiscências aproximativas, indiretas e distantes. (GRUZINSKI, 1993, p.79). Como veremos, apesar das semelhanças entre as colocações de Gruzinski e Paz, pois ambos se preocupam com o caráter híbrido da cultura mexicana e latino-americana, o poeta mexicano dá uma ênfase maior à reminiscência do passado pré-colombiano na formação das sociedades em questão. Para Octavio Paz, mais que “reminiscências aproximativas, indiretas e distantes”, o passado indígena é um “modelo inconsciente” que não só é visível, mas interfere nos processos históricos contemporâneos dessas sociedades.

Segundo Gruzinski, o México pós-conquista é uma sociedade fractal:

Embrionária, inacabada, incerta quanto a seu futuro, essa estranha formação é o produto da justaposição brutal de duas sociedades arrebatadas: os invasores, grupo predominantemente europeu, instável, cotidianamente mergulhado no desconhecido e no imprevisível; os

vencidos que sobrevivem em conjuntos mutilados, dizimados pela guerra e pelas epidemias. (GRUZINSKI, 1993, p.78)

A incidência da perda de raízes é elevada, afirma o historiador, junto com a diversidade dos componentes religiosos e culturais, o que torna o comando nulo ou limitado e a autoridade central muito distante (a metrópole), ressaltando o caráter caótico, fractal e a instabilidade das sociedades pós conquista.

De maneira semelhante às colocações de Gruzinski, Octavio Paz chama a tenção para o sentimento de ruptura e para o trauma gerado pela conquista, sentida como uma fratura ou como uma "ferida aberta". Para o poeta mexicano, a história do México, da conquista até a colonização, foi feita de rupturas. Todavia tratam-se de rupturas que não negam uma continuidade secreta e persistente. Um traço dessa permanência do tempo pré-hispânico é a permanência da antiga metrópole dos Toltecas³, como um modelo inconsciente na vida da atual cidade do México:

Teotihuacan fue el centro religioso, político, militar y económico del México antiguo, desde el segundo milenio antes de Cristo hasta su destrucción en el siglo VII. La ruina de la gran metrópoli no significó el fin de su carrera histórica. Desaparecida como ciudad-Estado pero convertida en mito y leyenda ha sido el arquetipo de todas las sociedades que la han sucedido, de los toltecas y aztecas a los novohispanos y los mexicanos modernos. (PAZ, 1995, p.26)

Segundo Octavio Paz, a história do México realiza-se a partir de um movimento de continuidade e de superposições e de choques que

aparentam rupturas com os períodos anteriores, mas o mundo pré-colombiano, mesmo vencido, não desapareceu. Ao contrário, ele segue escondido no subsolo da história do México. A sociedade da Nova Espanha, que alcançou seu apogeu no século XVIII, também foi negada pelo México Republicano, mas sua influência subterrânea ainda persiste. A terceira sociedade, o México contemporâneo, ainda está em processo de formação. (PAZ, 1995, p.27)

A concepção cíclica de tempo das sociedades anteriores à conquista, em especial os astecas, torna-se, na perspectiva de Octavio Paz, um elemento central na interpretação do passado e do México contemporâneo. Contra a interpretação de que os Astecas foram derrotados por Cortés, principalmente graças a sua superioridade bélica, desconsiderando a importância da visão cíclica do tempo e o papel dos presságios, Paz afirma:

Ni El genio político de Cortés, ni La superioridad técnica –ausente em hechos de armas decisivos como La batalla de Otumbas–, ni La defeción de vasallos y aliados hubieran logrado la ruina Del Imperio azteca si éste no hubiese sentido de pronto un desfallecimiento, una duda íntima que lo hizo vacilar y ceder. Cuando Moctezuma abre las puertas de Tenochtitlan a los españoles y recibe a Cortés con presentes, los aztecas pierden la partida. Su lucha final es un suicidio y así odian a entender todos los textos que tenemos sobre este acontecimiento grandioso y sombrío. (PAZ, 1992, p.87. Nuevo Mundo y Conquista)

Octavio Paz, na mesma linha de interpretação de Todorov, na obra "A Conquista da América", acredita

³ Povos que ocuparam a região antes da organização do Império asteca e depois da cidade do México e que cultuavam o Deus solar Quetzalcóatl.

que não entendemos o processo de conquista, sem considerarmos a importância dos presságios e do tempo cíclico nas sociedades astecas. Nenhum outro povo se sentiu tão desamparado como os astecas, diante dos presságios que anunciavam sua queda. Os presságios, na cultura asteca, são a manifestação da percepção cíclica do tempo:

Según ocurre con muchos otros pueblos y civilizaciones, para los aztecas el tiempo no era una medida abstracta y vacía de contenido, sino algo concreto, una fuerza, sustancia o fluido que se gasta y se consume. De ahí la necesidad de los ritos y sacrificios destinados a revigorar El año o El siglo. Pero El tiempo – o más exactamente: los tiempos– además de constituir algo vivo que nace crece, decae, renace, era una sucesión que regresa. Um tiempo se acaba; otro vuelve. La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma – al menos al principio– no tanto como um peligro ‘exterior’ sino como el acabamiento interno de una era cósmica y El principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era. (PAZ, 1992, p.88. Postdata)

Segundo Todorov, os livros antigos dos maias e dos astecas ilustram essa concepção do tempo, tanto por seu conteúdo quanto pelo uso que deles se faz. Esses livros são guardados, em cada região, pelos adivinhos-profetas. Trata-se, na verdade, de crônicas históricas, mas também de livros usados para prever o futuro, haja visto que o tempo se repete e o conhecimento do passado leva ao conhecimento do futuro,

A própria natureza dos acontecimentos obedece a esse princípio cíclico, já que cada seqüência contém os mesmos

eventos; os que ocupam exatamente o mesmo lugar em seqüências diferentes tendem a se confundir. Assim, nesses livros, a invasão tolteca apresenta aspectos que são incontestavelmente próprios da conquista espanhola, e vice-versa, de modo que vemos claramente que se trata de uma invasão, mas não podemos saber com certeza se é uma ou outra, embora séculos a separem. (TODOROV, 1988, p.82)

Para Todorov a profecia é, na verdade, memória, ela é fabricada *a posteriori*, pois existe uma necessidade de forjar uma história em que não exista nenhum acontecimento inteiramente inédito, pois a repetição prevalece sobre a diferença. Mas a chegada dos espanhóis marcou uma quebra nessa forma de conceber o tempo:

Em lugar desse tempo cíclico repetitivo, imobilizado numa seqüência inalterável onde tudo é sempre previsto com antecedência, onde o evento singular não passa de realização de presságios desde sempre presentes, em lugar desse tempo dominado pelo sistema, vem se impor o tempo unidirecional, o tempo da apoteose e da realização, como é vivido então pelos cristãos. (TODOROV, op. cit. 1988, p.84)

Segundo Todorov, os espanhóis consideraram a facilidade com que a conquista se efetivou, em função de uma suposta superioridade da religião cristã. A conquista, diz ele, justifica a concepção cristã de tempo, que não é um incessante retorno, mas ao contrário, uma progressão infinita em direção à vitória final do espírito cristão. Trata-se de uma concepção de tempo, a cristã. (TODOROV, 1988, p.84)

O sistema cosmológico dos astecas, que era demasiado fatalista e estava preocupado em

proporcionar vítimas ao sacrifício diante de deuses implacáveis, não podia competir com o cristianismo autoconfiante dos adversários espanhóis, diz Elliott:

Era uma cosmologia mais suscetível de inspirar em seus seguidores uma heróica resignação à morte do que uma determinação arrebatada a sobreviver, uma cosmologia também que havia criado um estilo ritualizado de guerra destinado mais a capturar o inimigo que a matá-lo, a fim de assegurar um suprimento constante de vítimas sacrificiais. A derrota nesse estilo altamente cerimonial de guerra somente podia desacreditar o deus da guerra, Huitzilopochtli, a divindade titular dos mexicas, da qual Montezuma era um sacerdote. (ELLIOTT, 1998, p. 169)

Octavio Paz abordou a conquista da Mesoamérica e o massacre perpetrado por Cortés e seus soldados foi abordada no *Labirinto da Solidão*. Nele, Octavio Paz interpreta a História tomando-a como um cenário em que vários personagens e várias épocas convivem:

várias épocas se enfrentam, se ignoram e se entredorram sobre uma mismatierra o separadas apenas por unos quilómetros. Bajo un mismo cielo, com heróes, costumbres, calendarios y nociones morales diferentes, viven 'católicos de Pedro El Ermitaño y jacobinos de la Era Terciaria'. Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas lãs heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía. A veces, como laspirámides precortesianas que ocultan casi si empre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades en emigaso distantes. (PAZ, 1999, pp. 13-14)

A preocupação com a permanência dos mitos e das formas de pensar das sociedades anteriores à conquista pode ser notada em

alguns prefácios escritos por Paz a alguns livros de história sobre o passado mexicano. No prefácio do livro de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*⁴, publicado em 1977 (incluído por ele na coletânea de ensaios sobre história), Octavio Paz chama a atenção para a permanência de um mito fundamental na cultura mexicana, relacionado com a origem indígena do culto à Virgem de Guadalupe:

Los dos mitos, sobre todo el de Guadalupe, se convierten en símbolos y estandartes de la guerra de Independencia y llegan hasta nuestros días, no como imágenes colectivas. El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no creyera sino en La Virgen de Guadalupe, y en La Lotería Nacional" (PAZ, 1992, pp. 176-177. Orfandad y Legitimidad)

Octavio Paz elogia o trabalho de Lafaye, no qual o historiador explora o subsolo histórico da sociedade mexicana e revela aquilo que está escondido no seu porão, atrás ou debaixo de suas instituições, suas criações artísticas e intelectuais e sua vida material e espiritual. Lafaye analisa o sincretismo presente no culto da Virgem de Guadalupe, que foi identificada com a deusa asteca Tonantzin. Seu culto foi uma das criações mais complexas e singulares da sociedade da Nova Espanha (México colonial) e expressa a riqueza e a complexidade daquela sociedade. A "aparição" do mito cativou o coração e a imaginação de boa parte da sociedade mexicana:

Fue una verdadera aparición, en el sentido luminoso de La palabra: una

⁴ Ao referir-se à obra do historiador, o poeta mexicano faz o seguinte comentário que revela, na verdade, como ele concebe a história: "La metáfora que nombra es a realidad escondida cambia com las escuelas, las generaciones y los historiadores: factores históricos, raíces, células, infraestructuras, fundamentos, estratos...Metáforas tomadas de la agricultura, labiología, lageología, la arquitectura, todos esos nombres aluden a una realidad oculta, recubierta por las apariencias. La realidad histórica tiene muchas maneras de ocultarse. Una de las más eficaces consiste en mostrarse a la vista de todos. El libro de Lafaye es un ejemplo precioso de esto último." Paz, Octavio. *ORFANDAD Y LEGITIMIDAD*. Prólogo a *Quetzalcóatl et Gaudalupe*, de Jacques Lafaye, París, Gallimard, 1974; México, FCE, 1977; 2ª ed., 1985. Versão abreviada pelo autor em: EPESP, p. 176-77.

constelación de signos venidos de todos os cielos y todas las mitologías, Del Apocalipsis a los códices pré-colombinos y del catolicismo mediterráneo al mundo ibérico precristiano. En esa constelación cada época y cada mexicano ha leído su destino, del campesino al guerrillero Zapata, del poeta barroco al moderno que exalta a La Virgen con una suerte de enamoramiento sacrílego, del erudito Del seiscientos al revolucionário Hidalgo. La Virgen fue estandarte de los índios y mestizos que combatieron en 1810 contra los españoles y volvió a ser La bandera de los ejércitos campesinos de Zapata um siglo después. Su culto es íntimo y público, regional y nacional. La fiesta de Guadalupe, el 12 de diciembre, es todavía la Fiesta por excelencia, la fecha central en El calendario emocional Del pueblo mexicano. (PAZ, 1992, p. 184. Orfandad y Legitimidad)

Concebida como a *mãe de Deus e dos homens, dos astros e das formigas*, Tonantzin/Gudalupe foi, afirma Paz, a resposta da imaginação à situação de orfandade que a conquista gerou nas populações da mesoamérica: "*Exterminados sus sacerdotes y destruídos sus ídolos, cortados sus lazos com El pasado y co nel mundo sobrenatural, los indios se refugiaron em las faldas de Tonantzin/Gudalupe: faldas de madre-montaña, faldas de madre-agua.*" (PAZ, 1992, pp. 184. Orfandad y Legitimidad)

Em outro prefácio escrito para a edição francesa do livro do historiador Héctor Pérez Matinez, sobre a representação do passado pré-hispânico, *Cauhtémoc: morte y vida de una cultura*, Octavio Paz expressa sua concepção de história e expõe suas críticas às interpretações da historiografia nacionalista no México. Para o poeta mexicano, a historiografia nacionalista idealizou o passado indígena e demonizou o passado hispânico, ou vice-versa. O

poeta mexicano elogia o trabalho de Pérez Martínez, que soube conciliar a *empresa do historiador, que coincide com a ciência, pelo rigor da investigação, com a criação artística, pelo respeito à dimensão movente da objetividade do real*. Para Octavio Paz, a história situa-se no ponto de cruzamento entre a ciência e a arte. Tanto que, ao problematizar a imagem de Cuauhtémoc⁵ e o seu significado, Pérez Martínez sabia que não possuía a chave da história. Tal atitude lhe permitiu escapar das idealizações do "indianismo", sem recair no outro extremo, o da idealização das tradições "hispânicas."

A recuperação que Octavio Paz realiza do trabalho de Pérez Martínez é interessante, pois aponta como a figura de Cuauhtémoc é inseparável de Cortés. O historiador procurou, ao relacionar os dois personagens sem rancores, entender o papel do passado indígena e espanhol na formação da consciência dos mexicanos cruzando, de uma certa maneira, as permanências culturais pré-hispânicas e hispânicas:

Cuauhtémoc y Cortés están vivos en La imaginación de todos los mexicanos y no dejan de luchar secretamente en el interior de cada uno de nosotros. Negar a uno es negar al otro y negarnos a nosotros mismos. Sus sombras forman la substancia de nuestro destino. Pérez Martínez amó a los indios pero supasión no era exclusiva y en su pecho había sitio para El pueblo español. Por eso – a diferencia de los artistas rencorosos – pudo escribir com limpieza la vida de Cuauhtémoc. (PAZ, 1992, p. 98. Dos Mitos...)

Segundo Paz, o mérito do trabalho do historiador Pérez Martínez, consistiu em pôr em relevo o caráter total da religião asteca e

⁵ Cuauhtémoc foi um líder militar que diante da atitude passiva de Montezuma tentou resistir e enfrentar as tropas de Cortés.

demonstrar como o sagrado impregnava toda a sua vida. Não havia gesto ou atitude entre esse povo que não tivesse um significado religioso. A vida toda ritualizada e a guerra era uma espécie de festa que representava o tempo cíclico e compreendia vida, morte e ressurreição eternas:

La vida se petrifica en rito. Para los aztecas la guerra era una fiesta religiosa, esto es una reproducción de la lucha cósmica; combatir era representar ritualmente la eterna muerte y resurrección universales. Sólo de esta perspectiva pueden entender semuchas de Las actitudes de los aztecas ante los españoles. (PAZ, 1992, p. 98. Dos Mitos...)

Octavio Paz afirma, porém, que alguns aspectos relevantes deveriam ser aprofundados por Pérez Martínez, tais como a análise da religiosidade asteca e consequentemente do Estado e da "ideologia" daquele Império.

Em contrapartida, o poeta mexicano faz referência a alguns trabalhos de outros historiadores que demonstram que o Estado asteca se serviu da religião como instrumento de dominação e como justificativa intelectual, desmontando supostas visões românticas sobre o Império asteca e livrando-nos das idealizações dessas sociedades, muito correntes nas interpretações indigenistas:

La función de La religión tolteca no fue distinta a La del helenismo en el mundo antiguo; la supremacia política azteca se fundaba en La hegemonía cultural tolteca, como El poderío romano en La universalida del helenismo (...) La interpetación azteca de La religión de Quetzalcóatl tendía a cubrir com El prestigio de lo sagrado La opresión más

desenfrenada e inhumana." . (PAZ, 1992, p. 99. Dos Mitos...)

No centro do pensamento religioso asteca, afirma Paz, são perceptíveis dois cultos: o culto à Huitzilopochtli, Deus solar dos guerreiros e Quetzalcóatl, divindade dos sacerdotes. Ambos os deuses pedem sangue em sacrifícios humanos, mas o primeiro é o deus da matança e da guerra e o segundo é o da penitência e do ascetismo.

Segundo Paz, ambos sintetizam duas tendências fundamentais do homem: o duplo instinto de matar e morrer, de sacrificar o outro e de nos sacrificarmos pelo próximo. Como um *modelo inconsciente*, ou como um tempo que não passa, que é circular, as duas tendências se manifestam, por exemplo, na fascinação suicida de Montezuma, diante de Cortés:

No es azar que haya visto en el conquistador a Quetzalcóatl; cierto, al poço tiempo se desengaña, pero su rebelión es tardía. Estaba vencido de antemano, desfallece porque en él triunfa La tendencia a La autodestrucción. Cuahtémoc representa El movimiento opuesto, polarizado en la figura terrible de Huitzilpochtli. La Conquista de México puede explicarse, desde La religión azteca, como una última representación de sus mitos grandiosos. En este sentido, la conquista puede verse como una fiesta trágica, un rito. . (PAZ, 1992, p. 100. Dos Mitos...)⁶

A queda de Tenochtitlán se inicia com o abandono dos deuses. Antes da deserção dos amigos e vassallos, afirma Paz, os deuses haviam abandonado os astecas. Isso foi um fator determinante na conquista e sua consequência

⁶ Outro exemplo, afirma Paz, é a vitalidade do culto à Cuahtémoc – uma divindade popular que representa um deus jovem que morreu lutando para dar vida. Guadalupe/Tonanzin representa uma corrente da sensibilidade mexicana e o jovem guerreiro polariza outra, diz o poeta mexicano: a deusa asteca encarnada na santa católica, representa e expressa a antiga relação com o cosmos mediada pela mãe divina; Cuahtémoc representa, ao contrário, a solidão do herói, que luta e morre sozinho, abandonado pelos deuses e pelos homens.

necessária foi o sentimento de orfandade gerado nos astecas. Tal sentimento explica a rapidez com que o catolicismo se expandiu na região, graças a sua função compensatória.

A metáfora da *volta* do tempo que passou é recuperada aqui para explicar a religiosidade mexicana. Um dos traços característicos dessa religiosidade era a tendência em voltar às entranhas da deusa madre, que expressa o sentimento de volta do tempo mítico nessa cultura. O culto à Virgem de Guadalupe, é exemplar nesse caso:

Es significativa la rapidez con que se extendió por todo El antiguo Anáhuacel culto a La Virgen de Guadalupe. Su templo, construido sobre los restos de una antigua pirámide consagrada a Tonantzin, diosa de La fertilidad, es todavía la Meca de los mexicanos. Se trata, sin duda, de un regreso a las viejas divinidades femeninas: el rasgo característico de La religiosidad mexicana consiste en este volver a las entrañas de La diosa madre. (PAZ, 1992, pp. 100-101. Dos Mitos...)

Segundo Octavio Paz, não é segredo para ninguém o fato do catolicismo no México haver se organizado em torno do culto da Virgem de Guadalupe. E, como foi dito, trata-se de uma Santa indígena: sua aparição deu-se diante do índio Juan Diego numa colina, que antes fora um santuário dedicado a Tonantzin (que quer dizer "nuestra madre"), uma deusa indígena da fertilidade para os astecas. O fato é que, segundo Paz, a conquista deu-se num período em que o Império asteca estava no apogeu do culto de duas divindades masculinas: que era Quetzalcóatl (deus do auto sacrifício) e Huitzilpochtli (jovem deus guerreiro que sacrifica). A conquista foi, para o

mundo asteca, a derrota desses deuses o fim de um ciclo cósmico e o início de uma outra era divina:

La instauración de un nuevo reinado divino- produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia antiguas divinidades femeninas. Este fenómeno de vuelta a La entraña materna, bien conocido de los psicólogos, es sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a La Virgen. La virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzinla llaman aún algunos peregrinos indios)... (PAZ, 1992, p.92. El Labirinto...)

Após a Conquista, o imaginário religioso asteca não necessita mais pedir à Tonantzin que assegure boas colheitas, a partir de então se trata de dirigir à Virgem de Guadalupe os pedidos de proteção e acolhimento. A Virgem de Guadalupe, após a conquista, se transformou no consolo dos pobres:

Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es La orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto de La Virgen no solo reflejala condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. (PAZ, 1992, p.93. El Labirinto)

Na obra de Octavio Paz, a percepção da conquista como um trauma expressa a permanência do passado, de um tempo que não passa. A ideia da fratura gerada pela conquista é abordada quando ele analisa a representação de Hernán Cortés na cultura mexicana e discute a relação estabelecida entre esta sociedade e esse personagem histórico. Desde os contemporâneos de Cortés, como Bernal Díaz de Castillo e Francisco López Gomara,

até os historiadores e biógrafos que os sucederam durante os quatro séculos posteriores a sua morte ninguém escapou, segundo Paz, do sentimento de fascinação, que vai da idolatria ao rechaço, evocando os juízos mais contraditórios. O escritor mexicano acredita que devemos colocar Cortés em seu lugar na história e concebê-lo como um personagem e não como um mito negativo ou positivo. Para o autor, a história de Cortés é um fragmento central da história moderna e do choque entre duas civilizações.

O mito de Cortés, então, é um mito mexicano negativo, diz ele. Pode ser incompreensível para os estrangeiros, mas Cortés é uma ferida aberta, é o emblema da Conquista para os mexicanos. Ele apresenta-se na cultura mexicana, não como um agente que possibilitou a junção de dois mundos, mas como o iniciador de uma penetração violenta e de uma usurpação astuta e bárbara. Dentro da peculiar lógica do mito, a opressão no México supostamente se iniciara após a Conquista e o período anterior à chegada dos espanhóis seria uma idade de ouro a ser recuperada pela independência, que marcaria o início da "liberdade." Sob essa ótica, o mito de Cortés cumpre uma função ideológica. Trata-se de um mito reelaborado e utilizado como uma arma na luta pela Independência. Graças à uma curiosa transposição, a leitura ideológica do mito permitiu a idealização do passado pré-hispânico. Como se México pós-independência, sob a hegemonia da elite crioula descendente direta dos espanhóis, buscasse *voltar* ao passado pré-

hispânico e recuperá-la, identificando-se com ele:

Como El regreso a una situación anterior ala Conquista: México habia recobrado La autonomía que habían arrebatado Cortés y sus soldados. Cuauhtémoc se habría asombrado al encontrar aliados y defensores en los herederos de Cortés. Herederos no tanto por la sangre, aun que los ideólogos eran criollos y mestizos, como por la cultura. (PAZ, 1992, p. 103. Hernán Cortés: Exorcismo Y Liberación)

Para concluir, vale dizer que, ao recuperarmos a reflexão de Paz sobre a história da América Latina e seu diálogo com a obra de alguns historiadores, pretendemos demonstrar como seus ensaios são expressão de uma crítica anti-evolucionista às interpretações simplificadoras e deterministas sobre a América Latina, sem identificar-se, em nenhum momento, com a perspectiva pós-moderna. Para o poeta mexicano, o termo *pós-moderno* é equivocado:

Si nuestra época es 'postmoderna', cómo llamarán a La suy anuestros nietos? Se piensa generalmente que el conjunto de ideas, creencias, valores y prácticas que caracterizan a lo que se ha llamado modernidad, experimenta hoy una radical mutación. Si es así, este período no puede llamarse ni definirse simplemente como postmoderno. No es nada más lo que está después de La modernidad: es algo distinto a ella. Algo que poseya rasgos propios, aun que enformación. La fractura, como siempre ocurre, fue advertida al principio únicamente por unos cuantos espíritus; sin embargo, al díasiguiente de la segunda guerra mundial comenzó a hacerse más y más visibleel cambio. (PAZ, 1993, p.493. Obras Compeltas, Tomo I)

Assistimos, afirma Octavio Paz, à crise de duas ideias que

constituíram a modernidade: a crise da noção de tempo linear e progressivo, orientado em direção a um futuro cada vez melhor, e a crise da noção de mudança, concebida como a maneira privilegiada de percepção do tempo, que desalojou de seu lugar o passado, com seus anjos e demônios nas concepções de tempo das sociedades não modernas, substituindo-o pelo futuro das utopias. A terra prometida era o

futuro, afirma Paz, mas hoje o futuro perdeu sua força atrativa e desvaneceu a visão de tempo que sustentava a crença numa idade de ouro projetada no futuro. Com a crise da visão linear de tempo, também entrou em crise o mito da revolução e seu ocaso coincide com o ocaso também das vanguardas artísticas e poéticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PAZ, Octavio. *La Otra Voz: Poesía Y Fin De Siglo. La Casa de La Presencia, Tomo I. Obras Completas*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Dos Mitos, Prólogo a la Eedición Francesa del Libro de Hector Pérez Martínez, Cuauhtémoc: Vida y Muerte de Una Cultura. In: *El Peregrino en Su Patria, História y Política de México*. México en la Obra de Octavio Paz. México: D.F. EFE, 3ª ed., 1992.

_____. *El Labirinto de la Soledad y Post Scriptum*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 3.a ed., 1999.

_____. Orfandad y Legitimidad. Prólogo a Quetzalcóatl et Gaudalupe, de Jacques Lafaye. Paris: Gallimard, 1974; México: FCE, 1977; 2ª ed., 1985. In *El Peregrino en Su Patria, História y Política de México*. México en la Obra de Octavio Paz. México: D.F. EFE, 3ª ed., 1992.

_____. *Sor Juana Inez de la Cruz, o las Trampas de la Fe*. México, D. F.: Lengua y Estudios Literarios. (3ª ed.), 1995.

_____. Nuevo Mundo y Conquista. In *El Peregrino en Su Patria, História y Política de México*. México en la Obra de Octavio Paz. México: D.F. EFE, 3ª ed., 1992

_____. Postdata. In *El Peregrino en Su Patria, Historia y Política de México*. México en la Obra de Octavio Paz. México: D.F. EFE, 3ª ed., 1992

_____. Hernán Cortéz: Exorcismo y Liberación. In *El Peregrino en Su Patria, História y política de México*. México en la Obra de Octavio Paz. México: D.F. EFE, 3ª ed., 1992.

ELLIOTT, J. H. A Conquista Espanhola e a Colonização da América. In BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina Colonial I, V.1*. Tradução Maria Clara Cescato, 2ª ed., São Paulo; Brasília; DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

GRUZINSKI, Serge. Do Barroco ao Neobarroco. In CHIAPPINI, Lúgia e AGUIAR, Flávio Wolf Aguiar. *Literatura e História na América Latina: Seminário Internacional*. São Paulo: EDUSP, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América, A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, 2ª ed.

RECEBIDO EM 29.10.2015

APROVADO EM 21.11.2015

O ESPIRITISMO DO BRASIL: CHEGADA, EXPANSÃO E RESISTÊNCIA.

Dr. José Pereira de Sousa Junior¹

RESUMO

O presente artigo é uma reflexão sobre a presença do espiritismo na América Latina, particularmente no Brasil. Nosso foco decisivo foi o Brasil por causa das dificuldades de acesso à produção historiográfica em outros países da América Latina e pelo fato do Brasil ser hoje considerado o país de maior número de praticantes do espiritismo do mundo e possuir dezenas de centros em seu território, no qual seus grandes divulgadores foram Francisco Candido Xavier e Divaldo Franco, atualmente.

Palavras-chave: Espiritismo, Brasil, América Latina, expansão

ABSTRACT

Article Is Present If the a reflection on the spiritualism of presence in Latin America, particularly in Brazil. Make decided hum spatial area and work there is Brazil because of the difficulties of access to a historiographical production what portrays If other countries of Latin America where there a doctrine and be in Brazil, today considered the country of greater number of practitioners spiritualism in the world and for have dozens of spiritualist centers spread across all regions as the Brazilian territory, whose great promoter was the mining Francisco Candido Xavier and currently the Bahia Divaldo Franco.

Key-words: Spiritualism, Brazil, Latin America, Expansion.

O presente artigo trata-se de uma reflexão sobre a presença do espiritismo na América Latina, em particular no Brasil. Resolvemos fazer um recorte espacial e trabalhar o Brasil devido às dificuldades de acesso a uma produção historiográfica que retrata-se outros países da América Latina onde existe a doutrina espírita e por ser o Brasil,

hoje, considerado o país de maior número de praticantes do espiritismo no mundo e por ter dezenas de centros espíritas espalhados por todas as regiões do território brasileiro, cujo grande divulgador foi o mineiro Francisco Cândido Xavier e atualmente o baiano Divaldo Pereira Franco.

Os estudos existentes acerca dessa temática quase sempre ignoram o contexto histórico do século XIX, fixando-se apenas na organicidade do movimento espírita, além de privilegiarem um olhar que minimiza e, amiúde, exclui da historiografia espírita personalidades e movimentos importantes para a compreensão do desenvolvimento do Espiritismo brasileiro. Some-se a isso a dificuldade em se obter documentações, muitas vezes sonegadas, quando não destruídas pelo tempo e pelas traças, em função da falta de zelo para com a memória do Espiritismo.

Os estudos e pesquisas sobre diferentes manifestações religiosas têm chamado a atenção de diversos pesquisadores nas áreas das ciências humanas: Antropologia, Sociologia e História. Estes estudos têm buscado reconstruir a história das diversas expressões de religiosidade presentes no cotidiano da sociedade brasileira e são fundamentais para o conhecimento das nossas próprias matrizes religiosas e, demonstra o quanto a religiosidade marca os fundamentos de nossa cultura desde o período da colonização com a presença das ordens religiosas em solo brasileiro.

No Brasil, apesar das inúmeras transformações ocorridas entre fins do século XIX e as

¹ Professor de História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN.

primeiras décadas do XX, entre elas o fim do regime de padroado e a institucionalização do estado laico, não se pode negar a grande influência do fator religioso como um dos principais componentes de mudanças vivenciadas pela sociedade brasileira e, em especial a paraibana na primeira república. E dentro deste contexto, temos o espiritismo. Mas, quando surgiu o espiritismo? Onde? E que o criou? Quais são suas características? Quando chegou ao Brasil? E na Paraíba? Porque a Igreja passou a combatê-lo? Nas páginas a seguir tentaremos descortinar estas perguntas, sem fazer juízo de valor ou mesmo produzir um discurso tendencioso.

O Espiritismo² surgiu oficialmente na França, em 1857, com a publicação do "Livro dos Espíritos" por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo Frances Hippolyte Léon Denizard Rivail, (1804 – 1869) reconhecido por espíritas e não-espíritas como codificador³ de um corpo teórico filosófico, religioso e científico que parte de pressupostos científicos e religiosos, tais como a imortalidade da alma, a pluralidade das vidas e a existência de Deus.

Kardec está inserido dentro de um contexto social, político, filosófico e científico do século XIX, convivendo com contemporâneos de alta intelectualidade na Europa como Augusto Comte, idealizador do pensamento positivista que influenciou toda uma geração de intelectuais europeus e também brasileiros, assim como Karl Marx, intelectual responsável pela criação da corrente filosófica / ideológica socialista, causando grande repercussão e influência no

pensamento social, político e econômico entre o século XIX e XX em vários países do mundo.

E neste ambiente que devemos contextualizar Kardec, um intelectual oriundo do famoso Instituto de Educação Pestalozzi, Yverdon, Cantão de Vuad, na Suíça, onde teria adquirido o hábito da investigação e da liberdade de pensamento, qualidades que iriam ser bastante úteis na sua vida intelectual. Afeito pelo ensino, revelou-se um dos discípulos mais fervorosos do pedagogo suíço cujas inspirações partiram, sobretudo, das doutrinas de Jean-Jacques Rousseau. Assim como seu mestre, Rivail (Kardec) também acreditava em uma ciência da educação, fundamentada a partir da natureza humana e não a partir de crenças sobrenaturais. A educação regeneraria o homem, livrando-o das misérias sociais e individuais.

No entanto, Allan Kardec não pretendia contrariar as descobertas do campo da ciência, mas também não ficou ileso às influências da onda espiritualista do momento. Partiu então de uma premissa: "o sobrenatural não existe". Negando a existência do sobrenatural, o espiritismo poderia então ser enquadrado como uma nova ciência com seus próprios métodos positivos, uma vez que o seu objeto não era a matéria, mas o espírito. Assim, o espiritismo lidaria com o estudo dos problemas espirituais e com as diversas formas de manifestações dos espíritos.

Contrário às corporações místicas e teosóficas de sua época e a todas as ordens ocultas que deslocavam o problema do espírito

² **Espiritismo** - é a doutrina revelada pelos Espíritos Superiores, através de médiuns, e organizada (codificada), no século XIX, por um educador francês, conhecido por Allan Kardec. O Espiritismo é ao mesmo tempo filosofia, ciência e religião.

Filosofia, porque dá uma interpretação da vida, respondendo questões como "de onde eu vim", "o que faço no mundo", "para onde irei depois da morte". Toda doutrina que dá uma interpretação da vida, uma concepção própria do mundo, é uma filosofia.

Ciência, porque estuda, à luz da razão e dentro de critérios científicos, os fenômenos mediúnicos, isto é, fenômenos provocados pelos espíritos e que não passam de fatos naturais. Todos os fenômenos, mesmo os mais estranhos, têm explicação científica. Não existe o sobrenatural no Espiritismo.

Religião, porque tem por objetivo a transformação moral do homem, revivendo os ensinamentos de Jesus Cristo, na sua verdadeira expressão de simplicidade, pureza e amor. Uma religião simples sem sacerdotes, cerimônias e nem sacramentos de espécie alguma. Sem rituais, culto a imagens, velas, vestes especiais, nem manifestações exteriores.

³ O termo codificador significa: reunir normas em forma de código, compilar, coligar, transformar em seqüência de sinais adequados, determinados códigos. É nesse sentido que os espíritas titulam Allan Kardec de o "codificador do espiritismo". Segundo os espíritas, foi Allan Kardec quem codificou as mensagens ditadas pelos espíritos em cinco livros denominados "livros da codificação".

para o terreno do mistério, Kardec buscou relacioná-lo á ciência, concebendo-a sempre enquanto um procedimento racional de observação e conclusão. Todo pensamento e estudo de Kardec sobre o espiritismo estavam centrados na filosofia e na ciência.

Dentro desta lógica racional pesquisada por Kardec, o mesmo nos informa que se os fatos de que nos ocupamos estivessem reduzidos ao movimento mecânico dos corpos, a pesquisa da causa física do fenômeno seria do domínio da ciência, mas desde que se trata de uma manifestação fora do domínio das leis humanas, escapa á competência da ciência material porque não pode se explicada por números, nem por forças mecânicas. Quando surge um fato novo, que não se enquadra em nenhuma ciência conhecida, o sábio, para estudá-lo, deve fazer abstração de sua ciência e dizer a si mesmo que se trata de um estudo novo, que não pode ser feito através de idéias preconcebidas (KARDEC, 2011^a, p. 37).

Os primeiros movimentos do espiritismo no Brasil começaram no Ceará, com o Sr. Catão da Cunha, quase no mesmo tempo que na França. Porém, a propaganda da doutrina espírita só ganhou impulso a partir de 1865, na Bahia, com o Grupo Familiar do Espiritismo, que foi o primeiro centro espírita kardequiano do Brasil, de conhecimento público. Esse centro foi dirigido pelo Luís Olímpio Telles de Menezes, que era membro do Instituto Histórico da Bahia. Quatro anos depois, ele criou o primeiro jornal espírita do Brasil, intitulado *O Echo d'Além Túmulo*, que o próprio

dirigiu. Esse periódico era impresso na tipografia do Diário da Bahia e chegou a ter circulação no exterior. Porém, o tempo de vida do periódico foi curto. A Igreja Católica tratou de impedir a expansão do espiritismo na Bahia que, gradativamente, foi se enfraquecendo⁴.

Por volta dos anos de 1870, as idéias emanadas da doutrina espírita começaram a ferver na Corte. Um dos principais fatores para a aceitação do espiritismo no Rio de Janeiro, no meio intelectualizado, foi a sua característica de caráter modernizador. A doutrina codificada por Allan Kardec trazia consigo características já inerentes ao universo religioso e cultural do Brasil: a crença em espíritos e no sobrenatural. Porém, com uma leitura científica, filosófica, moralizadora e, sobretudo, "civilizada" pela sua origem européia. Esses pressupostos iam de encontro com os anseios de uma sociedade que almejava a modernidade no final do século XIX.

No entanto, em meados da década de 1870, o movimento espírita no Rio de Janeiro começou a criar inquietudes na Igreja Católica. Sobretudo, quando o Dr. Joaquim Travassos, secretário geral do Grupo Confúcio, que foi o grupo pioneiro de estudos espíritas no Rio de Janeiro e o segundo do país, traduziu do francês para o português as obras da codificação kardequiana – *Livro dos Espíritos, Livro dos Médiuns e o Céu e o Inferno* – que foram publicados pela Garnier. Em 1876, a Livraria Garnier também publicou o *Evangelho segundo o Espiritismo*, igualmente traduzido por Travassos. Segundo Sylvania Damazio (1994), os

⁴ Sobre esse momento inicial da História do Espiritismo no Brasil, ler *Os intelectuais e o espiritismo* de Ubiratan Machado; *Da elite ao povo*, de Sylvania Damazio; e *As Religiões do Rio*, de João do Rio.

livros da codificação foram reeditados inúmeras vezes pela editora. Essa atitude contribuiu para que a propagação da doutrina espírita se intensificasse ainda nas últimas décadas do século XIX.

Oriundo da França, o Espiritismo logo que chegou ao Brasil angariou seus primeiros adeptos entre imigrantes franceses e membros da classe média, habitualmente intelectuais, médicos, jornalistas e comerciantes. Disseminando-se, a princípio, entre a classe média urbana, teve a influência de suas práticas e visões de mundo, substancialmente aumentada ao longo dos anos. Um aspecto relevante para o entendimento da história do Espiritismo foi a tentativa, desde seu início, de inserir-se, simultaneamente, em dois campos: o científico e o religioso. Desde Kardec, o Espiritismo tem buscado se apresentar como uma doutrina de bases científicas e com implicações ético-religiosas.

Assim como nas províncias da Bahia, Ceará e Rio de Janeiro, na Paraíba as primeiras notícias do movimento espírita remontam a década de 80 do século XIX tanto na capital a Parahyba do Norte (atual João Pessoa) como na cidade de Areia, localizada no Brejo paraibano. Isto se deve no nosso entendimento, a maior divulgação do espiritismo, impulsionado, também, pela publicação dos livros da codificação kardequiana para o português, o que facilitou o acesso de um número cada vez maior de pessoas as leituras espíritas.

Porém, com a ascensão de D. Adauto a Diocese da Paraíba em

1892, iniciou-se uma ação constante do clero contra o movimento espírita paraibano, criando dificuldades a sua expansão, divulgação e prática. De acordo com Luiz Gonzaga e Souza Lima (1979), os núcleos espíritas eram bastante numerosos na Paraíba, contando com muitos bacharéis, professores, jornalistas e funcionários públicos, inclusive com a presença de familiares de D. Adauto. Ainda segundo Lima, D. Adauto em visita a cidade de Areia no ano de 1887 na condição de professor seminarista (em Olinda- PE), aproveitou-se de sua estada para realizar discursos contra a prática espírita, asseverando ser o espiritismo uma nefasta superstição, marcada pelo fanatismo e pela ignorância religiosa.

Quando D. Adauto torna-se Bispo da Paraíba, a rejeição e perseguição ao espiritismo e seus adeptos fica mais ostensiva. Neste embate contra o movimento espírita, a Igreja vai utilizar o jornal semanal A Imprensa Catholica, criado em 1893 pela Diocese paraibana. Além de ser utilizado para a divulgação das crenças católicas, reafirmar o poder e a importância da igreja na vida dos cidadãos paraibanos, este jornal também foi utilizado ao longo de sua existência jornalística para combater de forma contundente o espiritismo.

Em 26 de novembro de 1900, o jornal vai transcrever uma nota que fora divulgado no jornal Mensageiro do Coração de Jesus, em Itú - SP, informando que o Papa Leão XIII reformara o índice dos livros proibidos e lançara outros decretos, entre eles, um que condenava quem publicasse, lesse ou conversasse sobre o espiritismo, correndo o risco

de ser lançado ao fogo do inferno. Isso demonstra o clima de medo que a igreja despertava na sua população, ameaçando lançar no fogo do inferno aqueles que teimassem em divulgar e praticar o espiritismo.

O editorial da Imprensa Catholica datado de 24 de agosto de 1902, firmava a posição da Igreja no que diz respeito a prática espírita, na qual condenava não só o espiritismo, como também seus adeptos, pois a igreja entendia que o espiritismo representava um perigo a saúde mental humana, e que poderia levar o individuo a praticar distúrbios sociais, provocados pela mediunidade ou espíritos trevosos, daí a recomendação da igreja para que seus adeptos se afastassem da "seita" espírita, sob a alegação de irem para o inferno.

Os confrontos entre católicos e espíritas entre as décadas finais do século XIX e as primeiras do XX, denotam a luta constante dos espíritas em busca de espaço numa sociedade em que o catolicismo era a religião hegemônica e as teorias evolucionistas eram dominantes nas esferas científicas e intelectuais. As práticas espíritas, nesse contexto, se situavam na interseção das vertentes religiosas e científico. Esse entendimento fundamenta-se nos escritos de Pierre Bourdieu. Nosso interlocutor defendeu a existência de campos científicos, religiosos, políticos, intelectuais e artísticos. Nesses campos existem, interiormente, uma "[...] luta pela imposição de uma definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo." (BOURDIEU, 2004, P 122-155). No campo se enfatiza a dimensão dos conflitos, no qual os

jogadores fazem usos de estratégias, buscando definir regras que determinam o que é legítimo.

Para ser um participante de um campo, é preciso compartilhar certos objetos sociais daquele espaço, além de estar imbuído de valores, saberes específicos, enfim, de símbolos reconhecíveis pelo agente autorizado desse campo. Para um novo agente social se inserir em qualquer um dos campos mencionados anteriormente, ele deve acumular bens simbólicos em diferentes lutas para ser reconhecido como mais um dos jogadores. Para Bourdieu, a legitimação do poder e destes espaços, é concedida por determinado agente social, situado numa posição superior hierarquicamente, que possui a capacidade de falar, agir de maneira autorizada e com autoridade.

Neste sentido, os embates entre católicos e espíritas tornam-se campos antagônicos de poder, em que ambos vão fazer uso das estratégias que dispõem para legitimar seu espaço. Sob a influência desse pressuposto teórico, compreende-se, então, que os espíritas assumiram a posição de um novo jogador em busca de reconhecimento na sociedade brasileira. Eram embates para a obtenção da legitimidade no espaço público e social das práticas espíritas. Como os espíritas defendiam uma doutrina que se definia como um sistema científico, filosófico e moral (religioso), seus embates foram nos campos científico, intelectual e religioso.

Essa perspectiva teórica contribuiu para a compreensão dos problemas enfrentados pelo

movimento espírita no final do século XIX. Até a Proclamação da República, a sua busca por reconhecimento, como mais um jogador no espaço social, era com a Igreja Católica. Após a mudança de regime de governo no Brasil, além de continuarem buscando seu espaço social com a Igreja, o movimento espírita teve que buscar o reconhecimento enquanto matriz religiosa com o Estado Brasileiro. Isso porque após a promulgação do Código Penal de 1890, o espiritismo foi criminalizado como sendo um crime contra a tranqüilidade pública no capítulo dos crimes contra a saúde pública, em seus artigos 156, 157 e 158, sobretudo, no artigo 157, como veremos nas paginas seguintes.

Em 1907 o jornal a A Imprensa sai de circulação devido problemas financeiros, com isso muitos membros do clero passam a utilizar-se de outros veículos de comunicação para continuar seu combate ao espiritismo, e um destes jornais que será utilizado para este fim é o jornal a UNIÃO, órgão oficial do governo do Estado. Esta presença católica dentro do jornal mostra a influência que o clero tinha dentro do governo, ao ponto de ter uma coluna destinada a conteúdos católicos.

E justamente neste momento que Carlos de Laet, intelectual católico e muito respeitado no meio jornalístico da época escreve uma coluna intitulada *O espiritismo e a loucura*. Neste artigo, o jornalista apresenta o espiritismo como uma prática alienada, supersticiosa e que poderia provocar a loucura em seus praticantes. Afirmava Carlos Laet, quem freqüente sessões espíritas está em perigo de ficar maluco. Um

dos deveres da imprensa é clamar contra os focos desta moléstia (UNIÃO, 16.02.1907).

Sob esse ponto de vista, pode-se compreender porque a Medicina e o Catolicismo foram os dois grupos sociais que mais intensa e diretamente conflitaram com o Espiritismo. Os embates entre espíritas e médicos ou representantes da Igreja Católica marcaram o surgimento e desenvolvimento desta nova doutrina na França e no Brasil.

Analisando a presença e expansão do espiritismo no Brasil, percebemos que ao tentar buscar um espaço para sua atuação, espaço este dominado pela Igreja Católica, vamos presenciar os primeiros embates. O clero católico rapidamente classificou a doutrina espírita como herética. O principal argumento era que ela adotava princípios divergentes daqueles contidos nas bases doutrinárias do Catolicismo, além de ser considerada fruto de uma ação demoníaca.

Ao lado deste conflito, no campo religioso, entre fins do século XIX e as primeiras décadas do XX, o Espiritismo começou a ser objeto de debate entre os médicos. Dentre estes, notadamente psiquiatras, questionava-se as teorias espíritas e a sua pretensão de legitimá-las nos domínios do campo médico/científico. Os médicos consideravam que, ao introduzir a idéia da existência de um elemento extra-material (o espírito), o Espiritismo seria, na realidade, um retrocesso à superstição. Dessa forma, as idéias espíritas seriam inaceitáveis numa época de conquistas intelectuais e científicas.

Dentro deste espaço de disputas, é publicado no ano de 1921 no jornal a Imprensa Catholico na Paraíba uma matéria cujo titulo chamava-se "O Espiritismo Sua condenação pela Medicina", em que traz as falas de vários médicos brasileiros e estrangeiros condenando a prática religiosa espírita. Para estes médicos, o espiritismo está condenado pela ciência, pois elava os seus adeptos a loucura. Portanto, evitar essa doutrina e fugir das sessões espíritas é o dever de todo homem sensato. Eis a fala de alguns deles.

Dr. Juliano Moreira, director do Hospital Nacional dos Alienados do Rio de Janeiro. "A idéia do que faço sobre o espiritismo, como causa de loucura, está expressa na pagina 32 do Esboço de Psychiatria Forence, que há annos publiquei. O médium vidente, na minha opinião, não é um typo normal, é quase sempre um desequilibrado."

Dr. Franco da Rocha, director do Hospital dos Alienados de Juquery, em S. Paulo. "Considero o espiritismo, como praticam, um grande factor de perturbações mentaes nervosas; actualmente o espiritismo concorre com a herança, com a syphilis e com o álcool, no fornecimento dos Hospícios e casas de saúde. Acho tão forte o seu contingente que a Lei devia tolher-lhe a marcha. O médium em um typo anormal, um desequilibrado."

Dr. Homem de Mello, director de uma casa de saúde para loucos em S. Paulo. "O espiritismo é, no Rio de Janeiro, uma das causas predisponentes mais communs das loucuras. Os médiuns devem ser considerados indivíduos nevropathas próximos da hysteria".

Dr. Austregesilo, professor de moléstias nervosas da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. "Hoje o espiritismo representa uma das cousas mais importantes do coeффiente da internação do Hospicio".

O dr. Marcel Viollet, medico dos Asylos de Paris, "affirma que o espiritismo só tem contribuído para desenvolver o delírio e a loucura entre os seus frequentadores. (IMPrensa CATÓLICA, 03.08.1921)

Através dos vários discursos acima, vemos o quanto a doutrina espírita era considerada pelos médicos - nem sempre de forma homogênea - um retrocesso na evolução do pensamento humano, as práticas espíritas eram atribuídas à fraude/charlatanismo ou a manifestação de evidentes problemas mentais. A definição do Espiritismo, enquanto um importante agente desencadeador de transtornos mentais disseminou-se para além do meio médico e chegou ao interior da igreja católica. Estes discursos proferidos pelo saber médico influenciaram também o clero, que passou a fazer referências constantes ao termo "loucura espírita" em suas homilias à nova doutrina.

A maioria dos profissionais, que se envolveu diretamente no confronto, era de figuras de destaque dentro do ambiente acadêmico e das sociedades médicas. Eles desenvolveram uma expressiva produção acadêmica com o intuito de sustentar a tese de que o Espiritismo seria um importante agente desencadeador de loucura, além do fato dos médiuns⁵ espíritas exercerem ilegalmente a Medicina em variadas práticas de cura.

Apesar da amplitude alcançada por esse confronto de idéias no Brasil, pesquisas voltadas para a compreensão desse embate são muito escassas. A maior parte dos estudos sobre a história do Espiritismo analisa o seu surgimento na França, a sua chegada ao Brasil, os conflitos ocorridos campo religioso e científico, a sua disseminação e consolidação no imaginário social brasileiro. As práticas de cura

⁵ Médium seria a pessoa que pode servir de intermediária entre os Espíritos e os homens. Dessa forma, os espíritas acreditam que os médiuns possam ouvir ou ver espíritos, bem como falar ou escrever sobre a influência de espíritos.

exercidas pelos médiuns, classificadas como charlatanismo e exercício ilegal da Medicina, constituíram-se no principal objeto de investigação para a maioria dos autores que trabalhou com a questão da busca de inserção do Espiritismo no campo científico e seu conflito com a Medicina e a Igreja Católica.

Sabemos, portanto, que a pluralidade religiosa no Brasil deu-se basicamente com a instauração de um Estado laico logo após a proclamação da República, e institucionalizada pela constituição de 1891. Diante desse quadro, vale á pena insistir nas modificações ocorridas na atuação e no discurso da Federação Espírita Brasileira – FEB – que logo se dimensionaram para fazer frente á nova situação política daquele momento. Se antes da República os espíritas recebiam ataques constantes da imprensa, do clero, reclamações de médicos e mesmo acusações de charlatanismo, foi somente a partir de 1890 com a aprovação do Código Penal⁶, que os espíritas passaram a sofrer judicialmente processos condenatórios.

Dentro deste quadro nada amistoso entre o espiritismo e o clero, temos ainda a pressão da classe médica brasileira temerosa da disseminação sem controle do curandeirismo, passa a fazer pressão juntamente com a Igreja para que os legisladores elaborem um Código Penal em que possa conter as chamadas praticas mágicas e o espiritismo, além dos rituais de magia e adivinhações.

De forma textual, o artigo 157 dizia que praticar o *espiritismo*, a magia e seus sortilégios, usar talismã

e cartomancia, para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública, a pena seria de prisão de um a seis meses e multa de 100 a 500\$000 reis; Já no *artigo 158*, era vedado ministrar ou prescrever como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro. Neste caso a pena seria de seis meses de reclusão e multa de 100 a 500\$000 reis.

Por outro lado, os espíritas também foram usados como bodes expiatórios para diminuir a oposição do catolicismo ao novo regime, causada pelo desatrelamento entre a Igreja e o Estado. Em consequência do novo Código Penal, vários espíritas foram presos a partir de 1891. Em muitos processos, foram acusados de "*atentar contra a saúde pública*".⁷ A socióloga Célia da Graça Arribas defende que a reivindicação do caráter religioso do espiritismo durante a primeira República representou justamente a escolha de uma via de legitimação social. Esse caráter religioso não era algo definido desde o início do espiritismo – nem na França, nem no Brasil. Pois, apresentar o espiritismo como uma religião era visto como solução portadora de uma segurança legal que era sentida como premente para a existência do movimento espírita em chão brasileiro (ARRIBAS, 2010, p> 124).

Dentro deste contexto de enfrentamento, o movimento espírita brasileiro reuniu-se com o intuito de

⁶ O Código Penal de 1890 estabelecia nos artigos 156, 157 e 158 punições ás práticas mágicas, ao curandeirismo, ao charlatanismo e ao espiritismo.

⁷ Em 1890 foi criado o Conselho de Saúde Pública e Inspeção Geral de Higiene. Já havia deste o império uma preocupação quanto á vigilância sanitária, sobre tudo nos portos. Mas foi com a instauração da regime republicano que as noções de vigilância sanitária e saúde pública começaram a receber os devidos cuidados e atenção dos governantes.

solicitar mudanças do novo código penal, pois o mesmo em seus artigos restringia de forma intolerante a prática do espiritismo, afinal não estávamos num estado laico?. Mas, que laicidade é esta que coibir um movimento religioso de funcionar e pune seus integrantes com prisão e multa. Neste caso, estamos diante de um contrasenso jurídico e uma prática de intolerância religiosa.

Diante de tal fato a Federação Espírita Brasileira (FEB) vai reclamar junto ao Ministro da Justiça á época, que era Campos Sales. Porém, seu relator representado na pessoa do advogado criminalista João Batista Pinheiro, limitou-se a dizer que o texto referia-se a prática do "baixo" espiritismo, e suas práticas estavam diretamente relacionadas ás crenças afro-brasileiras, que também foram proibidas de manifestação pelo mesmo código penal de 1890, punindo com prisão aqueles que praticassem crenças de origem africana, não é a toa que muitos terreiros de candomblé foram fechados em várias cidades espalhadas pelo Brasil e seus líderes (pais de santo ou mães de santo) foram presos e processados.

A argumentação da Federação Espírita remetia-se ao cerceamento da liberdade dos espíritas legisladas no artigo 157 do Código Penal. Para a FEB⁸, a criação do artigo foi considerada uma atitude arbitrária, intolerante e legislado envolto de ignorância sobre o que realmente seria o espiritismo. E sendo uma prática religiosa, era incoerente a sua criminalização, com a garantia do livre exercício religioso contido no Decreto 119-A de 1890.

No intuito de fazer uma contra-ofensiva e ao mesmo tempo uma defesa do espiritismo no Brasil, a FEB vai utilizar-se do Jornal O Reformador, situado no Rio de Janeiro para defender-se dos ataques que sofria e das punições previstas no Código Penal de 1890. Para a FEB, os artigos 157 e 158 que se acham no capítulo - *Dos crimes contra a saúde pública* - eram sinais evidentes de que seu autor desconhecia por completo o assunto sobre o qual legislou, ou seja, o espiritismo.

Mesmo diante das tentativas de sensibilizar o Ministro da Justiça, estas não tiveram efeito e foram frustradas ante o conservadorismo e influencia que a Igreja Católica ainda tinha dentro as instancias de governo. Nesse sentido, temos aqui um campo discursivo jurídico, que legitimado pela lei e pelo artigo 157, que criminaliza a prática do espiritismo, sem abrir precedentes para ponderações, enfatiza que o objetivo era coibir a prática da medicina ilegal e acabar com o charlatanismo, já que os espíritas adotavam práticas que se inseriam nessas condições, assim, o espiritismo deveria ser enquadrado na forma da lei e seus adeptos punidos exemplarmente.

Em de janeiro de 1891, foi publicada no Jornal do Commercio uma coluna intitulada "*O novo código e o espiritismo*", assinada pela FEB. A intenção da Federação ao publicar esse artigo, era rebater as acusações de charlatanismo e exploração da boa fé alheia que o espiritismo acabou sofrendo com as proposições de do advogado João Baptista Pereira, que simplificou as práticas

⁸ FEB - Federação Espírita Brasileira. Criada em 1884, cujo objetivo era preservar a unidade doutrinária e reunir de modo institucional os adeptos da prática espírita dispersos por inúmeros centros espíritas.

espíritas à arte de curar e afirmou serem os espíritas especuladores e expropriadores.

Procuraram, também, reafirmar princípios da doutrina espírita, procurando não limitá-la à arte de curar, mas, também a compreensão de mundo, orientação de vida, conduta moral e princípios de amor, bondade e caridade para como próximo, ou seja, princípios estes, contidos também na religião católica.

Mesmo com o Código Penal de 1890 e as perseguições realizadas a espíritas e aos centros por estes freqüentados, o espiritismo não arrefeceu, continuou a crescer e espalhar-se por dezenas de cidades brasileiras. Sobre isso, o historiador/pesquisador da Igreja Scott Mainwaring (1989) comenta que a expansão do espiritismo tornou aparente e preocupante para a Igreja o que era na verdade algo irreversível, pois a Igreja não estava efetivamente atingindo as massas, e isto estava contribuindo para o declínio do seu monopólio religioso, fato este que causava grande incômodo a sua hierarquia. Portanto, execrar os espíritas e, também protestantes tornou-se lugar-comum dentro da Igreja Católica.

Em artigo intitulado *O que é um espírita* e publicado no Jornal a Imprensa Catholica de 1921 na Paraíba, o clero tenta definir o que seja um espírita de fato, e começa a fazer adjetivações preconceituosas e comparações a outras religiões, colocando ao final como praticantes de seitas satânicas e diabólicas. A tentativa de definição situa-se nestes termos.

Sim, afinal que é o espírita - catholico? Não, porque catholico é só

o que aceita integralmente os ensinamentos da Igreja Catholica, e Ella condemna o espiritismo como seita e diabolica. Mas o espírita será christão? Também, não; porque christão significa discípulo de christo, e Jesus Christo proíbe e reprova formalmente o diabolismo, que nada mais é do que o espiritismo. Então o espírita será judeu? Ainda, não; mas, pior que judeu; porque ao judeu, como se ver na Biblia, era prohibido severamente evocar as almas dos mortos, e o espírita faz o que nenhum judeu podia fazer. (...) Eis o que é espírita, um hereje, um apostata, um excommungado, indigno de ter ingresso no lugar santo durante a vida; indigno da sepultura sagrada após a morte; indigno dos sufrágios da Igreja por toda a eternidade (A IMPRENSA, 19.10.1921).

Como vemos a reação do clero é agressiva e mais intensa, à medida que o espiritismo difundia-se na sociedade. O fenômeno desencadeou uma contra ofensiva da Igreja e, usando os mesmos argumentos de sempre, tratava o espiritismo como obra do demônio. No discurso católico presenciamos uma aspereza do tratamento dado ao espiritismo sem maior diálogo e tolerância. Provavelmente, os espíritas acreditavam que a proclamação da República e de um Estado Laico deveria ter levado a uma maior liberdade e diálogo entre as diferentes correntes de pensamento religioso e filosófico. Porém, o que vemos na nossa pesquisa, é contra ataques duríssimos em direção ao movimento espírita paraibano, e a criação de um estado de terror e medo que é incutido no seio da sociedade.

As questões até apresentadas sobre os embates entre católicos e espíritas, nos remete a refletir sobre a atuação do espiritismo no Brasil e em particular, na Paraíba. Nossa

interpretação nos leva a acreditar, que o espiritismo seguindo o modelo das grandes religiões, também desenvolveu peculiar capacidade de apresentar interpretação coerente do mundo, explicando a posição dos indivíduos nas estruturas de estratificação social e orientando a conduta moral, social e religiosa de seus integrantes, assim como fazia/faz o catolicismo.

É verdade porem, que devido á relevante posição atribuída pela religião espírita á caridade e a fraternidade, como também a assistência espiritual e a educação dos seus participantes, os aspectos científicos tenham ficado no primeiro momento em segundo plano, porém, não podemos descartar a importância dos fenômenos mediúnicos que foram exaustivamente estudados desde a codificação.

Em função do estilo racional e filosófico da doutrina Kardecista, o espiritismo passa a construir no começo do século XX, principalmente nas pequenas cidades do interior do Brasil, ideologia que se opõe á liderança do pensamento exercido pela Igreja Católica. Atingindo intelectuais de diferentes formações que buscava formas de inovação

frente aos quadros conservadores – seja religioso ou político desta época – no Brasil. Assim, o espiritismo apresentava neste momento, um sistema filosófico-religioso diferente do pensamento católico tradicional e muito mais coerente com o estilo de pensamento científico deste período.

No nosso entendimento, o espiritismo foi igualmente capaz de preencher certas expectativas do pensamento racional vigente, possibilitando investigações de ordem comprobatória a respeito do próprio fenômeno mediúnico, por exemplo. A rejeição ao dogma católico e a adoção de procedimento sistemático na formação da doutrina espírita mostraram-se compatíveis com as aspirações intelectuais e de um numero significativo da sociedade. Talvez seja compreensivo para a época entendermos os motivos do desconforto gerado no seio do clero com o surgimento e expansão da doutrina espírita, cada campo religioso evocando pra si sua relevância e atuação dentro da sociedade.

FONTES

Jornal a UNIÃO. 1907. Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba. Serie Jornais.
JORNAL A IMPRENSA. BI-SEMANARIO CATHOLICO. 1921. AEPB – Arquivo Eclesiástico da Paraíba.
Reformador, 2000-2003. Disponível em www.geocities.com/chibeni Acesso 15.12.2015

REFERÊNCIAS

ABREU, C. Bezerra de Menezes. *Subsídios para a História do Espiritismo até o ano de 1895*. São Paulo: FEESP, 1991.

- ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo: Alameda, 2010.
- AZZI, Riolando. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano, In: Rogério L. Souza e Clarícia Otto (orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis-SC, Editora Insular, 2008. pp. 17-40.
- _____. (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo, Editora Paulinas, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- _____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- CAMARGO, C. P. F. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CHIBENI, S. S. Sinopse dos principais fatos referentes às origens do Espiritismo. *Reformador*, fevereiro de 2000, pp. 53-54, 61-63 e março de 2000, pp. 92-95.
- _____. O Espiritismo em seu tríplice aspecto: científico, filosófico e religioso. *Reformador*, agosto 2003, pp. 315-319, setembro 2003, pp. 356-359, outubro 2003, pp. 397-399. Disponível em www.geocities.com/chibeni / acesso dezembro de 2015.
- DAMAZIO, S. F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DOYLE, A. C. *História do Espiritismo*. São Paulo, Pensamento, 1995.
- EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva. Rio de Janeiro: Tip. Montenegro, 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog. *A igreja na República*. Seleção e introdução: Anna Maria Moog Rodrigues. Brasília: Câmara dos Deputados: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *Esboço Histórico da Federação Espírita Brasileira*. Publicado pela sua diretoria. Rio de Janeiro: FEB, 1924.
- FERNANDES, M. O. *Luiz Olympio Telles de Menezes – Os Primeiros momentos da edição Kardecista no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – USP. São Paulo: 1993.
- FERNANDES, W. L. N. *Allan Kardec e os Mil Núcleos Espíritas de Todo o Mundo com os Quais se Correspondia em 1864...* São Paulo, 2004.
- Disponível em: <http://www.spiritist.org/larevistaespirita/mil.htm> / acesso em setembro de 2015.
- GAMA, C. M. P. *O Espírito da Medicina – médicos e espíritas em conflito*. Dissertação de mestrado em sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- GIUMBELLI, E. A. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- _____. *Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*. *Revista de Antropologia* 40(2): 31-82, 1997a.
- _____. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos* 9(9): 247-281, 2003.
- _____. Espiritismo e Medicina: Introeção, Subversão, Complementariedade. In: ISAIA Artur Cesar (Org.). *Orixás e Espíritos. O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

- ISAIA, A. C. João do Rio: o flâneur e o preconceito. Um olhar sobre o transe mediúnico na capital federal de inícios do século XX. In: Marin, J. R. (Org.) *Religiões, Religiosidades e Diferenças Culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005.
- KARDEC, Allan. *Viagem espírita em 1862*. 2ª ed. em língua Portuguesa. Matão: O Clarim, 1862/s/d.
- _____. O Espiritismo é uma Religião? *Revista Espírita – Jornal de Estudos Psicológicos* 11(12): 351-60, 1868.
- _____. *A Gênese, os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 1992 (1868).
- _____. *O que é o Espiritismo?* Rio de Janeiro: FEB, 1995 (1859).
- MACHADO, U. *Os Intelectuais e o Espiritismo. De Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Antares, 1993.
- MARQUES, V. R. B. *A Medicalização da Raça: Médicos, Educadores e Discurso Eugênico*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira. (1890–1930)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.
- WERNET, Augustin. O auge da romanização: o Concílio Plenário da América Latina. *Anais da X Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. Curitiba-PR, 1991, pp. 197-200.

RECEBIDO EM 30.10.2015

APROVADO EM 30.11.2015

DO ANONIMATO À SANTIFICAÇÃO: EVA PERÓN E A (RE)CONSTRUÇÃO DE SUA MEMÓRIA NO CIBERESPAÇO

Edfaildo Eudes de Lima Amaro¹
Professor do Ensino Público/PB

RESUMO

Eva Perón foi uma personagem que deu nova roupagem ao peronismo, regime político com características que o colocam entre os movimentos tidos como populistas, sendo, assim, figura de grande importância na consolidação e manutenção do regime, atraindo para si a simpatia de muitos argentinos de todo o país. O governo peronista, por meio da propaganda política, utilizou-se de inúmeras estratégias para construir memórias e representações que a enalteciam, tornando-a um mito que, mesmo sessenta anos após sua morte, permanece no imaginário argentino, sendo tema para obras que vão desde biografias a produções cinematográficas. O que se destaca neste trabalho é a emergência do ciberespaço enquanto ferramenta utilizada por diferentes grupos sociais como lugar de construção de memórias, sendo, portanto, uma possível nova fonte histórica. Através da análise do website evitaperon.org, o que se pretende é problematizar como a memória de Eva Perón tem sido reconstruída no ciberespaço, de modo que, ao passo em que a memória positiva, forjada pelos peronistas, é reafirmada, a memória negativa, construída pelos antiperonistas, é fortemente refutada.

Palavras-chaves: Eva Peron, memórias e representações, ciberespaço

ABSTRACT

Eva Peron was a character who gave a new look to Peronism, political regime with characteristics that place it among the movements seen as populist, and thus very important figure in the consolidation and maintenance of the regime, drawing to itself the sympathy of many Argentines All country. The Peronist government, through political propaganda, we used numerous

strategies to build memories and representations that extolled, making it a myth that even sixty years after his death, remains in the Argentine imaginary, being subject to works ranging from biographies to film productions. What stands out in this work is the emergence of cyberspace as a tool used by different social groups as a place to build memories, and is therefore a possible new historical source. By analyzing the evitaperon.org website, the aim is to discuss how the memory of Eva Peron has been rebuilt in cyberspace, so that, while in the positive memory, forged by the Peronists, is reaffirmed, the negative memory, built by the anti-Peronist, it is strongly refuted.

Key-words: Eva Peron , memories and representations , cyberspace

INTRODUÇÃO

Em meados dos anos 1940, a Argentina foi marcada pela emergência de uma nova forma de se fazer política, denominada de peronismo. Apresentando características notadamente populistas, Juan Domingo Perón conseguiu o apoio das grandes massas argentinas e governou o país por quase 10 anos. Além do carisma e da concessão de benefícios à classe trabalhadora, que foram fundamentais para o sucesso do regime peronista, Perón teve o apoio daquela que seria uma das mulheres mais influentes da América Latina de seu tempo. Tratava-se de Eva Perón. Com ela a seu lado, Perón conseguiu manter-se no poder e ter o povo quase sempre do seu lado.

Pouco tempo depois que Perón tornou-se presidente, Eva Perón tratou de criar a Fundação Eva Perón, entidade através da qual pôde oferecer ajuda aos mais necessitados, ganhando, em contrapartida, a simpatia de um número cada vez maior de

¹ Graduado em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Atualmente é aluno do Curso de Especialização em Educação para as relações étnico-raciais, da mesma instituição.

argentinos. Aos poucos foi se tornando uma mulher singular. Primeiro que tudo, não contentou-se em ser uma primeira dama “à moda antiga”. Ou seja, queria fazer algo a mais, que fosse além das honrarias normalmente concedidas ao posto que agora ocupava, participando ativamente do governo de seu marido, não com cargos públicos, mas com ações em prol do povo por intermédio de sua fundação.

Numa sociedade machista como era a sua, considerava-se inconcebível uma mulher meter-se tanto em política, o que resultou, logo de imediato, na forte oposição feita por alguns setores da sociedade, seja entre os militares, seja entre as damas da “alta sociedade”. Uma oposição que era feita não só a ela, como ao peronismo como um todo.

Assim, o país passa a ter em sua composição política partidários e não partidários de Perón e Eva Perón, o que colocava, de um lado, o bloco peronista, e, do outro, o bloco dos antiperonistas, de modo que cada grupo passou a forjar um tipo de memória que, ou enaltecia a sua figura, ou tentava de todas as formas colocá-la como uma mulher de origem vulgar e promíscua.

O fato é que a propaganda política foi de tal ordem que conseguiu forjar um mito muito bem construído em torno de Eva Perón, apoiando-se, dentre outros aspectos, no fato de que ela não podia ter filhos, em função de um câncer uterino, passando a denominá-la como a “mãe de todos os argentinos”. A ideia que se passa é a de que ela adotara o povo para protegê-lo das injustiças do mundo,

uma vez que construiu casas, bairros habitacionais, policlínicas, hospitais, além de distribuir brinquedos às crianças e máquinas de costura para as donas de casa. A população humilde, que antes não tinha sequer um lugar onde morar, passou a idolatrar Eva Perón como se fosse de fato uma Santa, de modo que após sua morte seus seguidores passaram a referir-se a ela como a “redentora dos argentinos”.

Tal idolatria é vivenciada até aos dias de hoje, pois há um número grande de biografias, filmes e documentários que trazem como eixo principal a vida e obra desta mulher. Seu poder de influência foi tanto que muitos políticos atuais, na Argentina, fazem frequentemente referências elogiosas a ela em seus discursos, uma vez que, para grande parte dos argentinos, falar mal de Eva Perón é o mesmo que cometer um pecado grave, sendo a recepção que teve o filme *Evita*, estrelado por Madonna, um forte exemplo, pois este foi considerado um insulto à sua memória, simplesmente porque trata-se de um filme que destaca aspectos negativos atribuídos a ela pela oposição.

Eva Perón já entrava em contato com seu povo desde sua infância, uma vez que as cartilhas de leitura inicial tinham-na como tema central e que sua autobiografia, *La razón de mi vida*, tenha tornado-se leitura obrigatória nas escolas. Além disso, o domínio exercido pelo governo sobre as radiodifusoras do país permitiram a presença diária da voz de Eva nos lares argentinos, sendo a ocorrência e a causa de sua morte bastante utilizadas para incutir a ideia da “morte redentora”. Ideia

através da qual ela passa a ser mostrada como uma mulher que trabalhou exaustivamente pelo povo, que mesmo não tendo mais saúde, lutou, até morrer, pela causa dos descamisados. Tudo isso foi sendo dito e repetido ao longo dos anos, seja nas escolas, seja nos discursos políticos ou nas obras escritas por seus biógrafos mais leais.

Pode-se dizer que Eva Perón “ganhou” um forte aliado nos últimos anos, que tornou possível mantê-la “viva” e “atual”. Trata-se do suporte digital, ou Ciberespaço². A internet passou a ser utilizada para reconstruir memórias em torno de Eva Perón, no sentido não só de reafirmá-la como um mito, mas também de espalhar esse mito para além das fronteiras argentinas.

Em 1998 foi criado o website *evitaperon.org*, que está diretamente ligado à *Fundação de Investigações históricas Eva Perón*, bem como ao *Museu Evita*. Através dele se pode observar uma série de narrativas que tratam de falar sobre tudo que de bom ela teria realizado durante o período em que esteve à frente da Fundação Eva Perón.

O suporte digital é capaz de fornecer um número quase infinito de dados, que versam sobre os mais variados temas. Numa pesquisa rápida pela web com as palavras-chave “Evita Perón”, nos são disponibilizados mais de 1 milhão e meio de dados. É obvio que um número como esse, mesmo que se tente vê-los até o esgotamento, é humanamente impossível de ser analisado em sua totalidade. Muitos sites, além disso, podem não ser confiáveis e não apresentar reflexões

que interessem ao problema que se pretenda analisar.

A escolha do website *evitaperon.org* se deu muito mais pelo contato prévio que tive, ao responder a uma questão de uma prova de História da América III, ministrada pelo professor Celso Gestermeier do Nascimento, da Universidade Federal de Campina Grande, no ano de 2012, do que por uma busca mais detalhada na web. O interesse pelo site foi aumentando à medida em que se foi percebendo a forma como os seus idealizadores se apropriam do ciberespaço para propagar sua visão sobre Eva Perón, que é, diga-se de passagem, extremamente positiva. Ademais, percebe-se claramente uma luta simbólica pela memória que coloca de um lado os partidários do peronismo e, de outro, seus opositores.

O trabalho constituiu-se, num primeiro momento, em analisar todas as seções, ou links, do site, no sentido de perceber que tipo de discurso é produzido por seus idealizadores, quais os objetivos por eles expressos, bem como qual o grau de idoneidade das informações fornecidas, fazendo, dessa forma, um levantamento bibliográfico que permitisse o confronto entre as fontes. Uma vez que esta pesquisa tem a pretensão de fazer uma discussão neutra e imparcial, uma das principais preocupações foi estabelecer o lugar social daqueles que se dispuseram a escrever no website *evitaperon.org*. Assim, o que se percebeu foi que os textos analisados foram escritos por pessoas que, de um modo ou de outro, estiveram ligadas ao

² Dados os limites deste trabalho, não se fez aqui uma discussão mais ampla sobre o conceito de ciberespaço, que pode ser observado em obras como LÉVY, 1999; RIBEIRO, 2001. E NASCIMENTO, 2009.

peronismo ou produziram biografias que enaltecem a figura de Eva Perón, destacando positivamente o governo peronista.

Chama a atenção o fato de que a web está se tornando um lugar de interação constante entre os diferentes grupos sociais, sendo, assim, um importante espaço de socialização de memórias. Em linhas gerais, os objetivos deste trabalho são discutir como é reconstruída uma memória em torno de Eva Perón no ciberespaço, tornando-a uma figura bastante atual, bem como problematizar esse novo suporte como sendo uma importante fonte histórica. É a partir do entendimento desses aspectos que este trabalho ganha forma.

EVA PERÓN E SUA IMPORTÂNCIA NA CONSOLIDAÇÃO DO REGIME PERONISTA

Eva Perón nasceu em 7 de maio de 1919 numa pequena cidade dos pampas argentinos e era filha ilegítima de um estancieiro chamado Juan Duarte. Segundo seus biógrafos, sua infância foi a de uma criança humilde, frequentemente recriminada pelo fato de ser fruto de um caso extraconjugal de seu pai. Desde criança sonhava em sair daquela situação e ir morar na capital, Buenos Aires, e tentar a carreira de atriz. Ela queria de todo jeito *mudar* de vida.

Mudança, eis uma palavra que está intimamente ligada com a vida e com a trajetória política desta mulher. Explique-se porque.

Depois de tanto sonhar, Eva consegue ir para Buenos Aires, ainda com 15 anos de idade. A vida parece não ter-lhe sido fácil quando de sua

chegada. Citando Eloy Tomaz Martínez (1996) Mitidieri-Pereira diz que: "A garota mendigou de tudo: "um café com leite, um cobertor, um cantinho na cama, uma foto nas revistas, uma mísera fala na radionovela da tarde" (MARTINEZ, 1996). Sua vida teria mudado no dia em que conheceu Juan Perón, em 1944, quando estavam em uma campanha de auxílio às vítimas de um terremoto ocorrido numa cidade chamada San Juan. Alguns dizem que ela não era tão boa atriz, que seria naturalmente uma figura secundária no campo artístico, mas depois que encontrou Perón seu destino mudou de forma drástica, assinando contratos com companhias de teatro importantes do país. Mas a mudança foi muito além disso, pois depois que sua relação com Perón consolidou-se ela abandonou seu sonho de infância para seguir os passos do marido, passando a ter uma vida que nunca imaginara. Esse seria o seu maior exemplo a ser compartilhado com as grandes massas desfavorecidas da argentina.

Eva Perón tornou-se peça fundamental do peronismo e soube como ninguém atrair as massas para o regime. Ao dirigir-se a estas para incuti-las a ideia de que Perón iria mudar a vida de cada um, dava o seu próprio exemplo. Assim como ela, uma mulher que saíra da pobreza para ter uma vida digna ao lado do presidente, cada um dos argentinos teriam a oportunidade de mudar de vida através da justiça social. Muitos atribuem o fato de Eva conseguir a simpatia do povo em virtude de ela ter sido uma atriz, por isso sabia representar muito bem o papel de boa esposa e de "boa argentina".

De acordo com Marysa Navarro, em entrevista no documentário *Evita, a mulher atrás do mito*, produzido para a série *Biografia* da A&E TV's: "Foi ela quem inventou o próprio mito e ela era boa nisso, porque era boa atriz. Ela entendia o que era representar, ser uma coisa diferente daquilo que você realmente é." (O'HEARN, 1996). Nesse sentido, Capelato diz: "Sua experiência como atriz a qualificava para representar muito bem o papel de "ator político" descrito por Sennett (1988). Além do poder da oratória ela tinha capacidade inigualável para provocar emoção na plateia." (CAPELATO, 2009, p. 295)

O fato é que Eva passa então a figurar na cena política de seu país, algo inédito para uma mulher e que incomodava muitos setores da sociedade. Beatriz Sarlo a considera única, excepcional, pois "Nunca nenhuma esposa de mandatário ou político havia se tornado uma peça central na construção e consolidação do poder." (SARLO, 2005, p. 68).

O papel da Fundação Eva Perón deve ser destacado nesse aspecto, pois foi através dela que o governo fez suas principais realizações. Nesse caso, Eva Perón desponta como uma figura política de grande importância, pois era ela quem recebia centenas de pessoas por dia, ouvia o que tinham a dizer, suas angústias, suas necessidades, enfim. Eva trabalhava dia e noite incansavelmente.

Para custear os gastos da Fundação, pedia que cada trabalhador desse dois dias de salário por ano, além de receber doações de industriais, que muitas vezes eram feitas sob pressão do governo, o que

provocou descontentamentos por parte das classes médias. Certo é que essa aproximação com o povo fez de Eva a principal interlocutora entre este e Perón, função que antes os sindicatos tentavam fazer. Para Beatriz Sarlo "Eva era a garantia transcendente do regime, a honra dos homens, como a mãe de Cristo. Diz ela (Eva), com propriedade: "Não sou mais - e tento sê-lo sempre - que o coração de Perón."" (SARLO, 2005, p. 30).

De fato Eva teve uma importância grandiosa na consolidação e manutenção do peronismo. Essa importância se dá, em grande medida (ao lado dos bens doados pela Fundação Eva Perón), em função dos discursos que ela fazia, nos quais sempre falava em defesa dos descamisados e fazia duras críticas aos opositores de Perón. Entretanto, o que mais chama a atenção é o teor sentimental que ela confere às suas falas. Teor esse que a propaganda soube muito bem difundir através dos mais variados meios.

Em *A razão da minha vida*, autobiografia escrita em 1951, Eva passa quase todo o tempo falando das razões que a levaram a estar à frente das obras sociais do governo peronista. Mas não há como passar despercebido o fato de ela falar muito mais de Perón do que dela própria. A todo o tempo ela faz uma apologia ao líder, enfatizando frequentemente a devoção deste para com o povo. Ao falar dos momentos angustiados que passou quando Perón foi preso, em 12 de outubro de 1945, e das cartas que recebia dele naquele período, dizia-se ansiosa por ler algo que lhe desse a

garantia do amor de Perón por ela. Para júbilo dos trabalhadores ela diz que em uma dessas cartas o futuro presidente lhe recomendava cuidar de seus descamisados. Assim, ela diz: "A mim, uma humilde e pequena mulher, confiava ele o que mais caro lhe era ao coração: os seus trabalhadores!" (PERÓN, 1951, p. 26). Para ela não havia prova de amor maior.

Utilizo este exemplo apenas para mostrar uma das formas pelas quais Eva tentava deixar claro que a preocupação maior de Perón era a classe trabalhadora e humilde do país. A devoção desse homem aos humildes é mostrada como a retribuição ao apoio que estes lhe deram. Mais ainda, por tê-lo acompanhado quando muitos não acreditavam nele. A associação do peronismo com a religião católica foi bastante utilizada para mostrar esse fato. Para Capelato (2009) a apropriação do discurso católico foi tão forte que começou uma luta pelo poder simbólico entre a Igreja e o Estado. Isso ocorreu a ponto de o peronismo confundir-se com a religião, tamanha a devoção de seus seguidores. De acordo com a autora: "os esforços para associar a imagem do regime e sua doutrina à imagem e à doutrina da religião católica foram de tal ordem que em vez de se "catolicizar" o peronismo, "peronizou-se" o catolicismo." (Idem, p. 252).

Ao referir-se àqueles que eram contrários a Perón, Evita os denominava de *homens comuns*, dizendo que estes desaprovaram o ineditismo que se iniciava, a saber, a inclusão das massas no centro decisivo de poder. É nesse momento que ela se apropria do imaginário

católico para, ao mesmo tempo em que confirma o povo como fiel ao líder, compara, implicitamente, sua trajetória com a do fundador da religião cristã:

Então, pergunto: por que os homens humildes, os operários do meu país não reagiram como os *homens comuns* e, ao contrário, creram desde cedo em Perón e o compreenderam? A justificativa só pode ser uma: basta ver Perón para acreditar nele, na sua sinceridade, na sua lealdade e na sua franqueza. Eles o viram e lhe deram crédito. Repetia-se, sem variações, o caso de Belém, ocorrido a dois milênios passados. Os primeiros a acreditar foram os humildes, os desamparados, não os ricos, os eruditos, nem os poderosos. (PERÓN, 1951, p. 21)

Além dessa alusão a aspectos da religião, percebe-se também uma oposição bem delimitada entre ricos e pobres no discurso de Eva Perón. Ela defende estes em detrimento daqueles, colocando que os pobres já foram muito injustiçados e que o peronismo iria mudar esse panorama. Assim, as palavras *passado, presente e futuro* estão muito presentes no discurso peronista. O passado é a referência aos governos oligárquicos, tidos como extremamente ruins para o povo. O presente simboliza, é claro, as mudanças trazidas a cabo por Perón. O futuro era a promessa de uma Argentina melhor, em que não mais existiriam diferenças quanto a condição de vida da população. Obviamente que diante desse discurso isso só seria possível com o reinado da justiça social de Perón. Essa seria uma realidade da *Nova Argentina* de Perón.

Foi com essa forte defesa de uma justiça social que a primeira dama tocou os corações de muitos

argentinos, sendo uma peça insubstituível no jogo político que se formava. O leitor atento terá percebido que ao me referir a ela, na maior parte do tempo falo em "Eva Perón". Para ela, essa era uma denominação formal, que só incorporava quando estava recebendo as honras que sua condição lhe dava. Mas preferia ser chamada de Evita e nem todos estavam aptos a chamá-la assim.

Nesse sentido, pode-se entender que ela cria uma nova forma de identificação com o povo. A ideia de ligação entre os dois extremos é tão forte que somente os descamisados tinham a "liberdade" necessária para dirigir-se a ela e dizer "Evita". Assim o fazendo, eles mostravam estar à vontade com ela. E ela cristaliza essa condição enfatizando que nada seria mais falso do que ser chamada de Evita por alguém que não fosse um descamisado. A intimidade aí estabelecida é assemelhada com aquela existente dentro do seio de uma grande família, da qual ela sente-se a mãe. Ser chamada de Evita, para ela, era o mesmo que dizer que ela era, de fato, parte da família. Assim, ela destaca:

Quando uma criança qualquer me diz Evita, sinto-me, ao influxo dessa palavra, um pouco mãe de todas as crianças desamparadas da terra. Quando um operário profere esta palavra, sinto-me, ao seu conjuro, companheira de todos os homens de trabalho de minha terra e do mundo. Quando uma mulher me chama de *Evita*, sinto-me sua irmã, a irmã de todas as mulheres da humanidade. Assim, quase sem me dar conta, classifiquei com três exemplos, as atividades principais de Evita, com relação aos humildes, aos trabalhadores e à mulher. (PERÓN, 1951, p. 54-55).

Seria com essa denominação carregada de significados que Evita se mostraria tão ligada ao povo, conseguindo com que esse apoiasse o líder peronista. Mas Evita não queria apenas o apoio dos operários, queria também angariar para Perón os votos das mulheres. Assim, tornou-se uma forte defensora do sufrágio feminino, trazendo para si a oposição do movimento feminista. Historicamente essa não era uma causa própria de Eva, o que causou indignação nas ativistas. Mas diferente do que ocorria com as demais damas da sociedade, as feministas não repudiavam aquela mulher pelo seu passado supostamente obscuro, e sim porque não aceitavam o fato de que ela conseguiu um direito que elas e tantas outras tentavam há muito tempo. Ademais, não havia possibilidade de Eva ser tida como uma feminista, haja vista sua devoção por um homem, o qual a própria era a primeira a colocar como superior.

Apesar de defender o direito de voto para as mulheres, defendia que estas deveriam cuidar de seus lares, deviam ser leais aos seus maridos e a seu líder. Nada mais justificável, é claro. A bem da verdade, Eva nunca se quis confundir com o movimento feminista. Ela dizia estar ciente das críticas que o movimento lhe fazia, que destacavam a ideia de que ela não era representativa da causa feminista pelo fato de reconhecer, em primeiro plano, a superioridade de Perón (Enquanto homem) sobre todos. Mas ela não se importava. Às críticas que recebeu sobrepôs as suas, dizendo

que não queria ser como as feministas, pois o que mais elas queriam era ser iguais aos homens, não sendo, portanto, porta-vozes da “verdadeira” luta feminina. Ela diz:

Por outra parte, não era solteira, velha nem desgraciosa, para ocupar um lugar assim, que, desde que se tem memória, pertence por direito próprio, desde as feministas inglesas clássicas, até as destas latitudes, a mulheres desse tipo, mulheres cuja primeira vocação foi, decerto, a de serem homens. Tais eram, tais saíram os movimentos por elas orientados. (PERÓN, 1951, p. 157)

Ao formar a ala feminina do partido peronista, Eva nada mais queria do que garantir que as mulheres exercessem o direito por ela conquistado votando em Perón.

Não obstante o exposto, as ações de Evita ainda não se esgotariam. Com o apoio que tinha dos líderes sindicais, sobretudo os da CGT, ela fazia de tudo para que os possíveis descontentamentos dos operários com Perón fossem aliviados. Para isso, quando da iminência de algum tipo de revolta, ela dirigia-se às fábricas para conversar e saber o que se passava.

Um fator que se deve destacar nesse caso é que mais uma vez utilizando-se da prática discursiva ela sempre tenta associar greves com traição ao líder, mas não traição cometida pelo operariado devoto ao líder e sim por socialistas e comunistas infiltrados, que se aproveitavam para inculcar ideias contrárias ao governo. Percebe-se, então, uma estratégia que visa a

rotular as greves como articuladas por uma minoria e não por vontade dos operários, supostamente satisfeitos com os benefícios do governo de Perón à classe. Para reiterar esse argumento, veja-se o trecho em que se tem:

O papel de Evita é, por vezes, amargo. Esta semana que passou, por exemplo, deixou-me um travo de azedo na boca. Estourou uma greve e teve que ser declarada ilegal, porque injusta. Eu sei que foram os maus dirigentes, os velhos dirigentes do anarco-sindicalismo, do socialismo, do conluio com comunistas infiltrados, que prestigiaram essa greve. Sei também que a parte mor da classe e que o povo em massa repudiaram esse proceder tão ingrato, de gente indigna de viver nessa Nova Argentina de Perón. Sei de tudo isso e, no entanto, vivi toda a semana agoniada. (PERÓN, 1951, p. 140)

Ela diz, ainda, que ao conversar com os operários percebeu que estes nem sequer sabiam dos motivos que levavam à classe entrar em greve. Com isso, observa-se que há uma intenção de desmerecer a greve, uma vez que ela não teria aprovação, nem do povo, nem dos que supostamente seriam seus principais interessados. Mesmo quando o interesse pudesse ser “legítimo” do operariado, ela sabia como falar-lhes e acalmar seus ânimos. Ao destacar seu amor por eles, obviamente sempre lembrando o que por eles já fora feito, ela pede em troca retribuição. Assim como faz uma mãe ao filho, ela diz que seus

conselhos nada mais são do que orientações dadas pensando no melhor para cada um: "Pelo amor ao meu povo daria tudo quanto tenho, inclusive a vida. Sabem que quando os aconselho a transigir, faço-o pelo seu próprio bem, tanto como quando os encorajo a lutar." (PERÓN, 1951, p. 72).

Ademais, outro ponto que chama bastante atenção, e que deve ser elucidado, é o fato de até que ponto pode-se dizer que essa *Nova Argentina de Perón* seria uma conquista para todos. Como já foi dito anteriormente, o país sempre esteve dividido entre favoráveis e contrários ao peronismo. O que fica "solto no ar" é a ideia de que para Eva Perón, argentino resumia-se aos peronistas. Para ela, descamisados eram todos aqueles que estiveram na Praça de Maio em 17 de outubro de 1945. Quando fala das pessoas que recebe na Secretaria de Trabalho e Previdência diz o seguinte: "Eu nunca seleciono os operários que me visitam. Não ignoro que, vez por outra, tem-se infiltrado um comunista nas filas dos meus visitantes peronistas. Seria mentira se dissesse ter destrutado uma só pessoa". (PERÓN, 1951, p. 77). Esse seria um indício de que só os peronistas eram privilegiados. Em compensação, estes "argentinos reconhecidos" confeririam a esta mulher um lugar especial na história do país.

Diante de tantas estratégias utilizadas para conquistar o apreço do povo e em função da forma como se conduziram os acontecimentos após a morte de Evita, a memória criada em torno dela é tão bem

construída que ela tornou-se, para muitos, um mito.

Eva Perón por si só deu sua contribuição para se tornar uma figura lendária, mas foi através do forte aparato propagandístico que se forjou o mito positivo em torno dela. Sempre mostrada como alguém que saiu da pobreza em busca de uma vida digna, ela representava milhares de argentinos que sonhavam com uma ascensão na vida. Assim, a massa pobre do país se identificou com ela. Quando ela passou a atender aos anseios dos descamisados, foi o mesmo que se tornar a mãe de todos eles. Eva não podia ter filhos, por isso usava desse fato para dizer que adotara todos os argentinos como seus filhos, sendo frequentemente mostrada como alguém que sacrificava sua própria vida para ajudar seu povo. Mesmo quando foi diagnosticada com câncer, Eva não parou, continuou trabalhando até não aguentar mais. Ela passou, então, a ser vista como a santa redentora dos argentinos.

No entanto, as mesmas armas utilizadas pelo discurso oficial foram utilizadas contra Eva. Ganha destaque nesse aspecto a literatura e o teatro. Muitos foram os que escreveram textos que satirizavam a figura de Eva, de modo a negar as suas adjetivações positivas criadas pelo discurso oficial. Beatriz Sarlo (2005) cita a peça de teatro de Copi, apresentada em Paris em 1970. Nessa obra as qualidades do mito positivo são refutadas, contribuindo, assim, para a construção da lenda negativa, na qual Eva é marcada pela crueldade, pela fúria e pelo escândalo. Referindo-se a essa peça a autora diz:

Mais perto da "dama do chicote" que de qualquer de suas denominações santas, a Eva de Copi tem muito a ver com aquela ópera rock de Weber e Rice. Longe da Eva revolucionária dos anos 60 e 70, é uma mulher despótica e vingativa, que só se interessa pelo povo como quadro para a cena final de sua morte e consagração no templo operário da CGT. (SARLO, 2005, p. 18)

De acordo com a autora, para Copi a lembrança que Eva tinha do seu passado não era base para um sentimento de generosidade, mas de desencanto, o que teria a tornado uma mulher vingativa. Ele foi proibido de entrar na Argentina até 1984. Não foi incomum a associação, feita pelos antiperonistas, de Eva como sendo uma mulher de passado obscuro. A própria sociedade de beneficência negou a presidência da instituição à Eva (cargo geralmente dado às primeiras-damas), por dizerem que ela era filha ilegítima. Muitos diziam que Eva era uma prostituta e que ganhara a vida enganando artistas, cantores, até encontrar Perón. Isso é uma prova da não totalidade da sociedade em torno do Peronismo. Assim, muitas serão as estratégias que apresentam uma preocupação em desconstruir o mito negativo criado em torno de Eva e reafirmar o mito positivo.

Apesar do exposto acima, não se pode negar que a grande massa considerava-a sua verdadeira mãe. O enterro de Eva concentrou um número de pessoas antes nunca visto, seu funeral teve pompas somente vistas em funerais de chefes de Estado. Apesar de não ter

conseguido ser vice-presidente do país, ela o foi simbolicamente, pois suas ações ultrapassaram as funções de um personagem político. A presença de Eva no imaginário coletivo argentino era tão forte que, quando Perón foi deposto, seu cadáver foi sequestrado pelos militares e levado para a Itália, onde passou longos 17 anos. Temia-se, à época, que o corpo de Eva se tornasse um símbolo de culto ao peronismo, regime que tentaram inutilmente apagar das mentes e corações argentinos.

Em 1998 foi criado o site oficial da Fundação de Investigações Históricas Eva Perón, cujos objetivos são mostrar as realizações peronistas e, sobretudo, reafirmar o mito positivo de Eva, sobrepondo-o ao mito negativo. São extremamente interessantes as estratégias utilizadas pelos idealizadores no sentido de desconstruir muitas versões a respeito de sua história.

AS "MEMÓRIAS" DE EVITA NA ATUALIDADE

"[...] confesso que tenho uma ambição, uma única e grande ambição pessoal: quisera que o nome de Evita ficasse inscrito para sempre na história de minha pátria. Quisera que dela se dissesse, numa pequena nota inscrita ao pé do capítulo maravilhoso que a história certamente dedicará a Perón, algumas poucas palavras: "Houve, junto de Perón, uma mulher que foi o veículo das esperanças do povo, que Perón convertia mais tarde em realidades..." De forma sobranceira, sentir-me-ia compensada se essa pequena nota terminasse

assim: "Dessa mulher sabemos apenas que o povo a chamava carinhosamente de *Evita*. (PERÓN, 1951, p. 57)

Neste trecho de *A razão da minha vida*, Eva Perón diz que sua maior ambição era que seu nome estivesse, nem que fosse numa pequena nota, inscrito na história argentina. No entanto, o que se observa é que ela teve seu nome inscrito muito mais do que numa simples nota, sendo de tal modo referenciado que até hoje é lembrado por muitos argentinos. O governo peronista utilizou-se de inúmeras formas para propagar a imagem de Eva Perón como sendo a redentora dos argentinos, transformando-a em mito. O fato é que mais de sessenta anos após a sua morte, a sua imagem ainda está presente no imaginário argentino.

Em primeiro lugar, vale salientar que a política Argentina atual tem grande influência do partido peronista. De acordo com Paulo Silva "O Partido peronista é o mais importante do país. Além da presidência, tem a maioria dos governadores, senadores e deputados federais. Perón e Evita são constantemente citados pelos políticos, e chegam a ser elogiados até pelos antiperonistas. Várias entidades políticas, sindicais, sociais e estudantis levam o nome de um ou de outro." (SILVA, 2003, P. 60).

Dois exemplos são bastante representativos da forte "presença" de Eva Perón, mesmo tanto tempo depois de sua morte. Em 2011 foi inaugurada uma imagem gigante da ex-primeira dama argentina, feita de ferro e aço, no prédio onde antes

funcionava o ministério da saúde. E em 2012, ano comemorativo dos 60 anos de sua morte, foi lançada uma nota comemorativa de 100 pesos com o rosto de Eva gravado. Vale ressaltar que a nota não teve função apenas simbólica, como também passou a circular normalmente como dinheiro oficial do país.

Percebe-se, nestes casos, um movimento que caminha para uma produção de novas memórias em torno de Evita. Ou talvez para a manutenção de sua memória. De acordo com Michael Pollak "cada vez que uma memória está relativamente construída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, de organização." (POLLACK, 1992, p. 202). O que se pode observar é que nos dias de hoje há o que alguns estudiosos da memória chamam de "lugares de memória". Citando Pierre Nora (1993), Wellidilson Duarte da Silva destaca que "lugar de memória seria um espaço privilegiado para a informação/difusão do passado e sua reflexão [...]" (DUARTE, 2012, p. 16). O autor nos mostra também que a partir da Segunda Guerra Mundial "surge uma febre sobre a memória, observada pela construção de museus, preservação e valorização de patrimônios, construção de monumentos, comemorações de datas consagradas, valorização de uma literatura histórica, de biografias, filmes, etc." (Ib. p. 15).

Partindo desta perspectiva, se pode dizer que existe um interesse cada vez maior em lembrar Eva Perón. Acima se tem exemplos do que talvez pudessem ser um tipo de lugar de memória, no qual a imagem dela está sendo compartilhada por

argentinos de todas as idades, inclusive aqueles que nunca tiveram contato com ela. A imagem na nota comemorativa é simbólica da influência que sua ação teve a ponto de perpassar aos dias de hoje. Ademais, há uma série de outros mecanismos através dos quais a memória de Eva se perpetua.

Chama atenção, neste sentido, o número de filmes e documentários produzidos nos últimos anos. Em 1996 foi lançado o filme americano *Evita*, no qual Eva foi interpretada por Madonna. Diz-se que o filme causou polêmica na Argentina, fato normal, uma vez que é uma produção que de certa forma traz à tona uma série de aspectos antiperonistas. A polêmica, ou o descontentamento perante o filme, só vem a corroborar a ideia de que Eva tem um lugar de destaque na memória de muitos argentinos, memória que não é pautada em pontos negativos, senão numa visão santificadora da mesma. Já em 2011 foi lançado outro filme, agora argentino, intitulado *Eva de La Argentina*, dirigido por María Seoane, em que se mescla desenho animado com imagens e vídeos reais de Evita. Tudo indica que seja uma produção que pretende atingir as novas gerações argentinas (já que trata-se de uma animação), de modo a perpetuar a imagem de Eva, reatualizando sua memória. Diferentemente do que se tem no filme americano, neste temos uma narrativa que reafirma a história peronista, ou seja, a "verdade" que se quer passar é aquela forjada pela propaganda do governo e que foi sendo reproduzida ao longo dos anos.

Mas os meios pelos quais a memória é reafirmada ainda não se esgotaram. O que chama a atenção, particularmente, é a emergência do ciberespaço como um espaço em que as narrativas sobre a vida de Eva Perón estão sendo trazidas. Assim, o que se pretende, a partir das linhas seguintes, é analisar como a memória de Eva tem sido (re)construída a partir da utilização da web, além de situar o ciberespaço como uma possível ferramenta que permita uma reflexão nova no campo da história. Dito de outro modo, como a web pode servir enquanto fonte para o historiador. Tendo como suporte o website *evitaperon.org* caminho no sentido de perceber como estão sendo produzidas outras formas de socializar a memória a partir das fontes digitais.

Ao observar as seções do site já se vislumbram algumas das ideias que serão características no site como um todo. Já no primeiro parágrafo há a afirmação de que Evita melhorou "para sempre a vida dos pobres argentinos". Além disso, observa-se que, além de enumerar as conquistas de Eva, o site também esclarecerá temas controversos. É nesse sentido que se pode afirmar que o website *evitaperon.org* traz uma nova dinâmica para as abordagens acerca da vida desta mulher.

Existe, pode-se dizer, a desconstrução de lendas negativas e a reconstrução de uma memória positiva, na qual Eva Perón aparece como alguém cuja importância não tem limites. Assim como existem discursos peronistas pautados na ideia de um *antes* e um *depois* de Perón na História argentina, temos a

ideia de um *antes* e um *depois* de Eva Perón quando o assunto é ajuda social. As narrativas do site tentam mostrar uma Eva humilde, que se mistura com o povo sem nenhum tipo de cerimônia. Inúmeras imagens ao longo do site vão mostrar a relação de "intimidade" estabelecida entre ela e os seus beneficiados, bem como as diferenças de tratamento em relação à antiga Sociedade de Beneficência.

Desse modo, observo como o ciberespaço está sendo usado, neste caso específico, para construir e desconstruir narrativas, constituindo-se, assim, em um novo espaço em que se pode compartilhar a produção e seleção de novos lugares de memória.

Em linhas gerais pode-se dizer que o site evitaperon.org constitui-se num espaço em que parte da família de Eva Perón tem por objetivos principais mostrar o que de bom ela teria feito, mostrando a oposição como intolerante para com ela e com o peronismo pelo fato de ambos lutarem em prol de uma maioria desprivilegiada, o povo. Há, simultaneamente, a tentativa de refutar uma série de narrativas que se inserem do outro lado, uma versão tida como mentirosa, que é justamente aquela que despeja suas críticas a Perón e sua esposa.

Entretanto, a maior parte do site é dedicada a falar no que, para seus idealizadores, parece ser o essencial, ou seja, mostrar que o sucesso do peronismo e de Evita se deu pelo amor incondicional desta pelo povo, reflexo de uma identificação existente entre ambos, motivada, sobretudo, por sua origem humilde. Assim, se percebe como a

memória criada pelo site traz para a cena central uma Eva desprovida de características negativas, senão cheia de virtudes.

É importante que se diga que a análise deste site é feita levando-se em consideração o lugar social de sua produção. Assim, torna-se compreensível que um espaço mantido pela família de Eva Perón teça sobre ela os melhores elogios. Mas o que está em discussão é o fato de existir um novo meio através do qual essa imagem pode ser compartilhada, o ciberespaço.

DESCONSTRUINDO NARRATIVAS

Início minha discussão sobre o website evitaperon.org analisando algumas estratégias através das quais se pretende desconstruir determinadas versões oposicionistas quanto a vida de Eva Perón, sobrepondo a elas um outro olhar sobre cada fato refutado. Neste sentido, a web poderá ser discutida como um espaço em que há uma espécie de luta, no campo das ideias, na qual o principal objetivo parece ser desmistificar narrativas que, de um modo ou de outro, possam "arranhar" a imagem da mulher que, para eles, é tida como uma das mais importantes do século XX.

É interessante observar que a cada evento ressignificado, aqueles que escrevem no site conduzem os textos numa direção em que se tenta desqualificar os opositores de Perón e sua esposa, bem como de mostrar a impropriedade de muitas narrativas por eles produzidas. Uma das versões mais reproduzidas quando a intenção era desmerecer a figura de Eva era aquela que lhe associava a um passado ilegítimo.

Frequentemente observa-se a ideia de que a relação de Eva e sua família com a família de seu pai não era das melhores, sendo o exemplo do velório de Juan Duarte (pai de Eva) emblemático neste sentido. O que se narra, normalmente, é a ideia de que, durante o velório, Eva, seus cinco irmãos e sua mãe teriam sido destratados e humilhados, além de impedidos de entrar no local. No entanto, não é essa a versão que é mostrada no site analisado. Ao invés disso, o que se tenta transmitir é a ideia de que existia uma boa relação entre ambas as famílias, como pode-se verificar no seguinte trecho:

En muchas ocasiones en el teatro, el cine y la televisión, se ha representado el velorio de Juan Duarte, y una escena donde la familia de Chivilcoy niega la entrada al velorio a la familia de Evita. Blanca y Ermindia han desmentido esas versiones escandalosas. El hijo de Eloisa Duarte (su media hermana), Raúl Guillermo Muñoz, ha declarado delante de un escribano que las familias siempre mantuvieron relaciones cordiales.³

Note-se que para desmistificar este fato, os idealizadores utilizam-se de um argumento que, à primeira vista, tem um peso significativo, pois para confirmar o que se está dizendo usam como exemplo um membro da família tida como “legítima”, enfatizando que este teria declarado não existir uma relação de conflito, mas uma boa relação.

Outro tema que é motivo de controvérsias diz respeito à versão sobre a saída de Eva Perón para Buenos Aires, segundo a qual ela

teria sido seduzida (ou o teria seduzido) pelo cantor Agustín Magaldi. A forma utilizada para desmentir essa “história” é a defesa da ideia de que os jornais da época sempre noticiavam a vinda de um cantor famoso a Junín. O argumento pauta-se na ideia de que, no período em que Eva partiu para a capital Argentina, Magaldi não esteve presente na cidade de Junín, já que nada teria sido noticiado. Eis o trecho que esclarece bem esse ponto:

Muchas biografías sostienen que Evita fue a Buenos Aires en compañía de un cantor de tangos, Agustín Magaldi. Sin embargo, “los diarios de Junín *Democracia, La Verdad, El Amigo del Pueblo y Orientación* no registran la presencia de Magaldi en Junín en los años 1934/35. ¿Omitirían justamente esta presencia cuando sus páginas nos hacen saber de la de todo artista llegado de la capital para actuar en el Teatro Italiano, en el Crystal Palace o en los clubes sociales? Ciertamente no. Según Roberto Dimarco, el ‘cantor, la voz sentimental de Buenos Aires, como se lo llamaba, estuvo allí en tres oportunidades: abril de 1929, diciembre de 1936 y marzo de 1938. En esos años Evita no estaba en Junín.²⁰

Para deixar de lado qualquer dúvida tem-se um argumento que coloca a ideia de que quem ajudou Eva Perón, junto à sua mãe, para que ela pudesse realizar o sonho de ir para a Capital, teria sido seu futuro cunhado, José Alvarez Rodriguez. Este teria insistido até que sua mãe permitisse que ela fosse fazer um teste de declamação. Com isso eles

³ Eva Perón biografía parte 1. Disponível em: <<http://evitaperon.org/part1.htm>>. Acesso em: 20 MAR 2013. ²⁰ LARSON, Dolane. *Evita vs Evita*. Disponível em: http://www.evitaperon.org/evita_la_opera.htm Acesso em 20 MAR 2013.

acreditam esclarecer que Magaldi não teve influência alguma na sua saída de Junín.

Não obstante, este fato isolado por si só não significaria muita coisa, não fosse por causa dele que se tivesse o primeiro pretexto para a criação de um mito negativo que colocava Eva Perón enquanto uma prostituta, que utilizava-se da beleza para seduzir homens e manter-se em Buenos Aires. Chama a atenção o fato de que, na parte biográfica que o site dedica à narrativa dos primeiros passos de Eva, não se omite esse tipo de versão. Ora, por se tratar da construção de uma mulher tida como uma Santa por muitos, talvez o simples fato de chamá-la com um termo pejorativo como esse pudesse constituir-se em algo impensável de se dizer, pelo menos para os seus defensores. Mas é justamente mostrando a existência dessa versão que se tenta desconstruir o que foi posto. Ancorados em testemunhos biográficos, eles acreditam ter um grande argumento para refutar essa ideia:

Joseph Page, Robert Crassweller, Marysa Navarro y Alicia Dujovne Ortiz han publicado biografías bien documentadas que refutan las alegaciones que Evita era una prostituta ("La imagen de Evita como prostituta, firmemente sostenida en algunos sectores, ...no tenía fundamentos. Pero sirvió bien a los fines de la antipatía y división que iba creciendo alrededor de la figura de Perón y en una sociedad tan profundamente fragmentada y tan personalizada cualquier arma... era bien

recibida." Crassweller, p. 157), conspiró con los nazis (documentos fraudulentos creados después de la caída de Perón en 1955 formaron la base de estas acusaciones; ver Crassweller, Navarro y Ortiz) [...] ⁴

⁴ Evita Legacy. Disponível em: <<http://www.evita-peron-legacy-es.htm>>. Acesso em 20 MAR 2013.

Dois fatos são relevantes no fragmento que se acaba de mostrar. Utilizando argumentos extraídos de uma das biografias produzidas sobre Evita, temos no site a ideia implícita de que fatos como esse, em que se tem a sustentação de que Eva era uma prostituta, nada mais seriam do que uma artimanha da oposição para fragilizar Perón e sua esposa. Ademais, temos um dado importante, a saber, a tese defendida de que foram forjados documentos falsos após a queda de Perón que associava o regime ao nazifascismo. Ou seja, os pontos negativos elencados pela oposição nada mais seriam que uma "invenção".

É interessante observar como estes textos apresentam um tipo de estratégia que tenta não só refutar toda e qualquer ideia contrária, como também mostrar os pontos ruins do outro lado, o da oposição. O que se quer dizer com isso é que em grande parte do site existem colocações que associam tudo quanto fosse de ruim e negativo à velha oligarquia, aos ricos, às damas da Sociedade de Beneficência. Um exemplo claro disso pode ser verificado em um trecho do subitem *Biografia de Evita Perón parte 2*. No texto há mais uma desconstrução. Dessa vez o que se quer refutar é a ideia de que as Damas da Sociedade de Beneficência teriam rejeitado Eva e se recusado a dar-lhe a presidência da Sociedade

em virtude de seu passado. Utilizando um trecho da obra *La Razón de mi vida* (1951), destaca-se a seguinte fala:

Esto lo digo bien claro porque también se ha querido justificar mi incomprensible sacrificio" arguyendo que los salones de la oligarquía me hubiesen rechazado. Nada más alejado que esto de toda realidad, ni más ausente de todo sentido común. Pude ser una mujer de Presidente como lo fueron otras. [...]. En cuanto a la hostilidad oligárquica, no puedo menos que sonreírme. Y me pregunto: ¿por qué hubiese podido rechazarme la oligarquía? ¿Por mi origen humilde? ¿Por mi actividad artística? ¿Pero acaso alguna vez esa clase de gente tuvo en cuenta aquí o en cualquier parte del mundo, estas cosas, tratándose de la mujer de un Presidente? Nunca la oligarquía fue hostil con nadie que pudiera serle útil. El poder y el dinero no tuvieron nunca malos antecedentes para un oligarca genuino [...]⁵

Ao passo que Eva destaca não se sentir hostilizada pelas ditas damas, argumenta que não existiria motivo para que isso acontecesse, já que em se tratando de uma mulher de presidente elas teriam muito mais a ganhar do que perder, dadas suas características. Neste sentido, ela atribui à oligarquia, da qual a Sociedade de Beneficência figura como beneficiária, a sede por poder e por dinheiro. A partir da leitura que fiz da autobiografia de Eva Peron, poderia ir mais além, destacando que Eva "vira o jogo", mostrando que não

foi rejeitada, mas que ela própria, guiada pelos ensinamentos recebidos de Perón, não poderia viver no meio de tais senhoras. Veja-se o trecho que melhor elucida essa ideia:

A verdade é bem outra: fui eu que, de Perón, aprendera a trilhar vias pouco frequentadas, que me recusei a, subservientemente, ajustar-me ao padrão antigo. Além do mais, quem quer que me conheça um pouco, não digo de agora, mas de antes, quando era uma simples *moça argentina*, sabe bem que não fui talhada para representar a fria comédia dos salões oligárquicos. Não nasci para isso. Muito ao contrário, repeli sempre do fundo da alma, "essa encenação teatral" das altas rodas. (PERÓN, 1951, p. 52)

O que se pode extrair desta narrativa, a título de interpretação, é que essa sede por poder e por dinheiro fazia com que a caridade praticada fosse fria, nada mais que esmola. Aí se aproveita muito as questões levantadas por Eva em sua autobiografia, sobretudo aquelas em que ela defendia a oposição clara entre ricos e pobres na Argentina. Para ela, o que a minoria rica fazia em prol dos pobres nada mais era que uma forma de humilhar e se divertir.

Para ela, a caridade dessas mulheres era uma "representação", um teatro em que nada era feito com o coração. Essa ideia pode ser melhor vislumbrada a partir da leitura de um pequeno fragmento do seu texto, citado no site:

Porque la limosna para mí fue siempre un placer de los ricos.... Y ... para que

⁵ Eva Perón biografia parte 2. Disponível em: <<http://www.evita-peron.org/part2-es.htm>>. Acesso em 20 MAR 2013.

la limosna fuese aún más miserable y más cruel, inventaron la beneficencia y así añadieron ... el placer de divertirse alegremente con el pretexto del hambre de los pobres. La limosna y la beneficencia son para mí ostentación de riqueza y de poder para humillar a los humildes.⁶

Talvez esteja em argumentos como esse a justificativa da intervenção feita na Sociedade, efetivada em 1946. Com características como essa ela não condizia com a dita "Nova Argentina" de Perón. É como se ela não atendesse ao caráter de justiça social defendido pelo governo peronista. Nesse contexto, se atribuiu à Eva Perón o fato de que a Sociedade tivesse sido praticamente desativada, sobretudo depois que o governo cortou os fundos a ela destinados, justificando que tais fundos serviriam para subsidiar a Fundação Eva Perón. Essa é uma versão que tenta defender a ideia de que a recusa que Eva teria recebido fez com que ela realizasse sua vingança, "destruindo" a Sociedade de Beneficência. Em contrapartida, temos no site algo bastante significativo, qual seja, o fato de que para defender uma tese contrária a esta, o argumento principal é pautado na ideia de que quem produziu esse tipo de narrativa não tinha uma válida fundamentação para fazê-lo.

Assim, a partir desse ponto, o site caminha para um dos argumentos que servirá como base para refutar uma série de narrativas negativas em relação a Eva Perón. O que é mostrado é que essa versão, há pouco citada, foi levantada numa biografia de Mary Main, intitulada *La mujer del látigo*. Essa biografia serviu como base para a criação da

ópera-rock de Tim Rice e Lloyd Webber. Aliás, foi com base neste musical da ópera que se produziu o filme *Evita*. O fato é que a referida biografia está inserida no rol daquelas identificadas como antiperonistas, sendo motivo de crítica por parte dos escritores do site. No subitem *Evita vs Evita*, em que se tenta mostrar que existe uma Eva real e uma Eva criada pela ópera rock, se tem o seguinte:

En 1974, catorce años después de la muerte de Evita, Rice visitó la Argentina. "Contento de mantener un bajo perfil," no entrevistó a las personas que habían conocido a Evita (muchos de los cuales todavía vivían), ni realizó ninguna investigación objetiva y profunda. Al contrario, cuando volvió a los Estados Unidos, Rice consultó dos mujeres cuyos libros, ya agotados, "*eran esencialmente chismes anti-peronistas extendidos*" hasta el punto de convertirse en libros. Fleur Cowles (*Bloody Precedent*) y Mary Main (*La mujer del látigo*) "dirigieron su veneno a Evita porque formaba parte de un movimiento político que ellas juzgaban moralmente repugnante." ⁷ (grifo meu)

Aqui, percebe-se claramente uma passagem em que se tem uma desqualificação das obras que tem por mote principal a crítica a Eva Perón. Os livros que servem como base para a produção da ópera-rock são tidos como "focacas antiperonistas que se espalharam ao ponto de se tornarem livros". Há, ainda, a defesa da "não legitimidade" de versões despreocupadas em ouvir quem de fato teria vivido e conhecido a obra de Eva Perón. Uma vez não fazendo isso, foram consideradas como obras sem nenhuma sustentação teórica satisfatória. Está evidente, pelo que foi exposto, a tentativa do site em desconstruir narrativas construídas em torno de Eva Perón, de modo que a

⁶ CASTIÑEIRAS, Noemi. **De la Beneficencia a la Justicia Social**. Disponível em: <<http://www.evita-peron.org/f0-es.htm>>. Acesso em 20 MAR 2013.

⁷ LARSON, Dolane. *Evita vs Evita*. Disponível em: http://www.evita-peron.org/evita_la_opera.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

desconstrução se dá por meio da desqualificação daqueles que as produziram. O que se pode colocar, num primeiro momento, é que já se tem as primeiras evidências de que o ciberespaço está sendo usado para reeditar uma memória positiva, na medida em que há uma seleção do que se quer e do que não se quer fazer-se conhecer.

FUNDAÇÃO EVA PERÓN X SOCIEDADE DE BENEFICÊNCIA

Quando observa-se os escritos peronistas, pode-se perceber o claro maniqueísmo que seus discursos apresentam. A *Argentina de Perón* X a *Argentina da oligarquia*. O país dos que querem o *progreso* e o dos que querem o *regreso*. O *antes* e o *depois*. Nas narrativas presentes no website [evita-peron.org](http://www.evita-peron.org) se tem textos que caminham também neste sentido.

Em diferentes seções do site, há uma clara oposição na qual de um lado se coloca a *Fundação Eva Perón*, e, do outro, a *Sociedade de Beneficência*. Há um interesse em destacar a grandeza das obras da Fundação, de modo a colocá-las como muito além de ajuda social, pois se destaca que Eva Perón não queria dar a simples esmola que as damas da Sociedade davam. De acordo com os escritos que se leu, ela queria que os pobres tivessem um algo a mais. Agora, o mais interessante disso tudo é o fato de que se utiliza, além do discurso peronista, a voz opositora para corroborar com a ideia de que o que os pobres recebiam era muito mais do que necessitavam.

Para justificar el desmantelamiento de la Ciudad Infantil, el equipo de investigadores

entregó su informe el 5 de diciembre de 1955. *Les dejamos la última palabra*: "La atención de los menores era múltiple y casi suntuosa. Puede decirse, incluso, que era excesiva, y nada ajustada a las normas de sobriedad republicana que convenía, precisamente, para la formación austera de los niños. Aves y pescado se incluían en los variados menús diarios. Y en cuanto a vestuario los equipos mudables renovados cada seis meses se destruían." (FERIOLI, 1990, p. 87)⁸ (Grifo meu)

Notoriamente o discurso dos militares, ao justificar o desmantelamento das obras da Fundação, via esse "excesso" como uma forma negativa. Mas o que vale para o site é que eles, de uma forma ou de outra, acabaram "concordando" com o fato de que as pessoas recebiam mais que o normal em se tratando de ajuda social. Além disso, nota-se claramente a intenção que se tem de mostrar que, em se tratando da oposição, seria normal a posição de referir-se ao "algo a mais" da Fundação como sendo um fato negativo. Normal porque a ideia que se tenta passar é a de que para os militares do golpe de 1955, bem como para a oposição de um modo geral, o luxo era para os ricos e não para os pobres. Assim, no subitem "Recursos" se lê o seguinte trecho:

Se formaron comisiones y subcomisiones para desmantelar la Fundación y disponer de su capital. La subcomisión N° 39 se quejó de que una organización destinado a ayudar a los humildes los había servido con un lujo que no correspondía a la cultura y costumbres de los destinatarios⁹

Ou seja, os pobres não podiam receber algo que não lhes correspondia por natureza. Esse é o discurso que se tenta atribuir à oposição. Isso não era o que Eva Perón pensava, pelo menos o que se vê em sua autobiografia permite

⁸ Fundação Eva Perón. **Hogares Escuela**. Disponível em: http://www.evita-peron.org/education_eva_perones.htm. Acesse em 20 MAR 2013.

fazer essa afirmação, sobretudo quando ela diz:

Coube-me a honra de destruir, com a minha obra, alguns desses falsos conceitos. Eis porque são meus lares generosamente ricos. Mas ainda, quero exceder-lhes neste ponto. Quero que sejam faustosos, precisamente porque em um século de lares excessivamente faustosos poderá ser apagada a lembrança desse outro século de asilos miseráveis. (PERÓN, 1951, p. 127)

O site envereda neste mesmo caminho de afirmar as construções da Fundação Eva Perón como excessivamente boas, a ponto de serem dignas até de atender à própria primeira dama. Vale salientar o fato de que em todo o site, bem como em várias narrativas que corroboram com a representação de uma Eva santificada, nota-se que ela é a referência, o exemplo máximo de tudo de bom que ocorreu na Argentina. Veja-se um trecho do subitem "Rede de segurança e saúde" em que se pode sintetizar bem essa ideia:

Uno de los logros más importantes de Evita, guiada por el Dr. Ramón Carrillo, era de poner la atención médica y odontológica al alcance del pueblo. Ella misma se hizo atender en el Policlínico Presidente Perón. El 26 de julio de 1952, el día de su muerte, por la primera vez en la historia argentina, "no había desigualdad en la atención médica argentina." (Navarro, p. 131). ¿Cuántas naciones ha logrado esa meta en sólo siete años? Y cuántas han siquiera intentado lograr una atención médica que cubría por igual a todos sus ciudadanos?¹⁰

O argumento mais forte para enfatizar que na Nova Argentina de Perón não existia desigualdade é o fato de a própria Eva ser atendida onde eles seriam atendidos. Em outras palavras, um lugar que estava preparado para atender a primeira

dama do país estaria em perfeitas condições de oferecer um atendimento da mais alta qualidade ao povo. A partir daí percebe-se como o site destaca tudo quanto esteja ligado ao Justicialismo como sendo o melhor. Em *La Razón de Mi vida*, Eva também converge no sentido de criar essa "aura" positiva. Quando ela diz "Minha maior ambição seria passar os últimos dias de minha vida em algum dos meus *Lares para Ancianos*. Cada vez que os visito penso que neles me sentiria cômoda e feliz [...]" (PERÓN, 1951, p. 128) nada mais faz do que confirmar essa ideia. Ainda neste sentido, de enaltecimento dos benefícios trazidos pela FEP, se pode citar um trecho interessante, no qual se narra o fato de que a educação recebida pelas crianças dos "Hogares escuelas" foi tão boa que credenciou muitos jovens a alçar voos bastante altos.

Assim, temos que "La instrucción que recibieron fue tan avanzada que cuando los militares cerraron la Ciudad Estudiantil, muchos de los estudiantes recibieron becas para estudiar en otros países ansiosos de aprovechar sus conocimientos y su talento".¹¹

Em sentido inverso a tudo isso, há, também, a preocupação de relembrar sempre que a Sociedade de Beneficência criou obras que, nem de longe, teriam chegado perto das criadas durante o período peronista. As obras da Sociedade são definidas como sendo algo que não significava ajuda, mas sim distribuição de migalhas. É frequente a narrativa de que o tratamento dado às crianças não proporcionava alegria, mas apenas uma forma de sobreviver (e mal). No site é passada a ideia de

⁹ Fundação Eva Perón. **Recursos**. Disponível em: http://www.evita-peron.org/recursos_eva_peron.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

¹⁰ INIHEP. Red de Seguridad y salud. Disponível em: http://www.evita-peron.org/health_eva_peron-es.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

¹¹ Fundação Eva Perón. **Hogares Escuela**. Disponível em: http://www.evita-peron.org/education_eva_peron-es.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

que as crianças não tinham sua subjetividade levada em consideração, uma vez que se estabelecia um padrão em que todos tinham as cabeças raspadas e usavam uniformes iguais, por exemplo.

Esse tipo de estratégia já era frequente no período em que Perón governava a Argentina. Ou seja, a utilização de imagens que retratassem a felicidade das crianças sob o governo peronista foi uma das formas utilizadas pela propaganda para enaltecer o regime. Capelato (2009) chega a dizer que “a geração dos anos 50 não poderia esquecer Evita, pois foi por intermédio dela que as crianças argentinas tomaram contato com as primeiras letras do

alfabeto [...]” (CAPELATO, 2009, p. 309). Isso se dava pelo fato de que o primeiro livro que as crianças recebiam, intitulado *Privilegiados*, estava repleto de palavras e imagens referentes a Eva Perón. Assim, as primeiras palavras que as crianças aprendiam relacionavam-se diretamente com o nome Eva. Ademais, os desenhos que ilustravam o livro remetiam à Eva e às crianças juntas, deixando transparecer a ideia de que com ela a vida era melhor e mais feliz.

O próprio título já é bastante sugestivo, na medida em que coloca as crianças “peronistas” como tendo privilégios, em comparação com as demais crianças.

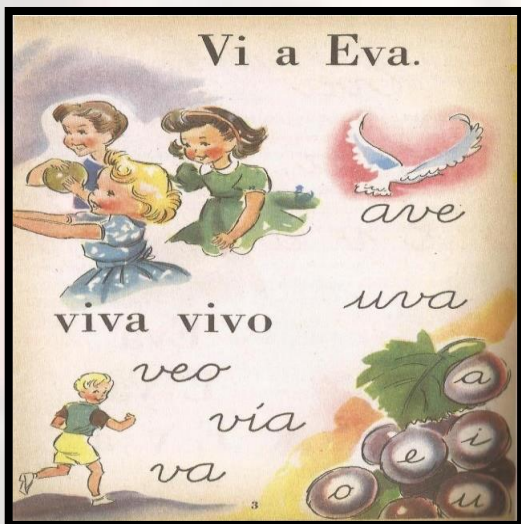


Imagem 14. Figura da cartilha de leitura inicial *Privilegiados*. CAPELATO, 2009, p. 312.



Imagem 15. Figura da cartilha de leitura inicial *Privilegiados*. CAPELATO, 2009, p. 313.

Observe-se que, nas duas imagens acima, presentes no livro de primeira leitura intitulado *Privilegiados*, se tem crianças com semblantes de felicidade, bem como expressões que centram-se na figura de Eva Perón, como a que diz “Eva amó a mamá”, “Eva me amó”. A

imagem que se tentava passar, portanto, era a de que os pais poderiam ficar tranquilos, pois seus filhos estavam tendo um tratamento especial. Com Eva a felicidade era completa, uma vez que ela dava apoio material e sentimental a seu

povo, em especial às crianças. Isso porque ela os amava.

Então é mais ou menos neste sentido que o site utiliza-se das imagens aqui apresentadas. A tentativa, neste caso, é o de mostrar justamente essa “aura” de felicidade que supostamente permeava os ambientes dirigidos pela Fundação Eva Perón. Ao mesmo tempo, se destaca que essa era uma realidade nova, inexistente antes do peronismo.

EVITA E AS ORIGENS DO ESPÍRITO DE JUSTIÇA

No subitem do website evitaperon.org intitulado “Mi hermana Evita”, no qual se tem trechos do livro escrito por sua irmã Erminda Duarte, encontram-se narrativas que permitem problematizar sobre a ideia de que Eva Perón agia em prol do povo pelo fato de que estarialigada a eles, não por laços de parentesco, mas pela origem social em comum. Isso parece ter sido muito conveniente para o peronismo, já que a sua base de sustentação eram as classes populares, sobretudo as trabalhadoras. Eva Perón surge como uma aliada fortíssima, no sentido de conseguir fazer com que esse povo se sentisse cada vez mais ligado ao regime. Seria ligando-os a ela que esse objetivo seria alcançado.

Desse modo, o que se cria é uma ligação comum entre Eva e povo, dando ênfase à ideia de que ela vinha de uma origem humilde, que sabia bem o que era ser pobre e que por isso saberia o que mais custava a essas pessoas. Já tratei desta questão em meu artigo *Eva Perón: a reafirmação do mito através*

da internet (2012), publicado nos anais do Colóquio Nacional de Pesquisa Histórica realizado em Campina Grande no ano de 2012. Neste texto, falava justamente sobre a tentativa do site em colocar a pobreza de sua infância como uma peça importante para os resultados que a Fundação Eva Perón alcançou. Destaquei o seguinte trecho do site:

As raízes mais profundas da Fundação podem ser encontradas na infância de Evita, quando ela aprendeu com sua mãe para alcançar aqueles em necessidade. Evita era uma imagem espelho de Doña Juana, uma viúva que costurava dia e noite para sustentar seus cinco filhos, mas nunca recusou seus pedidos de algumas moedas ou um chá quente para ajudar aqueles para os quais não existia rede de segurança. (...) Ela era de continuar a satisfazer os seus *homólogos* durante toda a sua vida, e especialmente depois da posse de Perón como presidente em 4 de junho de 1946. (Grifo nosso)¹²

Há, claramente, um discurso que mostra um dos artifícios dos quais Eva se valeu para atrair simpatias, ou seja, o de compartilhar com o povo sua origem como “povo”. Assim, o site traz a ideia de que existia uma intimidade do povo para com ela, pois eles, sim, seriam sua prioridade. A partir dos depoimentos de sua irmã, se começa a vislumbrar uma exaltação ao fato de que as origens da intolerância com as injustiças estariam justamente no fato de que a justiça social seria como que intrínseca à própria natureza de Eva. Muito significativo é o exemplo que Erminda Duarte dá, e que é utilizado no site. Trata-se de uma ocasião em que Dona Juana, a sua mãe, teria trazido uma grande boneca para Evita, que havia lhe pedido, aproveitando que era dia dos

¹² LARSON, Dolane. Fundação Eva Perón. **Começo**. Disponível em: <http://evitaperon.org/f0.htm>. apud AMARO, Edfaildo Eudes de Lima, Op. Cit.

Reis Magos. Já pelo fato de que o presente é uma excepcionalidade em virtude de uma data importante percebe-se a narrativa de que na sua infância os presentes não eram frequentes.

Acontece que a tal boneca tinha uma perna quebrada, e por isso a mãe tinha adquirido- a por baixo custo. Ao entregar a boneca teria dito a Eva que os "Reis" teriam lhe dado a missão de "cuidar" daquela boneca. Olhando friamente essa parece uma história fantasiosa, mas o que aqui interessa analisar é o fato de a narrativa do site colocar que os cuidados que Eva tinha para com essa boneca já eram um reflexo do que ela seria no futuro. Ademais, é feita uma alusão interessante. A boneca com a perna quebrada é comparada aos "desvalidos" que Eva ajudou depois que foi munida dos poderes que Perón lhe concedeu. Veja-se o trecho no qual se tem a narração do fato bem claramente:

Mamá te explicó en seguida que la muñeca se había caído de uno de los camellos, y de ahí su mutilación. Lo que no te explicó nuestra madre es que había adquirido la muñeca casi por nada, sólo unas monedas, justamente a causa de esa rotura. Pero te dijo que los Reyes te la habían traído para que la cuidaras. Una misión dulcísima. Te bastó oír esas palabras para desbordate en el acto de una piedad llena de ternura, una piedad que buscaba todas las formas de su expresión. No sabías qué hacer para que en su alma de juguete la muñeca se sintiera compensada de su desgracia. Le hablabas, le sonreías, la querías más que si hubiera estado sana. Elisa le hizo un vestido largo, casi hasta el suelo, para que no se notara la rotura de su pierna, y con su nuevo atavío la llevábamos a pasear, una de cada mano. *¡Veo aquello tan nítidamente! Tu carita vivaz toda preocupación porque el paseo la hiciera feliz. Acaso ella te sonreía, pero eran tus ojos los únicos que podían verlo, tus ojos que vieron el fondo de tantos sufrimientos, lo que nadie percibe.*¹³ (Grifos meus)

O que se tem neste texto é simbólico do que tento expor. O trecho grifado traz implicitamente a ideia de que Eva Perón estava destinada, desde a infância, a ver os sofrimentos do povo perante uma sociedade desigual. E mais, o que fica claro é que somente ela tinha o "dom" de perceber essa realidade, assim como só ela via a "alegria estampada no rosto da boneca".

Outro exemplo bastante elucidativo dessa questão é a história contada de um velho mendigo que sempre pedia esmolas na casa da família Duarte. Com um pequeno texto intitulado *El señor buen día*, Erminda Duarte continua destacando a ideia de que "El gesto tuyo espontáneo de acudir en ayuda de los necesitados fue uno de los rasgos constantes de tu niñez. Fue también un signo de nuestro hogar. La gente sabía que nunca se golpeaba en vano la puerta de la casa de los Duarte".¹⁴

Enfatizando que Eva era a primeira a acudir o velhinho nas vezes em que ele lhes batia a porta, ela acrescenta: "[...] fue tu corazón y el profundo amor que tuviste por los desamparados lo que te hacía llegar antes. Ahora lo sé." Ao passo em que se evidencia esse tipo de narrativa, se vai percebendo, também, expressões que manifestam certo sentimentalismo. Destaca-se, frequentemente, o "amor" de Eva pelo povo. Neste sentido, o texto do site tenta passar a imagem de que a preocupação maior de Evita seria com o povo muito mais do que perpetuar seu nome. Assim, narra-se um fato, em que Erminda diz recordar-se de certa vez em que viu Eva chorar e sentir medo. Medo de que depois que morresse o povo

voltasse a sofrer. Eis um trecho que explicita bem esse argumento:

Sin embargo, lo recuerdo ahora de golpe mirando tu frente dulce, hubo una vez que te estremeció un miedo tremendo ante la idea de que un día tu pueblo pudiera volver al desamparo y a la humillación. La idea de que los trabajadores fueran despojados de sus derechos y que los más pobres sufrieran la indigencia te hizo sentir un miedo que desbarataba todo tu valor: te vi llorar lágrimas que te brotaban de ese miedo.³⁴

Ademais, percebe-se uma estratégia do site que induz o leitor a interpretar o golpe militar de 1955 como um evento que destruiu tudo de bom que havia sido feito pela Fundação Eva Perón. À medida que isso vai sendo feito, também se destaca que o pior de tudo não era apagar algo que significaria a perpetuação de uma memória em torno de Eva, mas que impediria que os benefícios até então concedidos continuassem existindo. Assim, dá-se ênfase à ideia de que: "Camiones militares llegaban a los edificios y depósitos de la Fundación y partían llenos. Lo que no se robó, se destruyó (*se quemaron montañas de sábanas y frazadas cuando se podría haber quitado las etiquetas ofensivas para usarlos*).¹⁵

O que se destaca é que os militares destruíram tudo o que tivesse com o nome "Fundação Eva Perón", numa tentativa de apagar tudo quanto fosse de referência ao período peronista. Para reafirmar a ideia de que o que importa é a obra em si e não o nome de quem realizou, a afirmativa do site é a de que os militares poderiam, se quisessem, ter mantido as obras, tirando o que para eles era mais ofensivo, a referência a Eva Perón.

Então, o que se verifica é o fato de que o site está carregado de simbologias, através das quais se tenta mostrar que o que era feito por Eva Perón transcendia o interesse pessoal, de modo que o que ela não queria era ver o povo sofrer, nem material, nem espiritualmente.

A propósito de se falar em aspectos não materiais, há um trecho significativo em que um pai, cujo filho era paralisado, pedira a Eva que o mandasse para os Estados Unidos, com vistas a fazer um tratamento que o permitisse andar. De acordo com a narrativa do site, alguns dos mais próximos de Eva não concordavam com a ideia, pois sabiam que era inútil gastar dinheiro com uma causa impossível, dado o grau de deficiências das pernas do menino. E Eva supostamente também acreditava nisso, mas mesmo assim teria decidido mandar o menino, pois para ela, mesmo que a criança não voltasse a andar, pelo menos o pai ficaria convicto de que se teria tentado fazer o possível e o impossível pelo seu filho. Ela teria dito:

Lo voy a mandar igual. ¿Sabe por qué, doctor? Porque si no lo hago, este pobre padre se va a quedar con la pena de pensar que por no tener medios su hijo quedará para siempre parálítico. En cambio, si va y allí se convence de que nada se puede hacer por el niño, volverá por lo menos con la tranquilidad de saber que por su hijo se hizo todo lo posible y tendrá fuerzas para sobrellevar esta carga tan pesada. ¿No le parece? Quién hubiera ido más allá en la delicadeza de tus sentimientos? Nadie había advertido que alrededor de lo insalvable había alguien a quien recuperar. No pudiste salvar al hijo pero de alguna manera salvaste al padre.¹⁶

¹⁵ Fundação Eva Perón. **Recursos.** Disponível em: http://www.evita-peron.org/recursos_eva_peron.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

Neste caso apresenta-se a ideia de que Eva não se limitava aos problemas em sua essência física, apenas, mas também nas implicações emocionais de cada um deles.

Assim sendo, pode-se notar que há um teor sentimental forte que permeia as discussões presentes no site, destacando-se sempre a ideia de que teria sido um passado cheio de privações, um passado onde a proximidade com todos os tipos de dificuldades teriam não só despertado o espírito de justiça, como também feito com que Eva Perón não esquecesse nunca de acudir aqueles que viviam em situações semelhantes ou piores às suas de quando era apenas uma menina. Diz ainda Erminda: Y ahora descubro cómo muchas de tus cosas de niña anunciaban de alguna manera tu destino.¹⁷

OS TRABALHADORES E SEU PAPEL NA LEGITIMAÇÃO DA AÇÃO SOCIAL

Os relatos presentes em algumas das produções referenciais acerca da vida de Eva Perón, como é o caso do documentário *Evita: a mulher atrás do mito*¹⁸, dão conta de que a mesma, depois que se tornou primeira dama da Argentina, passou a acumular roupas e joias caras, bem como acumulado patrimônio relevante. Para muitos opositores, esse acúmulo se devia em grande parte pelo desvio feito dos fundos da Fundação Eva Perón¹⁹. O argumento mais utilizado para justificar essa tese era o fato de que não existiam prestações de contas para esse dinheiro. Além disso, algumas críticas se direcionavam ao fato de as

doações recebidas serem em grande parte conseguidas por meio da extorsão.

Em algumas seções do website evitaperon.org, dentre as quais se pode citar a que se intitula "Biografia de Evita Perón parte 3", tem-se a exposição de algumas teses em contrário a essas ideias. Nesta seção se observa que, uma vez concordando com a existência da circulação de versões que diziam ser através de ameaças que se conseguia dinheiro para as obras de ajuda social de Eva Perón, aqueles que escreveram o texto mostram uma preocupação em prontamente refutar as questões levantadas. Usam, para isso, os argumentos de Marysa Navarro, para quem as doações eram espontâneas. A justificativa maior seria a não existência de denúncias após a queda de Perón. Citando a autora, o texto traz o seguinte:

La historiadora Marysa Navarro, en su biografía Evita, apunta: "Pero si las 'contribuciones espontáneas' hubieran existido en gran escala y de manera sistemática, los perjudicados podrían haberlas denunciado después de septiembre de 1955. Si no deseaban hacerlo de ese modo seguramente podrían haberlo hecho ante la comisión encargada de investigar la administración de la Fundación y ésta habría aceptado las denuncias presumiblemente con agrado. Es de creer que no las hubo en cantidades apreciables, pues de ser así el informe de la comisión las habría enumerado y no lo hace." [...]²⁰

Não limitando-se apenas a explicitar que não foram feitas por coerção tais doações, encontra-se em outras partes do site trechos que vão além, mostrando que existia uma relação em que se tinha "trocas de favores" entre os empresários e o governo, algo que, segundo se lê, já

¹⁶ DUARTE, Erminda. Mi hermana Evita. Disponível em: http://www.evitaperon.org/mi_hermana_evita.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

¹⁷ Idem.

¹⁸ É importante ressaltar que o interesse não é trabalhar com essas produções.

¹⁹ Devo esclarecer que não tive acesso a obras que fossem antiperonistas, sendo que boa parte das ideias opositoras a Eva Perón foram vistas a partir das reflexões de Maria Helena Capelato, bem como nos documentários assistidos.

era comum antes mesmo de Perón. Dessa vez trata-se do subitem "Recursos". Aqui é citado Néstor Ferioli, autor de dois livros sobre a Fundação Eva Perón, que diz:

Sobre el aporte que realizaban determinados empresarios, según los peronistas de la primera hora, emergía de una relación de conveniencia recíproca. 'Evita no pedía nada; no rastreaba ni exigía.' Beneficiaba a las empresas facilitándoles créditos del Instituto Argentino de Promoción Industrial y éstas, en forma de agradecimiento - o buscando precisamente el crédito - hacían donaciones en efectivo o en objetos para la Fundación. Por otro lado, esta relación de conveniencia no fue privativa de Evita, ya que los sectores empresarios han buscado a lo largo de la historia este tipo de atenciones con los gobiernos de turno."

(FERIOLI, 1990, 40-41).²¹

Vale ressaltar, no entanto, que apesar de se ter essa ideia de que algumas empresas eram facilitadas, poderiam ter algumas que se recusassem a fazer acordo e sofrer algum tipo de intervenção. Mas é evidente que não seria do interesse dos idealizadores do site fazer qualquer tipo de referência, já que seu objetivo é, evidentemente, situar as ações do governo peronista na mais pura legalidade.

Agora, outro ponto chama a atenção pelo fato de corroborar com algumas colocações que já vem sendo feitas durante este texto. Está se notando, ao longo das discussões, que há um processo de aproximação constante, no campo da ideologia peronista, entre Eva Perón e os trabalhadores, no sentido de mostrar que há certa harmonia entre o que cada parte deseja para si e para o país. As constantes alusões às classes trabalhadoras como sendo a

essência do movimento político encabeçado por Perón, além dos "amigos" inseparáveis de Evita, fazem com que os discursos se entrelacem no sentido de colocar a massa como a legitimação do regime. Quando digo legitimação, estou falando de forma literal, baseando-se, é claro, no que se lê no site e nos escritos de Eva Perón. Esta, referindo-se à origem do dinheiro arrecadado para as obras sociais diz:

Os trabalhadores de minha pátria sabem que a Fundação é pecúlio que a eles pertence. As contribuições, dadas muitas vezes com sacrifícios, nunca poderiam ser pagas com as obras que realizo. Tenho cuidado dessas contribuições pecuniárias, mais do que da minha própria vida e prometido que manteria esses fundos numa torre de cristal, a fim de que jamais se empane da mais leve sombra de dúvida este dinheiro limpo - o único dinheiro limpo que conheço - o que vem das mãos honradas dos trabalhadores. (PERÓN, 1951, p. 149)

Observe-se que ela tenta desviar qualquer tipo de especulação que coloque a origem do dinheiro em questão. O dinheiro doado pelos trabalhadores, que a partir do site se sabe que constituía-se em dois dias de salário por ano, é utilizado como sendo o maior legitimador das obras realizadas pela Fundação. Ou seja, a ideia que se passa é a de que, primeiro que tudo, por ser um dinheiro doado pelo povo, as obras não seriam nenhum tipo de esmola (como aquelas da Sociedade de Beneficência que tanto se critica ao longo do site), pois já pertencia a eles antes mesmo de serem feitas.

Além disso, as contribuições dessa classe servem também ao regime como uma ferramenta ideológica para alardear a ideia de que o povo estava aprendendo com

²⁰ Eva Perón biografia parte 3. Disponível em: <<http://www.evita-peron.org/part3-es.htm>>. Acesso em 20 MAR 2013.

²¹ Fundação Eva Perón. **Recursos.** Disponível em: http://www.evita-peron.org/recursos_eva_peron.htm. Acesso em 20 MAR 2013.

Perón a ser solidário, por ele ter sido bom com eles. Com um teor sentimental característico dos discursos de Eva, este outro trecho de a *Razão da minha vida* sintetiza bem o que foi exposto:

Aqui, em nossa terra, onde os homens estão se tornando justicialistas, veja como triunfa o amor sobre o egoísmo. Perón fez justiça aos trabalhadores e veja agora como eles contribuem com uma parte dos seus proventos para o auxílio dos desamparados. Estou certa de que justiça é algo assim como a porta do amor. Este foi o primeiro pensamento que recebi de Perón. (Idem, p. 150)

Verifique-se que aí tem-se mais uma vez explicitada a ideia de que os exemplos maiores a serem seguidos são Perón e Evita. Perón é o exemplo por ter dado à classe trabalhadora os benefícios que teriam alçado a Argentina à condição de um país justo. Os operários, por sua vez, e o povo em geral, aprenderiam com esse exemplo a serem solidários e generosos. Neste aspecto, se tem no site um exemplo que é emblemático no sentido de declarar as doações à Fundação como sendo realizadas de uma forma extremamente voluntariosa. Narra-se que "El 14 de enero de 1949, el diario *Democracia* contó la historia de José Rodríguez García. Después de ganar la lotería, usó parte del dinero para construir una casa y el resto lo donó a la Fundación."²²

É utilizando exemplos desse tipo que os escritos do site legitimam as doações, descartando qualquer possibilidade de terem sido feitas por meios forçosos. Em meio a tudo isso, outro argumento é feito no sentido de mostrar que diferentemente da Sociedade de Beneficência, a Fundação não recebia investimentos

pesados do governo. O que se pode entender aí é a ideia de que para realizar suas obras, as damas utilizam o dinheiro dos cofres públicos, que apesar de ser em grande quantidade, era utilizado em sua boa parte para deleite das próprias damas e apenas uma ínfima parte seria para a realização de obras de caridade. Ou seja, parece ser o mesmo que dizer que elas recebiam do governo e não faziam praticamente nada em termos de ajuda social, enquanto que a Fundação recebia do povo e realizava grandes obras. Em parte do subitem "Recursos" se lê:

No fueron los legisladores peronistas del Congreso los primeros en aprobar leyes que designaban fondos a obras de asistencia social. Por ejemplo, en 1945, el presupuesto de la Sociedad de Beneficencia fue \$22,232,280 pesos argentinos y \$21,889,906 de esos pesos provinieron del gobierno argentino como subsidio (lo que quiere decir que el sector privado sólo contribuyó \$342,374 pesos a la Sociedad). Otras instituciones recibieron subsidios pero ninguna con la generosidad que beneficiaba la Sociedad de Beneficencia. (*La Nación*, 27 de mayo de 1945).⁴³

Assim, o que se infere é que há uma evidente valorização, por parte dos idealizadores do site, partindo também de uma herança deixada pelos discursos peronistas, das contribuições recebidas por intermédio dos operários. Assim como forama mola propulsora do regime quando o assunto foi o resultado prático das eleições, também serviram como base de legitimação não só para as "benfeitorias" de Evita, como também das ações de Perón durante seu governo.

²² Fundação Eva Perón. **Recursos**. Disponível em: <http://www.evita-peron.org/recursos_eva_peron.htm>. Acesso em 20 MAR 2013. ⁴³ Idem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Amada por muitos, odiada por tantos outros, Eva Perón deixou um legado que perpassou aos dias de hoje. Se quando ainda era primeira dama da Argentina o governo peronista fez de tudo para criar uma memória positiva em torno dela, representando-a como a “Santa redentora” do país, hoje assiste-se a emergência de novos lugares de memória, através dos quais se rememora cada vez mais o que ela foi para milhões de descamisados. O ciberespaço surge como ferramenta extremamente importante neste sentido.

A partir das narrativas do website evitaperon.org se pôde discutir como as memórias e representações positivas de Eva Perón foram sistematicamente reconstruídas, enquanto que as representações e memórias construídas pela oposição foram paulatinamente refutadas. Percebeu-se, assim, uma luta intensa, que se deu no campo ideológico, na qual grupos distintos disputaram uma memória, cada qual tentando dar-lhe um sentido oposto. O fato é que para os idealizadores do site, Eva Perón só teria motivos para ser reverenciada. De acordo com eles, ela:

No tuvo ningún cargo político, pero descendió por debajo de la superficie de la vida de su pueblo para llegar a lo más profundo de sus carencias. Muchos se acuerdan de Evita por los que ella ayudó - las mujeres que votaron por primera vez; los ancianos; las mujeres y niños abandonados; los enfermos y marginados de su propio país, beneficiarios de las redes de seguridad social que ella creyó para rescatarlos en sus caídas; la gente de todo el mundo, víctimas de la pobreza y los desastres naturales que recibieron medicina y ayuda de los médicos y enfermeras de la Fundación Eva Perón.

Evita no era una santa, sino, como la mayoría de nosotros, un ser humano con virtudes y defectos. Sin embargo, durante siete años, el tiempo que le fue dado, sacrificó su salud, su vida privada, y las muchas horas que debería haber dedicado al sueño - porque amaba a sus descamisados. Y las flores y cartas que adornan la bóveda de la familia Duarte en el cementerio de la Recoleta dan testimonio del amor fiel de sus descamisados. Ahora los hijos y nietos de las personas cuyas vidas Evita cambió vienen a dejarle un recuerdo.²³

Esta passagem, extraída da seção “Evita legacy”, traduz bem o que se tem dito ao longo deste trabalho. Acredito que a maior parte das narrativas discutidas converge para um fato em comum, qual seja, a reafirmação de um mito positivo em torno de Eva Perón. Tudo o que ela fez lhe credencia, na visão mostrada no site, a ser vista como alguém digna de ser lembrada e servir como exemplo.

Ela tornou-se uma personagem ímpar na história de seu país, sendo, até hoje, idolatrada na Argentina. No documentário *Evita, a mulher atrás do mito* (1996), há um depoimento de uma residente da *Cidade Evita*, Maria Elena Warner, que num tom emocionado profere as seguintes palavras: “Para mim ela foi uma santa. Não sei quanto às outras pessoas, mas para mim foi uma santa. Pendurei uma foto dela na parede para Deus guia-la e mantê-la em paz” (O’NEARN, 1996).

Muitos textos caminham na direção de colocar Eva enquanto uma santa redentora, que veio para salvar o povo das injustiças do mundo. Nesse caso se faz muitas referências a conceitos da religião católica. Palavras como martírio e sacrifício estão muito presentes no ideário peronista. Capelato (2009) observa

²³ LARSON, Dolane. Evita vs Evita. Disponível em: <http://evitaperon.org/evita_the_opera.htm>. Acesso em: 02 OUT. 2012.

bem esse fato dizendo que normalmente se faz referência a Eva como sendo uma mulher que "(...) dedicou-se inteiramente aos humildes. Tornou-se modelo de mãe ideal: sacrificou-se pelos filhos da pátria até ao martírio final." (CAPELATO apud AMARO, 2012.) Os referidos filhos seriam os humildes, aqueles que Eva, uma vez não podendo ter os seus próprios filhos de sangue, "adotara" para poder cuidar e dar uma vida digna.

As inúmeras obras que os idealizadores do site fazem questão de ressaltar só fizeram com que os beneficiados, direta ou indiretamente, adquirissem por ela um carinho de quem se sentia protegido. E, mais que isso, convencidos pelos vários discursos que ressaltavam a prioridade que Eva teria por eles, em detrimento das classes dominantes, só contribuíram para que ela permanecesse nos corações e mentes de muitos argentinos.

No subitem "Rede de segurança e saúde" se tem um trecho que é meio que um desabafo por parte de quem escreveu no site. Eles argumentam que mesmo os militares da Revolução Libertadora tendo destruído grande parte das obras da Fundação Eva Perón, eles jamais conseguiriam apaga-la da memória do povo, como se pode observar:

Después del golpe de estado de 1955, los militares destruyeron o cambiaron de nombre lo que ella había construido. Sin embargo, no pudieron ni destruirla en la memoria de su pueblo ni quitarle su lugar en la historia. Evita nunca ha necesitado monumentos en espacios públicos para seguir vigente en el corazón del pueblo.²⁴

Diante do que se viu até aqui parece que nesse aspecto eles têm razão, pois o lugar que Eva Perón ocupa na História e na memória argentina é algo muito forte e presente até aos dias de hoje, há mais de seis décadas de sua morte. O próprio website aqui analisado é um exemplo das inúmeras formas através das quais se tenta preservar a memória de Eva Perón. No caso do site em específico, o que se está defendendo é a ideia de que se tem, nesta narrativa, uma reconstrução da memória, já que em todo o site as narrativas ou versões que tentaram de algum modo ofuscar o mito positivo de Eva foram veementemente refutadas. Simultaneamente a isso, o mito positivo, aquele que começou a ser gestado ainda quando Eva vivia, é constantemente reafirmado.

Colocando Eva Perón no mesmo patamar que figuras lendárias marcadas pela ajuda que deram aos humildes, como Madre Teresa de Calcutá e a princesa Diana, o site traz a ideia de que o exemplo delas deve ser seguido onde quer que seja. Em resumo, Eva Perón significa para aqueles que dedicam seu tempo mantendo o site *evitaperon.org*, *la mujer más importante de la historia argentina*.²⁵

Toda essa discussão se torna possível através da análise do suporte digital. O historiador do século XXI tem em suas mãos uma nova fonte, que se utilizada de forma séria e criteriosa pode contribuir de forma significativa para a produção do conhecimento histórico. O ciberespaço apresenta-se como um lugar em que cada vez mais os grupos sociais interagem entre si,

independentemente de sua localização. Ademais, o compartilhamento de ideias, expansivo para um número cada vez maior de pessoas, passa a ser realizado com uma velocidade sem precedentes.

Neste sentido, os partidários e familiares de Eva Perón utilizaram-se deste espaço para propagar, não só na Argentina, mas também internacionalmente, uma memória

que pauta-se na enumeração de pontos os mais positivos possíveis. Além disso, utilizaram uma série de estratégias para desmistificar pontos controversos de sua vida. O que se defende é a ideia de que através do ciberespaço foi possível reconstruir uma memória em torno de Eva Perón, colocando-a como uma figura atual, não obstante ter morrido há 62 anos.

FONTES

evitaperon.org/index-es.htm

Documentário. O'HEARN, Deirdre. *Biografia: Evita, a mulher atrás do mito*. 1996, 50 min

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Fábio Chang de. O Historiador e as Fontes Digitais: Uma visão acerca da Internet como fonte primária para pesquisas históricas. *Revista do corpo discente do programa de pós-graduação em História da UFRGS*, v. 3, n. 8, 2011.

AMARO, Edfaildo Eudes de Lima. Eva Perón: A reafirmação do mito através da internet. In: Colóquio Nacional de Pesquisa Histórica, 2012, Campina Grande - PB. *Anais eletrônicos do Colóquio Nacional de Pesquisa Histórica*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. v. 1. p. 77-85.

BARROS, José D'Assunção. A história cultural e a contribuição de Roger Chartier. *Diálogos*, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BEIRED, José Luis Bendicho. *Movimento operário argentino. Das origens ao peronismo [1890-1946]*. São Paulo. Brasiliense, 1984.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales - 1929 - 1989: A revolução francesa da historiografia*. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Multidões em cena: propaganda política no varguismo e no peronismo*. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier*. *Diálogos*, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. *Fronteiras*, Dourados, Ms, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. 11(5), 1991.

FERIOLI, Néstor. *La Fundación Eva Perón/1*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990.

_____. *La Fundación Eva Perón/2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo, Editora 34, 1999.

MARTÍNEZ, apud. MITIDIÉRI-PEREIRA, André Luis. *Itinerários de Eva Perón: fábula, biografia, ficção*. 1996. Disponível em:

http://www.fw.uri.br/publicacoes/literaturaemdebate/artigos/n1_10-ITINERARIOS.pdf. Acesso em 15 NOV 2012

MENDES, André Oliva Teixeira. A pesquisa histórica e o acesso à informação: dificuldades e possibilidades na era digital. *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP - Campinas, setembro, 2012*.

MITIDIÉRI-PEREIRA, André Luis. *Itinerários de Eva Perón: fábula, biografia, ficção*. Disponível em:

http://www.fw.uri.br/publicacoes/literaturaemdebate/artigos/n1_10-ITINERARIOS.pdf. Acesso em 15 NOV 2012

NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. *Os Aymara: construindo a revolução índia no ciberespaço*. Campina Grande, EDUEFCG, 2009.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Houry. *Projeto História*, PUC: São Paulo, n.10, 1993, p.7-29.

PERÓN, Eva. *A razão da minha vida*. Tradução de Hélio J. de Oliveira. Revisão Editora e Livraria Ltda. Porto Alegre, 1999.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989, p. 3-15.

PRADO, Maria Lígia. *O populismo na América Latina*. 6ª ed. São Paulo. Brasiliense, 1981.

RIBEIRO, José Carlos Santos. Um breve olhar sobre a sociabilidade no ciberespaço. In PALÁCIOS, Marcos; LEMOS, André (Org.). *As janelas do ciberespaço*. Porto Alegre: Sulina. 2001. pp. 140-151.

SARLO, Beatriz. *A paixão e a exceção: Borges, Eva Perón, Montoneros*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

SILVA, Paulo Renato. República de Perón. IN: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 8 – nº 91 – Abril 2013. P. 60-63.

SILVA, Wellidilson Duarte da. *Onze de setembro: formalização da memória*. Monografia. (Bacharelado em História) Universidade Federal de Campina Grande, PB, 2012.

STOCKINGER, Gottfried. A interação em ciberambientes e sistemas sociais. In *As janelas do ciberespaço*. In PALÁCIOS, Marcos; LEMOS, André (Org.). *As janelas do ciberespaço*. Porto Alegre: Sulina. 2001. pp. 106-127.

WEFFORT, Francisco. O populismo na Política brasileira. In: CARDOSO, F. H. *Brasil: tempos modernos*. 3 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 49-75.

A CASA DOS ESPÍRITOS: UMA HISTÓRIA E TRÊS TEMPOS

Dr. Celso Gestermeier do Nascimento
Universidade Federal de Campina Grande

D^{nda}. Hilmaria Xavier Ribeiro
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

O historiador atualmente tem usado muitas fontes para seus estudos. Desde a chamada "Nova História", ainda no século passado, filmes, romances e outras fontes passaram a ser usados juntamente com o arquivo, onde encontramos jornais, processos judiciais, documentos em geral. No nosso caso, para tentar analisar a história chilena do século passado, basicamente dos anos de 1920 a 1970, utilizamos várias dessas fontes, sendo a central o filme "A casa dos espíritos", baseado no livro de Isabel Allende, do mesmo nome. Discutimos o romance focando nos personagens centrais e suas noções de política e, principalmente de tempo: Esteban Trueba é o conservador, Blanca e Pedro Tercero socialistas e Clara "um anjo de luz", para quem o tempo não pertence ao homem. Dessa forma, também as sensibilidades são diferentes para eles, assim como a memória que nos herdaram.

Palavras-chave: Chile, História, Salvador Allende.

ABSTRACT

Historian currently has used many sources for their studies. Since the so-called "New History", even in the last century, films, novels and other sources began to be used together with the file, which met newspapers, judicial processes, and general documents. In our case, to try to analyze the Chilean history of the last century, primarily the years 1920 to 1970, we use several of these sources, the central being the film "The House of the Spirits," based on the novel by Isabel Allende, of the same name. We discussed the novel focusing on the main characters and their political notions, and especially time: Esteban Trueba is the conservative, Blanca and Pedro Tercero are socialists, and Clara

"an angel of light", for whom time does not belong to man. Thus, also the sensitivities are different for them, as well as the memory that have inherited.

Key-words: Chile, History, Salvador Allende.

Introdução

O texto que ora se apresenta propõe uma breve análise do filme A Casa dos Espíritos, centrando nas possibilidades de percepção do tempo de personagens cujas vidas se passam desde o auge do poder das oligarquias chilenas, passando pela ascensão da esquerda ao poder até o golpe dos militares que levou o general Augusto Pinochet ao poder (1973-1990), contada através da saga da família Trueba. Além desses apontamentos, indicaremos as aproximações entre a História, o Cinema e a Literatura e as possibilidades de usar estes dois últimos como recursos didáticos e de análise ao primeiro.

Lançado no ano de 1994, o filme A Casa dos Espíritos, drama dirigido por Bille August e tendo no elenco atores como Meryl Streep, Glenn Close, Jeremy Irons, Antonio Banderas e Winona Ryder, conta em 2h20min uma história do Chile cujo recorte temporal vai da década de 1920 a de 1970. Tendo como enredo a trajetória da família Trueba, o filme aponta questões políticas da revolução popular chilena até a queda do então presidente Salvador Allende do poder.

No entanto, aquela história política aparece muito sutilmente na trama. Aparentemente, para um espectador menos avisado ou atento, o filme trataria apenas da história de uma família abastada cuja mãe tem poderes paranormais e visões sobre

o que vai acontecer aos entes queridos com relação às suas mortes e perigos.

Esteban Trueba era um homem comum e de poucas posses até comprar a antiga fazenda Las Tres Marias, cuja produção fez fortuna e o deu muito poder. Outrora prometido à primogênita da família Del Valle, acaba casando-se com Clara, filha mais nova daquela família, alguns anos depois da morte de sua irmã mais velha. Clara Del Valle Trueba tem poderes adivinhatórios, e dá à luz a pequena Blanca.

Rico e influente, após muitos anos árduos de trabalho, Esteban Trueba passa a ser senador do Chile, e afasta sua filha adolescente Blanca de casa enquanto aquela terminava os estudos, pois a mesma estava se envolvendo com Pedro Tercero García, trabalhador nas terras dos Truebas e um dos que encabeçavam e difundiam o movimento popular no Chile. Não esperava o velho Trueba que sua filha voltaria para casa formada pelos princípios socialistas e ainda mais envolvida com Pedro, com quem teve uma filha.

No desenvolver da trama, observamos que o partido popular vence as eleições presidenciais, o que é uma derrota sem tamanho para o velho Trueba, cuja esposa e filha já haviam se distanciado devido a sua rigidez e intransigência, e seus aliados.

Derrotado nas urnas pela frente de partido de esquerda, Esteban Trueba apóia e participa da organização do golpe militar que tiraria os socialistas do governo do país. No entanto, uma vez tomado o poder, os militares seguem apenas a

lógica hierárquica, não respondendo as expectativas de Trueba. Qualquer um que não fosse da corporação seria excluído, e qualquer um que fosse de esquerda era perseguido e preso. Foi o que aconteceu a Blanca Trueba, que conseguiu dar suporte de refúgio ao seu amado Pedro, mas não escapou à prisão e tortura pelos militares.

Tocado pela dor da perda de sua esposa Clara e pela prisão de sua filha pelos militares, além da decepção com aquele regime de governo, Esteban Trueba resolve ajudar a filha Blanca e Pedro Tercero. Usa de sua influencia para refugiar Pedro em um local seguro e para libertar Blanca da prisão militar, tentando assim refazer os laços familiares.¹

Críticos e amadores do cinema consideram o roteiro de A Casa dos Espíritos muito bem construído, embora simples. Consegue prender a atenção do expectador de diversos tipos de público, desde aquele que simpatiza pelas tramas políticas até aqueles que vêem o filme apenas pelo romance que o atravessa.

Um dos vários trechos do filme que chamam diretamente a atenção dos historiadores é quando, ao final, a personagem Blanca Trueba faz uma associação entre a história de sua família, a história de seu país, e a dimensão da memória, individual e coletiva, dimensão esta objeto do historiador por excelência. Diz Blanca:

Como a memória é frágil! A vida inteira é muito curta. As coisas acontecem tão rápido que não temos tempo de entender a relação entre os

acontecimentos. Foi isso que minha mãe escreveu em seus diários e cadernos para conseguir acompanhar a passagem do tempo.

As relações entre história e cinema, para além das curiosidades que despertam, datam desde o início do século XX com a escola dos Annales, no entanto, com o advento da utilização de novas fontes para a pesquisa em história, em 1970 o filme passa a ser considerado um possível documento para a investigação histórica. Desde então, pesquisadores e estudiosos vem tentando formar um arcabouço teórico metodológico para as relações entre história e cinema. O senso comum muitas vezes faz uso do cinema como espelho fiel de um real vivido. Daí o esforço de historiadores e cineastas para indicar que o cinema pode nos oferecer um filme que é apenas uma representação de um real vivido, não o fato histórico em si tal qual ocorreu. O filme é trabalhado pelo historiador enquanto documento historiográfico e como discurso sobre a história. É considerado também um testemunho da sociedade que o produziu, como um reflexo das ideologias, dos costumes e das mentalidades coletivas, além da liberdade de criação.

Segundo especialistas (ver referências), os filmes históricos podem ser estudados de duas formas: como testemunhos da época do qual foram produzidos e/ou como representações do passado. Para Marc Ferro, duas possibilidades de leitura do cinema são acessíveis aos historiadores: a leitura histórica do filme – onde se perceberia como o passado está ali representado, quais

e como as escolhas e realces dos eventos foram colocados – e a leitura cinematográfica do filme – onde se empreenderia a análise de trechos do filme, planos, narrativa, cenários, planos, produção, público, crítica, etc. Para Milton José Almeida, o cinema é como um sistema simbólico de produção e reprodução de significados acerca do mundo. Já Mariza de Carvalho toma o cinema como um dos produtores de uma memória coletiva ou social.

Como dito no início desse texto, o filme *A Casa dos Espíritos* é uma adaptação do livro escrito por Isabel Allende. Faz-se necessário uma breve reflexão sobre as diferenças existentes e as aproximações possíveis entre o discurso literário e o discurso fílmico. A princípio observamos que ambos tem instrumentos expressivos distintos. Um usa a imagem, o outro a palavra. Segundo Maria Thereza da Silva Venâncio (2006), quando o cinema, enquanto artes, se apropria do discurso literário, que por sua vez já havia se apropriado do discurso histórico e da memória coletiva, e dá a ele características próprias, como a imagem, o movimento e o som, e recorta o enredo para apresentá-lo dentro de um tempo predeterminado, o cineasta não está traíndo o autor do discurso literário, mas sim lhe rendendo uma homenagem, a medida em que passa a “vestir de imagens uma história já escrita e lida e oferecê-la para ser vista por um número incontável de pessoas”. Ainda diz que

O tempo de duração de um filme não permite serem abarcados todos os acontecimentos narrados em um livro de quase

quinhentas páginas. Por outro lado, a linguagem do cinema rouba outras linguagens já consolidadas e as articula em uma linguagem original e muito rica. Usa materiais expressivos visuais, como o jogo de luzes e sombra, as imagens em movimento, signos escritos e os sonoros, ou seja, as palavras, os ruídos e a música (VENANCIO, 2006, p. 5).

O livro de Allende tem cerca de quinhentas páginas e é formado por quatorze capítulos além do epílogo, narrado pelas personagens, Esteban, Clara e Alba. Muito fiel ao formato da narrativa fantástica, além dos hábitos da família Trueba, há particularidades como, por exemplo, um cachorro cujo formato do focinho parece uma anomalia, ou o acontecimento da irmã de Clara ser necropsiada na mesa da cozinha de sua casa, ou homens falarem com formigas e elas obedecerem, etc. A catástrofe anuncia o futuro. Esses detalhes não estão descritos no filme. Bille August preferiu minimizar a narrativa fantástica no filme, ainda que o núcleo do enredo tenha sido preservado.

Entendemos, pois, que a quem se dedica ao estudo da história a partir das dimensões da literatura, ou do cinema, ou das músicas, ou das poesias, tem por certo a rica possibilidade de interpretações e análises que esses campos oferecem para pensar as memórias individuais e coletivas. Nesse sentido, o historiador também tem a liberdade de fazer recortes para delimitar questões a serem trabalhadas e, aqui, resolvemos fazer uma discussão acerca das diversas

concepções de tempo em que vivem os protagonistas do romance, de como a memória de cada um pode destruir ou reconstruir um mundo, assim como mantê-lo inalterado na sequência dos séculos. Tomaremos a liberdade de jogarmos assim com o filme, o romance e outros recursos para tentar entender as diferenças desses tempos.

A América Latina: o tempo solitário e amaldiçoado

A partir do filme citado, nos propomos a pensar algumas características que talvez passem despercebidas ao espectador, mas se tornaram muito importantes para a construção de um continente que ainda está por fazer-se, por encontrar-se. Partimos do pressuposto de que a América, sobretudo a de origem espanhola, onde a presença indígena é marcante até hoje, é ainda um lugar que busca por uma identidade, ao mesmo tempo que a recusa, muitas vezes com violência. Pensemos em Carlos Fuentes:

Poucas culturas do mundo possuem uma riqueza e continuidade comparáveis. Por isso se torna tão dramática a nossa incapacidade de estabelecer uma identidade política e econômica. Desconfio de que isso se deu assim porque, com frequência demasiada, temos buscado ou imposto modelos de desenvolvimento sem muita relação com a nossa realidade cultural. Mas é por isso, também, que a redescoberta dos valores culturais talvez nos possa dar, com esforço e um pouco de sorte, a visão necessária das coincidências entre a

cultura, a economia e a política (FUENTES, 2001: 400).

O filme, assim como o livro que lhe deu inspiração, mostra a história do Chile, onde o foco é a período da presidência de Salvador Allende (1971-3), embora não o explicita claramente, o que nos transmite a percepção de um continente ainda sem identidade, como apontou Fuentes. A história latino-americana vem sendo tratada há séculos como a história do europeu, do branco conquistador, pois podemos perceber que os principais personagens são brancos, reservando-se os lugares mais baixos na estrutura social para os mestiços e índios, como Segundo, administrador da fazenda Três Marias.

O oligarca é Esteban Trueba, homem truculento, que busca enriquecer a qualquer modo. Esclarecedor o trecho do livro em que Esteban chega para retomar a posse da referida fazenda:

-Onde estão os homens? - perguntou. O único homem novo deu um passo em frente. Provavelmente tinha a mesma idade que Esteban Trueba, mas parecia mais velho.
-Foram-se embora - disse.
-Como te chamas?
- Pedro Segundo Garcia, senhor - respondeu o outro.
- Eu sou o patrão agora. Acabou a festa. Vamos trabalhar. Quem não gostar da ideia vá-se embora imediatamente. Aos que ficarem não faltará que comer, mas terão de esforçar-se. Não quero fracos nem gente insolente, ouviram? Olharam-se assombrados. Não tinham compreendido nem metade do discurso, mas sabiam reconhecer a voz do patrão quando a escutavam.
- Entendidos, patrão - disse Pedro Segundo Garcia.
- Não temos onde ir, vivemos sempre aqui. Ficamos. (ALLENDE, 1997: 53)

Trueba é o homem que não teme nem respeita ninguém, cuida das pessoas com a mesma força que cuida dos animais da fazenda, incluindo as mulheres²:

Esteban não tirou a roupa. Atacou-a com ferocidade, cravando-se nela sem preâmbulos, com uma brutalidade inútil. Deu-se conta demasiado tarde, pelas salpicadelas de sangue no vestido, que a jovem era virgem, mas nem a humilde condição de Pancha, nem as oprimidas exigências do seu apetite lhe permitiram ter contemplações. Pancha Garcia não se defendeu, não se queixou, não fechou os olhos. Ficou de costas, olhando o céu com uma expressão espavorida, até que sentiu o homem que cala com um gemido a seu lado. Então começou a chorar suavemente. Antes dela a sua mãe, antes da sua mãe a sua avó tinham sofrido o mesmo destino de cadela. Esteban Trueba compôs as calças, apertou o cinto, ajudou-a a pôr-se em pé e sentou-a na garupa do cavalo. Tomaram o caminho de regresso. Ele ia assobiando. Antes de a deixar no casebre, o patrão beijou-a na boca: (ALLENDE, 1997: 57)

Corporifica-se aqui a imagem do trabalhador que, a partir de seus próprios esforços vence na vida, típico personagem da transição de um mundo de oligarquias para o capitalista, discurso por tantas vezes repetido na América Latina e no mundo globalizado de hoje. No entanto, uma coisa Esteban não conseguiu: Rosa, com quem queria se casar morre antes disso, vítima de uma bebida envenenada endereçada a seu pai, político do partido liberal. Daí que ele acaba se casando com sua irmã mais nova, Clara Del Valle.

Desde o início do filme, fica claro que Esteban será o personagem que caracterizará o caudilho latino-americano, figura tão estigmatizada. No entanto, apesar de sempre

² Após o estupro, sequer fala com seu filho, Esteban Garcia, nascido do ato, que irá tornar-se um torturador sádico durante o regime militar.

conseguir o que busca, sentimos nele uma solidão profunda, maldição de sua irmã, Ferula, quando ele a expulsa de Três Marias, mas já presente antes desse evento, no romance:

Comia o mesmo rancho que se fazia para os mineiros e tinha proibido que circulasse álcool dentro da mina. Nem o tinha em casa, porque sempre pensei que a solidão e o aborrecimento acabam por fazer do homem um alcoólico. Talvez a recordação que tenho de meu pai, com o colarinho desabotoado, a gravata frouxa, manchada, os olhos turvos e o hálito pesado, com um copo na mão, tenha feito de mim um abstêmio. Não tenho boa cabeça para a bebida, embebedo-me com facilidade. Descobri isso aos dezesseis anos e nunca mais o esqueci. Uma vez a minha neta perguntou-me como consegui viver tanto tempo sozinho e tão afastado da civilização. Não sei. Porém, deve ter sido mais fácil para mim do que para muitos outros, porque não sou uma pessoa sociável, não tenho muitos amigos, nem gosto de festas nem de barulho, pelo contrário, sinto-me melhor sozinho (ALLENDE, 1997: 20)

A solidão de Esteban lembra muito bem duas obras de outro latino-americano, Gabriel Garcia Marquez com Cem Anos de Solidão, O Outono do Patriarca ou Ninguém Escreve ao Coronel. Claro que isso não pode ser usado como argumento para caracterizar a nossa identidade, mas talvez haja aí o germe da criação da nação latino-americana: solidão e fracasso. Independente do sucesso econômico ou não o ditador e o pobre parecem fadados à solidão.

Que o diga o mais famoso dos gaúchos, Martin Fierro:

248 Y al campo me iba solito, más matrero que el venao, como perro abandonao a buscar una tapera, o en alguna vizcachera pasar la noche tirao.

249 Sin punto ni rumbo fijo en aquella inmensidá, entre tanta escuridá anda el gaúcho como duende; allí jamás lo sorprende dormido, la autoridá. (HERNANDEZ, 1962: 16)

Esteban Trueba trabalhou muito, enriqueceu muito, perdeu Rosa, casou-se com Clara, tornou-se político vitorioso, um caudilho, uma figura conhecida por toda América Latina, aquele homem que tem o direito de vida e morte em seus domínios, inquestionável.

Porém, um caudilho cercado por três mulheres fortes e invencíveis, provavelmente não por acaso, de nomes semelhantes: Clara, Blanca e a neta Alba. Apesar de começar suas vitórias pelas Três Marias – uma fazenda – Esteban é derrotado pelo tempo que ele não quer que passe, ao qual não se adapta, diferentemente de suas três mulheres.

Ele não consegue acreditar na derrota do Partido Conservador, vê-se pela televisão que ele é o último a deixar a convenção após a derrota, atônito. Os tempos mudam – como previu Clara! – e agora é o mundo de Blanca e de Tercero, jovem nascido em sua fazenda, filho de seu empregado e que formam um casal apaixonado pelo socialismo da Unidade Popular (a eleição de Salvador Allende, indiretamente

usada como pano de fundo para o romance:

En septiembre de 1970, la Unidad Popular pudo triunfar con el socialista Salvador Allende, con la natural consternación de los vencidos y en medio de un colapso generalizado. La aprobación de un "estatuto de garantías", apresurada modificación constitucional que para el positivismo en boga debía servir de valla al marxismo, no pudo ocultar que, con el comienzo del gobierno de Allende, se había llegado a la coronación de una etapa de casi medio siglo, la victoria casi sin lucha, del estado centralizado y burocrático, sobre los principios democrático-liberales. (VILLALOBOS JR, 2012:869)

Mas Esteban recusa-se a mudar, perseguindo várias vezes Tercero, que sempre lhe escapa. Se na sua juventude ele fora acompanhado pela solidão, sua velhice é acompanhada pelo sentimento de impotência: suas mulheres não lhe obedecem, a única que lhe tinha medo está morta (sua irmã Ferula), sua filha apaixona-se pelo "subversivo" Tercero, que também o enfrenta.

A solução de tudo aparece para Esteban no enterro de Clara, seu grande amor, quando se observa a presença de vários chefes militares no cemitério. Blanca os observa, assustada. Ali está o golpe, ali começa a morrer o rápido governo socialista, ali o mundo começa voltar a fazer sentido para Esteban: os militares tomam o poder e, obviamente, haverão de devolvê-lo aos conservadores. Mais uma decepção: incapaz novamente de perceber a mudança dos tempos, sua

filha Blanca é presa e torturada pelo próprio irmão bastardo. Ele próprio, ex-senador é destruído pelos militares e destituído até do automóvel de parlamentar. Surpreso e derrotado, Esteban concede à filha Blanca, que tanto ama e que é incapaz de demonstrar, um último desejo: ajudar Tercero a sair do país, rumo ao Canadá. Assim, poderá descansar: volta a Três Marias - a fazenda novamente abandonada - para seu ato final: reencontrar Clara.

Um mundo que se foi rápido demais: o tempo de Clara e Tercero

Uma segunda forma de relação com o tempo pode ser vista no casal Blanca e Tercero. Completamente opostos a Esteban, eles se encaixam na visão do projeto marxista de sociedade que varreu a América Latina notadamente no período pós-revolução cubana. Novamente, sem precisar localizar geograficamente o local onde se passa o romance, o filme introduz a questão política como elemento central de oposição entre pai e filha (neta de um político liberal!).

Blanca e Tercero estão envolvidos politicamente na eleição de Allende, que significa um projeto socialista para o Chile, que invertia a própria noção de sociedade, pondo fim ao governo das oligarquias e criando um projeto popular que seria visto com alegria em toda a América Latina. Os anos de 1950 no Chile foram de uma imensa fermentação política, de grande entusiasmo, como apontou Pablo Neruda em "O Povo"(s/d):

Passeava o povo suas
bandeiras rubras

E entre eles na pedra que tocaram
Estive na jornada fragorosa
E nas altas canções da luta.
Vi como passo a passo conquistavam
Somente a resistência dele era um caminho.
E isolados eram como trocos partidos
Duma estrela sem bocas e sem brilho
Juntos na unidade feira em silêncio
Eram o fogo, o canto indestrutível,
O lento passo do homem na terra
Feito profundidades e batalhas.
Eram a dignidade que combatia
O que foi pisoteado, e despertava
como um sistema, a ordem das vidas
que tocavam as portas e se sentavam
Na sala central com suas bandeiras (NERUDA, s/d:328)

Isso pode ser visto no filme pelos constantes atritos e perseguições de Esteban a Tercero, que dedica sua vida a organizar sindicatos e a amar Blanca. Os poucos anos em que o Chile passou por uma grande onda de esperanças são exatamente aí mostradas no filme, com a queda das oligarquias e o começo de uma nova forma de se fazer política, voltada às classes populares, um período revolucionário curto que se diferencia da história de outros povos latino-americanos. Em meados do século passado, as universidades chilenas começam a mudar seu foco de visão, numa participação política mais acirrada, como mostra Blanca que, retornando a sua casa começa a participar abertamente das novas propostas. Principalmente nas ciências sociais o marxismo começa a se expandir pelas mentes chilenas:

Así, la idea de la neutralidad valorativa de la ciencia que había presidido la profesionalización de la disciplina es ahora abandonada, siendo reemplazada por la noción del compromiso valorativo, que opone ciencia académica (o burguesa) a ciencia comprometida o militante. La vocación del científico y del político tiende a fundirse en la imagen del sociólogo como crítico de la realidad, como intelectual revolucionario o como transformador de la sociedad. En síntesis, a partir de 1970, el sociólogo se vuelve ideólogo; en el campo académico mediante el recurso a un nuevo paradigma de cientificidad (el marxismo) que le permite romper con la sociología "académica" sin abandonar la pretensión de verdad, y en el campo político-social donde se presenta ahora como un organizador de discursos, con efectos directos en la política y como un portador de proyectos de cambio de la sociedad. (SALINAS, 2015: 125)

A ascensão de Allende provocou um rebuliço popular que nunca se vira na história chilena e isso pode ser corporificado no nascimento da chamada Nueva Canción Chilena. Tratava-se de um fluxo, geralmente de jovens – muitos universitários – que viam como pressuposto para o nascimento de uma nova sociedade o retorno à cultura popular, opondo-se ao gosto tão "europeizado" da oligarquia chilena, o marxismo abria as portas para uma revolução que se propunha também a ser cultural, a "ir às ruas", como por vezes aparece no filme.

Dois grandes exemplos desse momento são Violeta Parra e Victor Jara. Ambos percorrem o

interior do Chile em longas viagens, coletando elementos da cultura popular que seriam mesclados ao marxismo, destacando-se em particular a organização de uma tenda por Violeta onde caberiam mil pessoas e às noites seriam dedicadas à cultura. Alguns temas desse momento são visíveis em suas composições, como a valorização dos estudantes que se aproximam dos camponeses:

Que vivan los estudiantes, jardín de las alegrías! Son aves que no se asustan de animal ni policía, y no le asustan las balas ni el ladrar de la jauría. Caramba y zamba la cosa, ¡que viva la astronomía! ¡Que vivan los estudiantes que rugen como los vientos cuando les meten al oído sotanas o regimientos. Pajarillos libertarios, igual que los elementos. Caramba y zamba la cosa ¡vivan los experimentos!³

De um conteúdo nitidamente revolucionário:

Me mandaron una carta, por el correo templano, y en esta carta me dice, que cayó prioso mi hermano, así lo tema con grillos, por las calles lo arrastraron, si. La carta dice el motivo, que ha cometido Roberto, haber apoyado el paro, que ya se había resuelto, si caso esto és el motivo, presa también voy sargiento, si. Yo que me encuentro tã lejo, esperando la noticia, me viene decir en la carta, que en mi patria no hay justicia, los hambrientos piden el pan, no molejan a la milicia, si.⁴

O destino de Violeta foi o suicídio, ainda em 1967. Trágica previsão do que viria depois...

Também Victor Jara (1932-1973) foi engolido pela revolução, jovem vindo de família pobre e que conseguiu chegar até a Universidade e formou-se em teatro, dirigiu peças, participou de grupos musicais que buscavam mesclar o folclore com o marxismo, como Inti-Illimai e Quilapayun. Jara tornou-se um símbolo de contestação, muito conhecido no Chile e também fora dele, o que o teria levado a ser um dos primeiros assassinados pelo golpe de Pinochet. Sua música, "Plegaria a um Labrador", escrita em 1969, era explicitamente revolucionária:

Levántate y mira la montaña de donde viene el viento, el sol y el agua, tú que manejas el curso de los ríos, tú que sembraste el vuelo de tu alma. Levántate y mírate las manos para crecer, estréchala a tu hermano, juntos iremos unidos en la sangre, hoy es el tiempo que puede ser mañana.

Libranos de aquel que nos domina en la miseria; tráenos tu reino de justicia e igualdad; sopla como el viento la flor de la quebrada, limpia como el fuego el cañón de mi fusil; hágase por fin la voluntad aquí en la tierra danos tu fuerza y tu valor al combatir, sopla como el viento la flor de la quebrada, limpia como el fuego el cañón de mi fusil. Levántate y mírate las manos para crecer, estréchala a tu hermano, juntos iremos unidos en la sangre, ahora en la hora de nuestra muerte. Amén.⁵

³ Que vivan los estudiantes, de Violeta Parra. Disponível em <http://www.vagalume.com.br/violeta-parra/me-gustan-los-estudiantes.html#ixzz3vHMFv8Dg>. Acesso em 25.dez.2015.

⁴ La carta, um hino antidadura de Violeta Parra. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/violeta-parra/la-carta.html#ixzz3vHOB5Ena>. Acesso em 25.dez.2015

⁵ Disponível em <http://www.vagalume.com.br/victor-jara/plegaria-a-un-labrador.html>. Acesso em 25.dez.2015.

Cantada como se fosse uma oração, louvava também a unidade dos trabalhadores: ao mesmo tempo em que se tornou um hino, selou também sua sorte: Victor foi um dos primeiros a ser morto, mas antes de ter as mãos quebradas pelos militares escreveu:

Quantos somos em toda a pátria?

O sangue do companheiro Presidente golpeia mais forte que bombas e metralhas.

Assim golpeará nosso punho novamente.

Como me sai mal o canto quando tenho que cantar o espanto!

Espanto como o que vivo como o que morro, espanto.

De ver-me entre tantos e tantos momentos do infinito em que o silêncio e o grito são as metas deste canto.

O que vejo nunca vi, o que tenho sentido e o que sinto fará brotar o momento..."

(Victor Jara, Estádio de Chile, Setembro 1973). in (RIBEIRO, s/d)

A matança que se seguiu ao golpe de Augusto Pinochet no Estádio de Santiago foi apenas o começo de um regime de extrema repressão e que seria caracterizado pela "Caravana da Morte", que se chamava quando os prisioneiros eram drogados e jogados no mar aberto por helicópteros do exército. Dessa forma, a fuga de Blanca e Tercero aparece no filme como uma exceção, o símbolo de fracasso de Esteban: humilhado pelos militares, acreditando que os militares devolveriam o poder aos conservadores e tendo que recorrer a uma prostituta (Transito) pela vida de Blanca. Por fim, Tercero, Blanca e

Alba fogem para o Canadá, abandonando a casa dos espíritos para Blanca e Esteban Trueba.

Clara: tempo e espaço sobrenaturais

A terceira concepção de tempo que encontramos na "Casa dos Espíritos" é apresentada por Clara que, contrariando as duas anteriores, é bem mais ampla, um tempo que chamamos de "sobrenatural" porque não tem a duração da vida humana e que apresenta a história algo a mais das nossas ações. Figura emblemática desde o início da trama, Clara é a própria exemplificação da sensibilidade e também da seriedade. Dotada de poderes sobrenaturais ela é capaz de prever a morte de alguém da família – sua irmã Rosa, envenenada por um adversário político de seu pai – e se sentir culpada, buscando refúgio – ou penitência – na mudez, pois: recusando-se a falar, acredita amenizar sua culpa pela morte da irmã.

Ao mesmo tempo, desde menina sabe que está destinada a casar com Esteban, prometido a Rosa e, ao fazê-lo, volta a falar, ao assumir o lugar da irmã. Clara é de quem se espera a todo tempo a voz conciliadora, o conselho providencial que, a nosso ver, cumpre as funções do sábio indígena, do xamã que aconselha, acompanha, parece "falar com os deuses", prevê o futuro, conhece as curas para os males dos homens e, ao mesmo tempo, sabe que apenas com o tempo eles se curarão, apesar de seus conselhos. Estranho personagem, que no cinema é vivido por uma atriz branca –

como, de fato, quase todos os personagens – mas incorpora a sabedoria indígena, sem jamais explicitá-la. Ela não se importa e, na verdade, não gosta da política e dos políticos – algo muito “terreno”, talvez. Sua bondade muitas vezes é demonstrada no filme no contato com sua cunhada, Ferula.

De certa forma, bem diferente de Clara, Ferula corporifica a tristeza e o luto que exhibe com a morte da mãe e a dúvida de que seria abandonada por Esteban, que a odeia – embora o filme não especifique o porquê desse ódio – e é salva exatamente por Clara – um “anjo de luz” – que a leva para viver em Três Marias, sob certa insatisfação do marido. Seu final é triste: acaba sendo expulsa por Esteban e morre sozinha, aparecendo em espírito num jantar em Três Marias para dar um beijo em Clara, que sabe que ela está morta.

Não são explicados os poderes de Clara, apenas são sentidos por ela: quando seus pais morrem, atropelados por um trem, ela sabe exatamente onde a cabeça de sua mãe foi parar, e aparenta normalidade nisso, parece saber seguir o rumo da vida e da natureza e não insurgir-se contra ele, no filme até aparecem os versos de uma música brasileira “quando amanhece o dia no meu rincão, parece que a natureza tem coração”, de Pedro de Almeida. De fato ela parece um anjo, que está acima das preocupações e desejos humanos, inclusive torna-se professora das crianças da fazenda.

Uma frase do filme define bem a personagem Clara: “as pessoas precisam ser protegidas, como as crianças”. Dessa forma, ela

está sempre em conflito com Esteban, fazendo inclusive com que as pessoas se perguntem do porquê desse casamento, ao que Clara responde que via em Esteban a força pura, sem medo, alguém que não recua por nada quando tem um objetivo, inclusive o filme mostra uma cena em que eles transam e Ferula observa por trás da porta o quão Clara parece feliz e amar Esteban. Mas, quando este se enfurece pelo fato de Blanca amar Tercero e quer fazê-la casar com um conde francês, Clara toma três decisões radicais: mudar-se para a cidade, não mais falar com Esteban e apoiar o amor da filha: um anjo que quando precisa tem decisões firmes, a única que consegue subjugar a fúria natural de Esteban, que após perder as eleições recorre a ela, derrotado e submisso.

Ela também prevê o reencontro de Blanca com Tercero, mas “só quando o mundo mudar”, e as mudanças parecem normais em Clara, ao mesmo tempo que são terríveis para os outros personagens: a derrota do Partido Conservador para Esteban e sua exclusão do novo regime militar, assim como a queda de Allende para Blanca e Tercero. Já para Clara, é tudo normal: “morrer é apenas uma mudança, como nascer”, diz a personagem do filme que consola a filha na prisão.

O final se aproxima e se consuma no retorno a Três Marias, lá onde a natureza está sempre presente, mas a casa está abandonada, é onde Esteban diz a Blanca que conseguiu enviar Tercero para o Canadá e onde finalmente Esteban destrói a maldição de Ferula: deixa de ser solitário, reencontrando

Clara. A casa dos espíritos é ocupada por Clara e Esteban. Enquanto ele morre, Alba dança e brinca entre as folhas levadas pelo vento e Blanca conclui: "ao final a vida se tornou a coisa mais importante".

Considerações finais

A Casa dos Espíritos é um livro – e um filme – que precisa ser visto/lido, para trazer reflexões acerca da vida e sua relação como o tempo. O tempo da História acolhe Esteban, Blanca e Tercero, enquanto "o tempo do mundo" é muito mais amplo, celestial como Clara. É uma trama sobre a vida em si, sobre política, sobre traição, amor e crueldade.

Esteban é o tempo dos homens duros que arrancaram a riqueza do chão duro americano, dos donos de "haciendas", de "estâncias", aqueles que se acham na obrigação defendem seus "valores" contra qualquer tipo de mudança. Blanca e

Tercero representam exatamente a mudança – política – o socialismo, a esperança de uma sociedade mais igual e mais tolerante, enquanto Clara é o tempo que olha os homens por séculos, vendo seus espíritos se debateram e se matarem por coisas tão simples e efêmeras, como o anjo Cassiel.⁶

Clara é o xamã, que traz as mensagens dos deuses para os homens, só que aqui os homens não escutam o xamã, como nas sociedades indígenas.⁷ Os homens se vão, morreram como sempre morreram e continuarão a morrer, sob os olharem piedosos dos espíritos, do anjo Clara que é a única a entender que as mudanças acontecem e devem continuar a acontecer entre os seres humanos, e que isso é o que nos torna tão... humanos, pois "como a memória é frágil!", nos diz Clara.

⁶ Personagem do filme "Tão longe, tão perto", de Wim Wenders. Conta a história de um anjo que se torna humano.

⁷ Indígenas que, por sinal, são secundários na trama.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Milton José de. Cinema e televisão: histórias em imagens e som na moderna sociedade oral. In FALCÃO, Antonio Rebouças; BRUZZO, Cristina (Coords.). *Coletânea lições com Cinema*. São Paulo: FDE, 1993, p.87-107.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- FERRO, Marc. *Cinema e História*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1992.
- FUENTES, Carlos. *O espelho enterrado: reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- HARAZIM, Dorrit. 40 anos depois, o Chile canta Victor Jara. *Jornal O Globo*: Rio de Janeiro, 09/09/2013. Disponível em <http://oglobo.globo.com/opiniaio/40-anos-depois-chile-canta-victor-jara-9878769>. Acesso em 25.out.2015.
- HERNANDEZ, Jose. *El gaucho Martin Fierro*. Buenos Aires: EUDEBA, 1962.
- JARA, Joan. *Canção inacabada: a vida e a obra de Victor Jara*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- NERUDA, Pablo. *Canto Geral*. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- RIBEIRO, Milton. Livro 'Estádio Chile, 1973' traz de volta Victor Jara, um homem armado de música. In *Sul21*. Disponível em <http://zonacurva.com.br/livro->

estadio-chile-1973-traz-de-volta-victor-jara-um-homem-armado-de-musica/.

Acesso em 23.out.2015.

ROSENSTONE, Robert A. *A história nos filmes e os filmes na história*. São Paulo. Paz e Terra, 2010.

SALINAS Sergio. Brasileños y ciencias sociales en el Chile de la Unidad Popular. In *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, Nº. 18, p. 121-138, jan./jul. 2015. Disponível em <http://revista.anphlac.org.br/> 1. Acesso em 22.dez.2015.

SOARES, Mariza de Carvalho. Cinema e História ou Cinema na Escola. *Primeiros escritos*, [s.l.], n.1, 1994, p.1-7.

VENANCIO, Maria Thereza da Silva. A Casa dos Espíritos: Narrativa literária e narrativa fílmica. In. *Hispanista*, vol VII, nº 28.

VILLALOBOS JR, Sergio (org). *Historia de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2012.

RECEBIDO EM 01/11/2015

APROVADO EM 17/11/2015

MIGRACIÓN INTERNACIONAL COLOMBIANA: UNA APROXIMACIÓN A LAS INTENCIONES Y EXPECTATIVAS ESPACIO-TEMPORALES DE LOS COLOMBIANOS EN SEVILLA (ESPAÑA)¹

Adriano Díez Jiménez
Universidad del Atlántico, Colombia
adrianodiez@mail.uniatlantico.edu.co

Resumen:

Objetivo: identificar as intenções e expectativas espaciotemporais iniciais e futuras da migração internacional colombiana na província de Sevilha (Espanha), a partir da permanência ou temporalidade de seus projetos migratórios individuais e de reagrupação familiar. Metodologia: A pesquisa se fundamenta em uma "aproximação multimétodo" que combina a análise e a valoração de fontes estatísticas, bibliográficas e entrevistas. Resultados: A inserção e a estabilidade dentro do mercado de trabalho nos setores de ocupação do serviço doméstico nas mulheres e o trabalho da construção civil nos homens, justificam as intenções e expectativas futuras de permanência indefinida dos colombianos em Sevilha; permanência futura não articulada com o desejo de reagrupação familiar, em razão das extensas jornadas de trabalho e a temporalidade recente da imigração colombiana.

Palavras-chave: Migração colombiana; intenções; expectativas; Sevilha (Espanha).

Abstract:

Objective: To identify the intentions and expectations spatiotemporal initial and future of Colombian international migration in the province of Sevilla (Spain), from the permanence or

temporary nature of their individual migration projects and family reunification. Methodology: The research was based on a "multi-method approach" that combines the analysis and evaluation of statistical sources, bibliographic and interviews. Results: The insertion and stability in the labor market in the sectors of occupation of women in domestic service and construction work in men, realize future intentions and expectations of indefinite stay of Colombians in Sevilla; future stay with unarticulated desire for family reunification, because of the long working hours and the recent timing of the Colombian immigration.

Keywords: Colombian Migration, intentions, expectations, Sevilla (Spain)

Introducción

Este trabajo examina las intenciones y expectativas espacio-temporales iniciais y futuras de los colombianos residentes en la provincia de Sevilla (España). Inicialmente, se presenta el contexto de origen de la migración internacional colombiana, destacando el promedio mensual de salidas de los colombianos al exterior y las causas de la emigración. Seguidamente, se aborda el análisis de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla, a partir de: La procedencia de los inmigrantes colombianos en Sevilla; las intenciones iniciais del proyecto migratorio, es decir, al momento de llegar a la Provincia de Sevilla en función de sus principales características; las expectativas futuras de acuerdo a la actividad laboral, la ocupación desempeñada, el municipio de residencia y el año de

¹ Este artículo recoge parte de los resultados del trabajo de investigación, *La inmigración colombiana en España: Trayectos y proyectos migratorios de la población colombiana residente en Sevilla*. Artículo presentado como ponencia en el XV Encuentro de Geógrafos de América Latina (EGAL) "Por una América Latina Unida y Sustentable". Comisión: Población, Género e Identidad (PG) "Migraciones". La Habana, Cuba. 06 al 10 de abril de 2015.

llegada a la Provincia de Sevilla; asimismo que, se establece la comparación de las expectativas futuras frente a las intenciones iniciales de acuerdo a cuatro (4) proyectos migratorios alternativos: La permanencia por tiempo indefinido en la provincia de Sevilla, la temporalidad asociada al retorno nuevamente a Colombia, la transitoriedad para irse a otra provincia española y la transitoriedad para irse a otro país europeo. Por último, se establece el análisis del proyecto de reagrupación familiar de los colombianos residentes en la Provincia de Sevilla. En suma, el análisis que se presenta, aportará un mayor conocimiento no sólo por el impacto que podrían generar las intenciones y expectativas de los colombianos residentes en Sevilla, sino que también ayudará a desvelar claves esenciales para la integración de la inmigración colombiana, un colectivo con una trayectoria ascendentemente clara en el panorama español y andaluz.

Fuentes y metodología de la investigación

El diseño metodológico de la investigación se fundamenta en una "aproximación multimétodo" que combina el análisis y la valoración de fuentes estadísticas (colombianas y españolas), bibliográficas, utilización del SIG para el análisis de datos referenciados espacialmente y la obtención de datos cuantitativos de producción propia, mediante la aplicación de la *Encuesta sobre Trayecto y Proyecto Migratorio de la*

Inmigración Colombiana en la Provincia de Sevilla.

Fuentes estadísticas

- *Colombianas:* Anuario de Movimientos Migratorios Internacionales en Colombia 2002 y 2003 (DAS; DANE; OIM). Estadísticas migratorias 2005 y 2006 (DAS).
- *Españolas:* Padrón Municipal de Habitantes 2000 a 2006 (Instituto Nacional de Estadística-INE).

Fuentes bibliográficas y documentales

La información bibliográfica y documental proviene de distintas disciplinas, además, por supuesto del análisis geográfico; se han revisado estudios provenientes del campo de la sociología, la antropología, el derecho, la psicología, la demografía y la economía.

Ámbitos territorial y temporal de estudio: Provincia de Sevilla

El ámbito territorial se centra principalmente en la provincia de Sevilla, comunidad autónoma de Andalucía, de acuerdo a su organización administrativa, compuesta por 106 municipios, donde el número de colombianos empadronados a 1 de enero de 2006, según los registros oficiales del Instituto Nacional de Estadística (INE) era de 3.708, de los cuales 1.320 eran varones y 2.388 mujeres. En este sentido se ha elegido la escala provincial como unidad de análisis fundamental para el conocimiento a fondo del comportamiento de la inmigración colombiana, con el objetivo de incluir lugares de destino de carácter urbano, metropolitano y rural.

El ámbito temporal del estudio comprende desde el año 1995 hasta el 2007. En la revisión bibliográfica sobre el proyecto migratorio, se establece el periodo de 1995-2006, de acuerdo a las diferentes bases empíricas consultadas. El año 2006, referencia los datos de nacionales colombianos publicados en el Padrón Municipal de Habitantes del Instituto Nacional de Estadística (INE); y el año 2007, constituye la producción propia de datos cuantitativos sobre la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla, de acuerdo a: Intenciones y expectativas espacio-temporales iniciales y futuras, y proyectos de reagrupación familiar, mediante la aplicación de la *Encuesta sobre Trayecto y Proyecto Migratorio de la Inmigración Colombiana en la Provincia de Sevilla*.

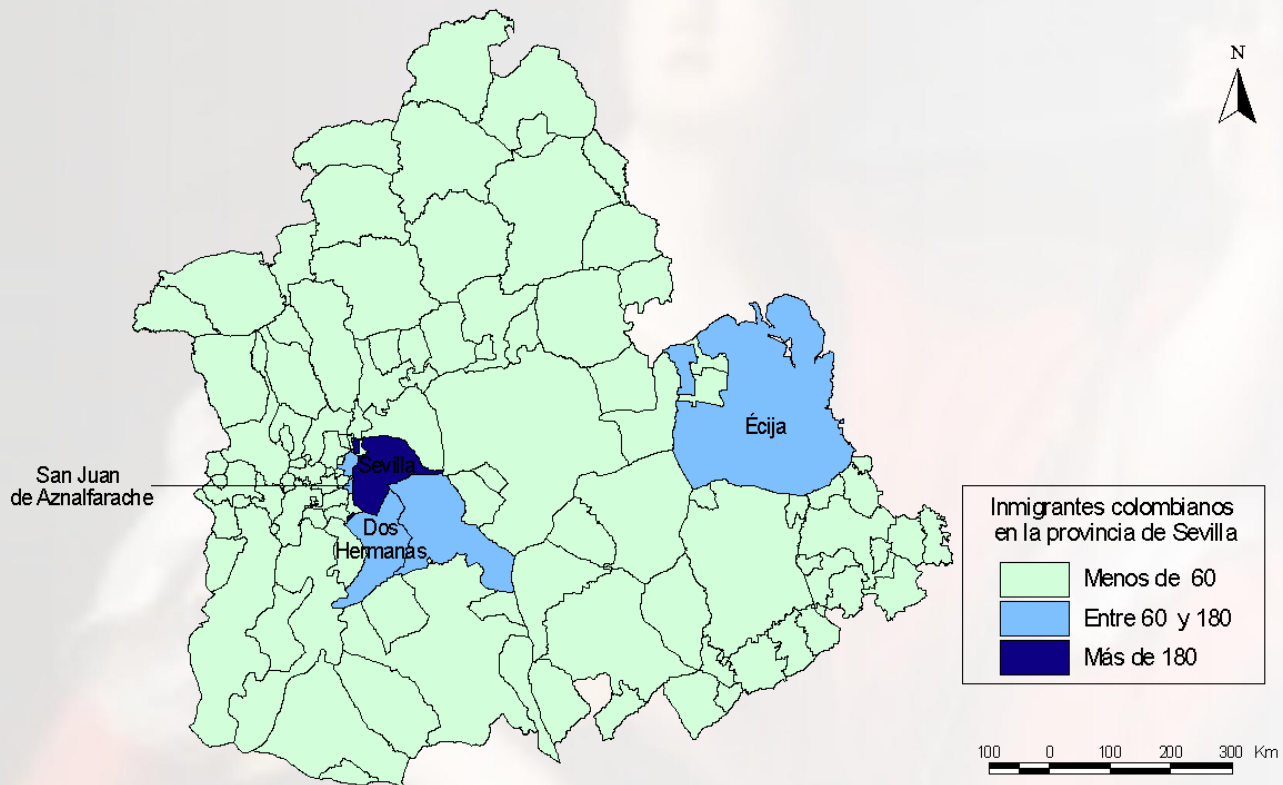
Diseño

Unidades de observación y muestra

De entrada es preciso señalar que para una mejor aproximación posible de la presencia de los inmigrantes colombianos en la provincia de Sevilla con independencia de su situación administrativa, se optó para el cálculo de la muestra tomar como

referencia los datos padronales de inmigrantes colombianos publicados por el INE a 1 de enero de 2006, donde el número de colombianos empadronados era de 3.708 en los 106 municipios que comprende la provincia de Sevilla, de los cuales 1.320 eran varones y 2.388 mujeres. Posteriormente, se agruparon aquellos municipios de mayor "presencia significativa" de colombianos, destacándose los municipios de Sevilla (2.250), Dos Hermanas (165), San Juan de Aznalfarache (126) y Écija (93), municipios los cuales sumaban un total de 2.634 colombianos, el 71,03% del total de los colombianos residentes en esta provincia. De ahí la importancia como primer paso la selección de estos 4 municipios para la aplicación de nuestra encuesta, los cuales no suponen una limitante de representatividad y fiabilidad, dado que estos cuatro municipios cubren los diferentes lugares de asentamiento de los inmigrantes colombianos en Sevilla; uno de carácter eminentemente urbano (Sevilla), dos pertenecientes al área metropolitana (Dos Hermanas y San Juan de Aznalfarache) y uno eminentemente rural (Écija).

Mapa 1. Municipios objeto de estudio. Encuesta sobre Trayecto y Proyecto Migratorio de la Inmigración Colombiana en la Provincia de Sevilla



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INE. Explotación estadística del Padrón a 1 de enero de 2006.

Conocido el número de colombianos en la provincia de Sevilla, se aplicó un muestreo por cuotas no probabilístico, con cuotas proporcionales por sexo y municipio de asentamiento con un nivel de confianza del 95,5% y un error muestral del +/- 9%, resultando un tamaño muestral teórico y real de 120 personas, de las cuales el 85,0% se realizaron en Sevilla, el 6,6% en Dos Hermanas, el 5,0% en San Juan de Aznalfarache y el 3,3% restante en el municipio de Écija, conforme a la misma proporción de los datos del

Padrón Municipal según sexo a 1 de enero de 2006; trasladando esta misma significación estadística porcentual a nuestra muestra y consigo al número de varones y mujeres a entrevistar. Dicho de otra manera, el porcentaje representado por cada municipio respecto al total de los colombianos según sexo se aplicó también a nuestra muestra. Cabe resaltar que la muestra se compone de inmigrantes colombianos mayores de 15 años según dichas cuotas, independientemente de su situación administrativa y padronal.

Tabla 1. Cuotas reales

Municipio	Sexo		Total	
	V	M	% Vert.	Abs.
Sevilla	36	66	85,0	102
Dos Hermanas	3	5	6,6	8
San Juan de Aznalfarache	3	3	5,0	6
Écija	2	2	3,3	4
Total	44	76	100,0	120

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Diseño del cuestionario

El diseño del cuestionario se realizó utilizando como base los estudios de Pérez; Rincken (2005), Laparra (2003) y Aparicio; Giménez (2003); añadiendo otras cuestiones más específicas de acuerdo al interés de esta investigación, como son los movimientos presentados en origen/destino de los inmigrantes colombianos, la residencia intermedia, de acuerdo al trayecto migratorio, los distintos proyectos migratorios alternativos y las diferentes actividades transnacionales llevadas a cabo por este colectivo. Asimismo, es necesario poner de relieve, la creación de preguntas aparentemente abiertas, con el fin de evitar en gran medida la naturaleza cerrada característica de la entrevista tipo encuesta. Finalizada la redacción del cuestionario, se procedió a la realización de un estudio piloto con el fin de probar la fiabilidad y validez interna en la utilización de la *Encuesta sobre Trayecto y Proyecto Migratorio de la Inmigración Colombiana en la Provincia de Sevilla*; de hecho se realizaron 8

entrevistas a personas de nacionalidad colombiana seleccionadas de manera accidental², siendo fundamental para el esclarecimiento y cambio de algunas preguntas para llevar un sentido coordinado y consecuente en el cuestionario.

Trabajo de campo y análisis de la información

La recogida de campo se realizó en 4 municipios de la provincia de Sevilla: Sevilla, San Juan de Aznalfarache, Dos Hermanas y Écija, durante los meses de junio, julio y agosto de 2007.

Para la selección de personas en cada punto de muestreo (Sevilla, San Juan de Aznalfarache, Dos Hermanas y Écija), se realizó un trabajo de campo en calles y lugares frecuentados por inmigrantes colombianos, de acuerdo a cuatro tipos de ámbitos de captación: Residencial, laboral, recreativo e institucional.

El procedimiento de la encuesta, se produjo mediante el efecto "bola de nieve", donde las personas encuestadas proporcionaban

² Cinco (5) se hicieron a mujeres y las tres (3) restantes a los varones; personas captadas en distintos ámbitos: Universidad de Sevilla, locutorio "mitad del mundo", parque de los príncipes y consulado colombiano en Sevilla, con una duración media de 20 minutos por cada entrevista.

información de otras que ellos conocían.

Una vez terminado este proceso se dio paso a la codificación, depuración, análisis de los datos y digitalización de la información mediante la utilización del programa informático de tratamientos de datos estadísticos SPSS versión 18.0.

Resultados de la investigación Contexto de origen de la emigración internacional colombiana

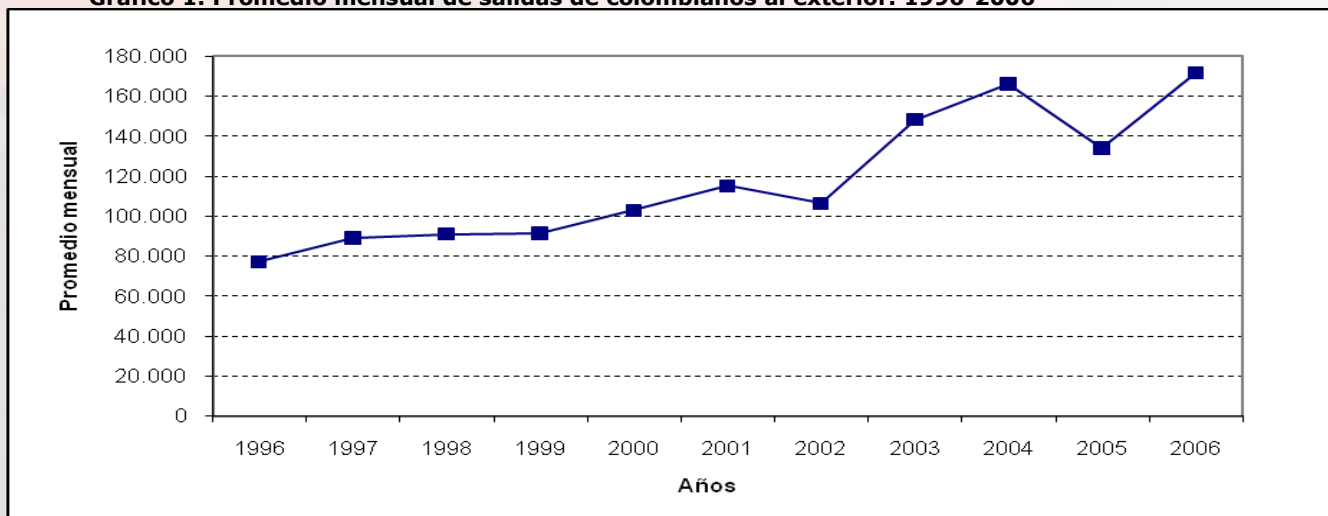
El gráfico 1 revela el promedio mensual de salidas de colombianos al exterior en el periodo 1996-2006, apreciándose un aumento del volumen mensual en términos absolutos de 77.412 en 1996 a 171.324 salidas mensuales para el año 2006 (incremento del 121,31% y crecimiento medio anual del orden del 11,02%). A partir del año 2000, puede distinguirse un aumento de la movilidad internacional de la migración colombiana, salvo en

algunas excepciones marcadas principalmente en los años 2002 y 2005. Las razones del aumento significativo del flujo de las salidas de los colombianos hacia al exterior, encuentran sus raíces en:

La interrelación de múltiples factores internos y externos, los cuales explican la transformación presentada en Colombia de ser un país exportador de productos básicos a uno exportador de mano de obra. En primer lugar, el agravamiento de la economía nacional desde finales de los ochenta e inicios de los noventa, resultado de la aplicación de profundas reformas estructurales de corte neoliberal, generó la incapacidad competitiva de empresas privadas ante la apertura económica. A ello habría que añadir la caída de los precios del café a nivel internacional, la cual afectó a una de las regiones más estables del país como es el eje cafetero³, llevando consigo el desempleo y la reducción de divisas para el país. En consecuencia, estos grandes cambios estructurales desarrollados de manera drástica y rápida, generaron el incremento significativo de profesionales universitarios y jóvenes colombianos desempleados que vieron en la emigración la búsqueda de una vida mejor (GUARNIZO, 2003, p. 869).

³ Es importante anotar aquí que el término "eje cafetero" hace referencia a la región topográfica colombiana de mayor producción cafetera del país. Compreendida por los departamentos de Quindío, Caldas y Risaralda, cuyas capitales son Armenia, Manizales y Pereira respectivamente.

Gráfico 1. Promedio mensual de salidas de colombianos al exterior. 1996-2006



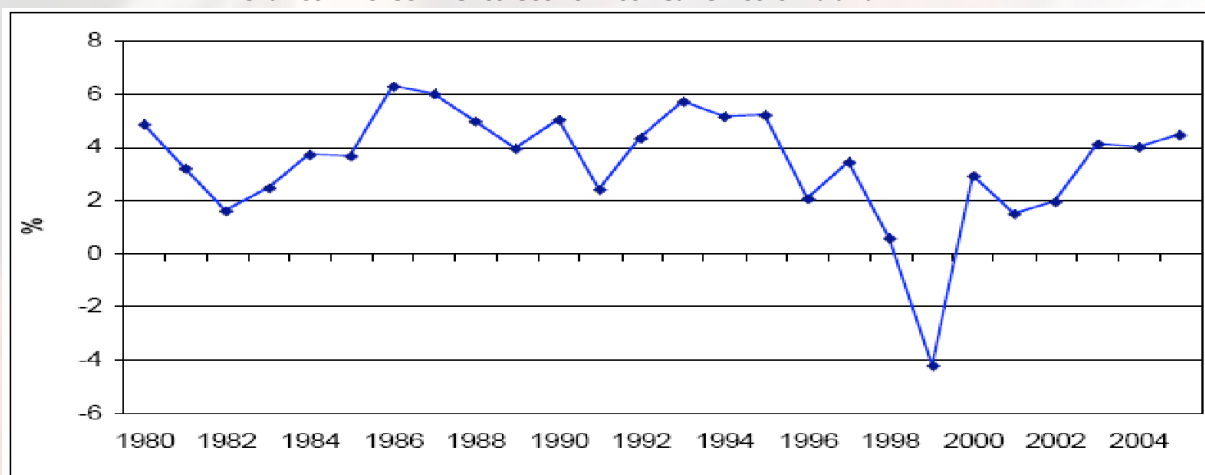
Fuentes: Elaboración propia a partir de los datos 1996 a 2003: DAS, DANE, OIM, Anuario de Movimientos Migratorios Internacionales en Colombia 2002 y 2003; datos 2004: CEMLABID/Fomin 2005; datos 2005 y 2006: DAS, Estadísticas Migratorias (dato de 2006 corresponde al mes de diciembre).

La relación crisis económica y emigración de los colombianos al exterior, gravita en el grave deterioro económico sin precedentes en la historia colombiana desde la segunda mitad de los años 90, de manera especial en el año de 1999 con el decrecimiento de la economía del país en el 4.2% (Gráfico 2). Gaviria (2000)⁴, señala que la crisis generó una relación negativa entre

la probabilidad de que un hogar experimentara caídas en su bienestar y el nivel socioeconómico del mismo. En consecuencia, las diferencias no ocurrieron entre los más pobres y el resto, sino entre el 20% más rico y los demás, generalmente hogares de clase media, aduciendo en todo caso, que la probabilidad fue menor para los más privilegiados.

⁴ Citado en Cárdenas, M y Mejía, C. *Migraciones internacionales en Colombia: ¿Qué sabemos?* Fedesarrollo, Working Papers Series- documentos de trabajo. Bogotá, n°30, pág. 1-50, 2006. Consultado en: <ftp://ftp.fedesarrollo.org.co/pub/wp/WP30.pdf>

Gráfico 2. Crecimiento económico real en colombiana



Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), Cálculos Fedesarrollo. En Cárdenas y Mejía (2006).

Otro aspecto fundamental de análisis estrechamente ligado con la emigración internacional colombiana es el mercado laboral, Cardenas y Mejía (2006, p.38), sostienen conforme a los indicadores de desarrollo de Banco Mundial de 2005 que, la recesión económica de 1998-1999 produjo una alta tasa de desempleo en Colombia cercana al 20%, tasa muy por encima de la mostrada por países como Estados

Unidos (4,2%), Canadá (7,6%) y España con el 15,6%. País este último, caracterizado por presentar en el pasado altas tasas de desempleo, las cuales a partir de la segunda mitad de la década de los 90, empiezan a descender. Trayendo consigo una mejora en el bienestar y nivel socioeconómico de la población; constituyéndose además, en centro de atracción de las migraciones internacionales. Además del deterioro

económico, Colombia enfrentó el deterioro de la situación política, social y militar, la generalización de la violencia y la consolidación internacional del mercado de las drogas; contexto que puso de manifiesto un ambiente de inseguridad que contribuyó a la emigración de sectores amplios de la sociedad. Asimismo, la consolidación y maduración de redes sociales transnacionales, se convirtieron en el camino para los flujos de los migrantes, así como también en brújulas orientativas en el proceso migratorio de nuevas personas (GUARNIZO, 2003, p. 86).

La inmigración colombiana en Sevilla

Procedencia de los inmigrantes colombianos

Antes de abordar las intenciones y expectativas espacio-temporales de los colombianos, es necesario destacar a escala departamental el lugar de procedencia de los inmigrantes colombianos. El Mapa 2, revela que el 76,6% de los colombianos provienen principalmente de los departamentos del Valle del Cauca, Risaralda, Bogotá D.C. y Antioquía. Los resultados obtenidos en la provincia de Sevilla no difieren del estudio realizado por Garay Salamanca (2006)⁵ sobre este mismo colectivo en la comunidad autónoma de Madrid, siendo Bogotá D.C. Risaralda, Valle del Cauca y Antioquía, los principales departamentos de procedencia. Las variaciones se presentan en el orden de los departamentos de

procedencia, siendo el Valle del Cauca el primer lugar de procedencia de los colombianos en la provincia de Sevilla, mientras que Bogotá D.C. el lugar de procedencia de los colombianos en Madrid⁶.

Las razones que podrían explicar la fuerte presencia de los colombianos procedentes de estas regiones en España se deben a: por una parte, la falta de empleo y el debilitamiento económico en el Valle del Cauca, producto de la pérdida de rendimiento económico de fuentes tradicionales de generación de empleo: plantaciones de caña de azúcar y café; igualmente, la dependencia que este departamento hizo del narcotráfico como sustento de muchas familias de todas las clases sociales, sucediendo que cuando la prosperidad de los carteles de la droga finalizó, fue que se sintió en mayor medida un decrecimiento en la situación económica de este departamento.

Por su parte toda la región del eje cafetero sufrió las consecuencias de la disminución de las cosechas derivadas de los problemas fitosanitarios como la broca⁷, que originó la caída de los ingresos. Influyó igualmente, la caída del precio del café y la crisis general de la estructura mundial cafetera, falta de las políticas públicas y de inversión para esta región; y por si esto ya fuera poco, para el año de 1999 la zona centro occidental de Colombia, sufrió las consecuencias de un devastador terremoto, que afectó principalmente a las ciudades de Armenia (Departamento del Quindío) y Pereira (Departamento de

⁵ Para mayor información véase el estudio de Garay Salamanca, L. (2006). "El colectivo colombiano residente en la comunidad de Madrid (España): Caracterización Socio-económica, inserción laboral e integración social". En *II Seminario sobre migración internacional colombiana y la conformación de comunidades transnacionales*. Colombia Nos Une, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. Bogotá, D.C; 15 y 16 de junio de 2007, pág. 64-88. Consultado el día 20 de julio de 2007 en : <http://www.oim.org.co/anexos/documentos/publicaciones/libro128.pdf>

⁶ Otras investigaciones llevadas a cabo por Roa Martínez (2006), Aparicio y Giménez (2003), Guarnizo (2003) han demostrado también que estos departamentos son los principales lugares de procedencia de migración colombiana a España.

⁷ Insecto muy diminuto que perfora y se alimenta del café en sus tres estados: verde, maduro y almacenado, provocando consigo la destrucción de las cosechas y el deterioro de la calidad de la bebida.

Risaralda), poblaciones eminentemente cafeteras.

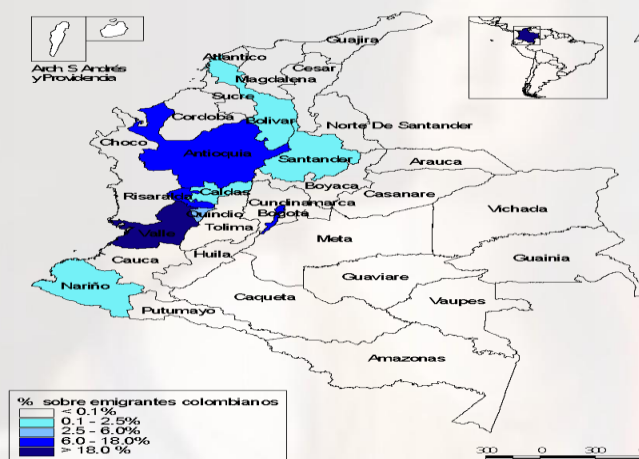
En el departamento de Antioquia, debe anotarse que Medellín es la segunda ciudad más grande de Colombia después de Bogotá, y que le aporta hasta el día de hoy al país, un buen número de ingresos gracias a las empresas que se asientan en territorio antioqueño (Departamento al que pertenece), pese a ello el gran conflicto que ha tenido que afrontar es ser una de las ciudades más violentas dentro del concierto internacional, por tener presencia dentro de sus comunas (unión de barrios), principalmente la nororiental milicias de los grupos guerrilleros, las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional). Todo ello generó una inseguridad ciudadana sin precedentes ya que se realizaron todo tipo de delitos contra la vida y la integridad personal, también contra el patrimonio económico de los ciudadanos.

En Bogotá se puede observar como circunstancia especial lo que se suscita respecto de la migración forzada, por lo que esta ciudad se ha convertido en centro de acopio de

millones de colombianos que hasta hoy no han podido abandonar el nomadismo por causa de la violencia entre los grupos armados, conformando lo que los estudiosos del tema han denominado "cinturones de miseria". El desplazamiento en Colombia, es realmente un problema que compromete a todos, y a pesar de que pareciera que son los pobladores rurales las verdaderas víctimas del fenómeno, parece entenderse hasta ahora, que en las grandes ciudades el desplazamiento está causando un gran trastorno urbanístico y lógicamente económico. Asistimos, por tanto como describe Bello Albarracín:

A la continuidad del desplazamiento forzado de la población campesina y al incremento de los procesos de expulsión por amenazas y atentados en calidad de desplazados, refugiados o exiliados de líderes sindicales, educadores, funcionarios públicos, en un contexto nacional de absoluta precariedad para la atención y protección de esta población y un escenario internacional cada vez más hostil para los mismos (ALBARRICÍN, 2006, p. 391).

Mapa 2. Colombia. Departamento de procedencia de los inmigrantes colombianos en la provincia de Sevilla



Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Intenciones iniciales

Los resultados revelaron, el deseo de transitoriedad y regreso en cuanto a las intenciones que tienen las personas al llegar a la Provincia de Sevilla, declarando de manera general el 58,3%, la intención de quedarse por un tiempo y retornar a Colombia, frente a un tercio restante quienes afirmaron la intención de establecerse por tiempo indefinido en esta provincia. Las otras intenciones de irse a otra provincia española, como también a otro país europeo, no lograron tener mayor significación frente a las intenciones y expectativas de permanencia en Sevilla o de retorno a Colombia (Tabla 2). Igualmente, los resultados del estudio realizado por Garay Salamanca (2006) en la comunidad de Madrid, revelaron similares características dentro de la dinámica del colectivo colombiano, al manifestar cerca del 60% de los encuestados que su plan inicial era viajar a España, vivir unos años y

regresar a Colombia, en tanto que el porcentaje restante expresó desde un comienzo la idea de vivir permanentemente en España.

Bajo estos primeros resultados, es necesario señalar dos principales aspectos: por un lado, el deseo de retornar de la gran mayoría de nuestros encuestados una vez cumplan sus objetivos, a pesar de la crisis económica padecida en Colombia; y por otro, puede considerarse que Sevilla emerge como entidad territorial provincial para la construcción de proyectos migratorios iniciales, lo que evidencia la importancia de las redes migratorias familiares y sociales, las cuales toman un especial peso en el desarrollo de los procesos migratorios. Asimismo, es necesario destacar que, la falta de experiencia migratoria a nivel internacional de los colombianos, puede convertirse en factor que sin lugar a dudas, cobra especial significado en las intenciones de irse a otra provincia española u

otro país europeo. De hecho, podríamos afirmar y dado los resultados de esta encuesta que, la provincia de Sevilla no es un lugar de paso, sino más bien el destino

definitivo para el cumplimiento de las intenciones y expectativas en cuanto a los proyectos migratorios de los colombianos.

Tabla 2. Intenciones iniciales según sexo y nivel de estudios alcanzado

Intenciones al llegar a la provincia de Sevilla	Sexo (% total columna)		Total		Nivel de estudios (% total columna)				
	V	M	Abs.	(% total columna)	Analfabets	Sin Estudios	Primer Grado	Segundo Grado	Tercer grado
Establecerse por un tiempo indefinido	29,5	35,5	40	33,3	0,0	0,0	24,3	38,6	32,0
Quedarse por un tiempo y retornar a Colombia	54,5	60,5	70	58,3	0,0	0,0	73,0	50,9	56,0
Irse a otra provincia española	2,3	1,3	2	1,7	0,0	0,0	0,0	3,5	0,0
Irse a otro país europeo	2,3	1,3	2	1,7	0,0	0,0	0,0	1,8	4,0
Otro	9,1	1,3	5	4,2	0,0	0,0	0,0	5,3	8,0
NS/NC	2,3		1	0,8	0,0	0,0	2,7	0,0	0,0
Total %	100,0	100,0	120	100,0	0,0	0,0	100,0	100,0	100,0
Recuento	44	76	120	100,0	0,0	0,0	37	57	25

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

¿Las intenciones iniciales son las mismas o difieren en función del sexo, la edad, el nivel de estudios y el año de llegada a la provincia de Sevilla?

En función del sexo, en la tabla 2 puede observarse que no hay diferenciaciones notables, únicamente señalar la mayor intención por parte de las mujeres en quedarse por un tiempo y retornar a Colombia, asimismo que en

establecerse por un tiempo indefinido en la provincia de Sevilla. Este hecho puede ser el resultado de tres factores importantes gestados en origen.

El primero relacionado con la gran heterogeneidad de hogares con jefatura femenina, donde un importante número de hogares es encabezado por mujeres solas; el segundo está ligado a los factores de tipo económico, en las que las

medidas de corte neoliberal, causaron un mayor impacto sobre las mujeres, las cuales tuvieron que incorporarse a empleos precarios para tratar de llevar a cabo la subsistencia de sus hogares; y un tercer factor influyente no solamente en Colombia, sino también en América Latina, lo constituye la erosión del papel de los varones como proveedor económico, entre otras cuestiones porque su salario no alcanza a cubrir los gastos del hogar (LÓPEZ 2007, p. 30).

En cuanto al nivel de estudios, el carácter temporal de las intenciones iniciales del proyecto migratorio es mayoritario entre todos nuestros protagonistas, quienes señalan el deseo de quedarse por un tiempo y retornar a Colombia.

En lo que respecta a la edad (Tabla 3), es de anotar y de manera general una mayor intención de regresar a Colombia entre los más jóvenes y los mayores de 25 años, a diferencia de aquellas personas localizadas en un rango de edad de 19 a 24 años, en los cuales uno de cada dos tiene la intención de quedarse indefinidamente en la provincia de Sevilla. En esta línea, es necesario resaltar una característica importante, que es la intención que tiene los más jóvenes y los mayores de 44 años en retornar después de un tiempo a Colombia. En el primer caso, es decir para los menores de 18 años, la reagrupación

familiar se convierte en una migración forzada en la que los padres independientemente del querer o del deseo de sus hijos optan por reagruparlos y por ello al enfrentarse los menores a esa nueva realidad, el choque cultural les resulta difícil, son chicos y chicas que están en plena adolescencia y sus vínculos afectivos con familiares y amigos los tienen en Colombia y por ello su intención es regresar; entre tanto, las personas mayores de 44 años manifiestan que sus intenciones iniciales son las de ahorrar un dinero y poder instaurar un negocio en sus ciudades de origen, para poder recibir de allí las ganancias que les permitan vivir en su país y junto a su familia.

Una cuarta variable de análisis fundamental en el estudio de las intenciones iniciales en cuanto a los proyectos migratorios es la relación con el año de llegada a la provincia de Sevilla, en la que se puede apreciar de manera clara independientemente del año de llegada, la intención de retornar a Colombia una vez se cumplan los objetivos por la mayoría de nuestros encuestados, llama la atención en las respuestas encontradas el mayor porcentaje de los inmigrantes colombianos más recientes en destacar que en principio su intención era volver a Colombia.

Tabla 3. Intenciones iniciales según grupos de edad y año de llegada a la provincia de Sevilla

Intenciones al	Grupos de edad (% total columna)				Año de llegada a la provincia de Sevilla (% total columna)					
	16-	19-	25-	+44	<19	200	200	200	2003-	2005-

Llegar a la provincia de Sevilla	18	24	44		99	0	1	2	2004	2006	7
Establecerse por un tiempo indefinido	20,0	50,0	36,0	21,4	20,0	33,3	52,0	33,3	31,3	23,1	31,8
Quedarse por un tiempo y retornar a Colombia	80,0	33,3	54,7	75,0	50,0	66,7	40,0	66,7	68,8	69,2	54,5
Irse a otra provincia española	0,0	8,3	1,3	0,0	0,0	0,0	4,0	0,0	0,0	3,8	0,0
Irse a otro país europeo	0,0	8,3	1,3	0,0	10,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	4,5
Otro	0,0	0,0	5,3	3,6	10,0	0,0	4,0	0,0	0,0	3,8	9,1
NS/NC	0,0	0,0	1,3	0,0	10,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Total %	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	0	0	0	0	0	0	0	0	0		0
Recuento	5	12	75	28	10	15	25	6	16	26	22

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Expectativas futuras

En este apartado, se establece inicialmente el análisis de las expectativas futuras de los residentes colombianos en la provincia de Sevilla, en función de la actividad laboral, la ocupación desempeñada y el año de llegada a la provincia de Sevilla. Finalmente, se presentan las diferencias de las expectativas futuras frente a las intenciones iniciales por municipio de residencia y la comparación por tiempo de duración de las expectativas futuras respecto a las intenciones iniciales.

Un factor determinante en las expectativas futuras de residencia temporal o definitiva para este

colectivo es sin duda alguna la inserción y la estabilidad dentro del mercado laboral. De esta manera, en la siguiente tabla podemos apreciar un mayor porcentaje de personas ocupadas en querer establecerse por tiempo indefinido en la provincia de Sevilla, a diferencia de aquellas personas que están en paro, cuyas expectativas futuras son indecisas entre permanecer indefinidamente o retornar nuevamente a Colombia. Ya en el caso de los estudiantes la encuesta reveló que las expectativas iniciales, coinciden con las intenciones iniciales del proyecto migratorio en cuanto a su intención de retornar a Colombia.

Tabla 4. Expectativas futuras según actividad laboral desarrollada en la provincia de Sevilla

Actividad laboral (% total columna)

Expectativas futuras	Actividad laboral (% total columna)				
	Ocupado	Buscand o primer empleo	Ha trabajad o antes	Estudian tes	Labores del hogar

Mnemosine Revista

Volume 6, n.4, set/dez 2015

Establecerse por un tiempo indefinido	48,0	50,0	50,0	38,5	64,3
Quedarse por un tiempo y retornar a Colombia	44,3	50,0	50,0	46,2	28,6
Irse a otra provincia	2,3	0,0	0,0	0,0	7,1
Irse a otro país europeo	2,3	0,0	0,0	7,7	0,0
Otro	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
NS/NC	3,4	0,0	0,0	7,7	0,0
Total %	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Referente a la ocupación que tienen los colombianos en la provincia de Sevilla, asociada a sus expectativas futuras, la tabla 5, permite establecer una selección de acuerdo al sexo: El mayor porcentaje de retornar a Colombia por parte de los varones, concentrados en sectores como la construcción, el transporte, la agricultura y ocupaciones especializadas de la industria, podría explicarse por la superioridad del nivel de estudios respecto a la ocupación

desempeñada, asimismo que por el tipo de sus contratos de duración determinada. Muy contrario a los resultados revelados en la ocupación de las mujeres en el servicio doméstico y la limpieza, cuyas expectativas futuras son de permanencia, debido a que hay una mayor oferta laboral y por el acercamiento a casos reales se conoce que una vez ingresan en uno de estos oficios, tienen una condición laboral más o menos estable.

Tabla 5. Expectativas futuras según la ocupación desempeñada

Ocupaciones	Proyecto migratorio (% total columna)						Total %
	Indefinido	Retornar a Colombia	Otra provincia española	Otro país europeo	Otros proyectos	NS/NC	
Albañil y trabajador de la construcción y la minería	42,0	50,0	8,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Camionero, repartidor, taxistas y otros conductores	40,0	60,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Servicio doméstico de limpieza, cocinero y camarero	48,0	44,0	0,0	4,0	0,0	4,0	100,0
Propietario o director de pequeños establecimientos	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0

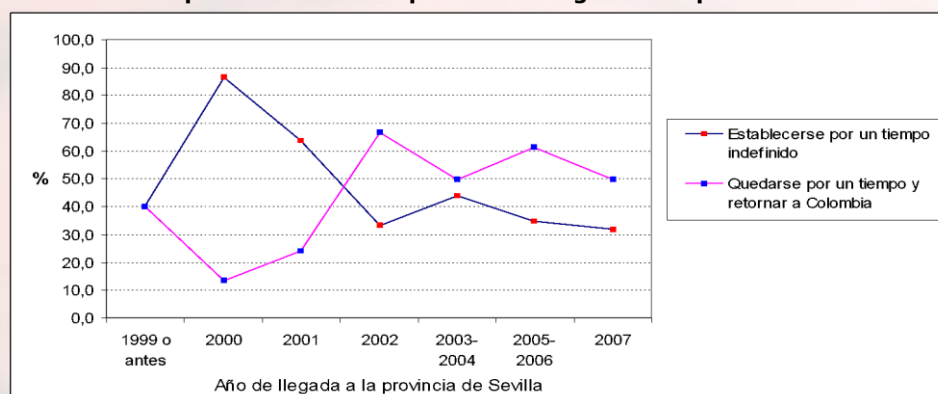
Dependiente, vendedor y agentes comerciales	50,0	0,0	50,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Agricultor, ganadero, pescador y peón	0,0	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Defensa y seguridad	67,0	33,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Obrero especializado de la industria: artesano, mecánico, repartidor, soldador	33,0	67,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Otras ocupaciones propias de estudios medios o superiores	50,0	33,0	0,0	0,0	0,0	17,0	100,0
Otras	50,0	50,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

La relación expectativas futuras frente al año de llegada a la provincia de Sevilla, revela de manera general que quienes llevan más de 6 años residiendo en esta provincia afirman fehacientemente la permanencia indefinidamente, a diferencia de quienes recién llegan, cuyos porcentajes se registran mayormente en las expectativas de quedarse por un tiempo y retornar a Colombia, lo que permite observar que el transcurrir del tiempo es

definitivo y que una vez superada la primera etapa de inserción preliminar, la cual conlleva un mayor esfuerzo, por la presencia de muchos obstáculos económicos, culturales y sociales, resultando que el día a día sea cada vez más llevadero y finalmente conozca el territorio donde vive en todas sus facetas, normalizándose por decirlo de alguna manera, el cotidiano vivir de un inmigrante.

Gráfico 3. Expectativas futuras por año de llegada a la provincia de Sevilla



Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Otra diferencia clave para las expectativas futuras de los inmigrantes colombianos, es el vínculo existente entre el lugar de acogida y el lugar de procedencia, es decir, los lugares de donde partieron estos inmigrantes para llevar a cabo su proyecto migratorio. En este orden de ideas, los datos encontrados de la encuesta recogen el diferencial entre las intenciones iniciales y expectativas futuras, en función del lugar de asentamiento, donde las expectativas de quedarse por tiempo indefinido aumentan en todos los municipios de residencia de los encuestados, a excepción del municipio de Écija, donde las expectativas de permanencia futura disminuyen en relación con la intenciones iniciales. Una de las posibles explicaciones en las expectativas generadas por los inmigrantes colombianos residentes en Écija podría relacionarse con la temporalidad laboral que presentan los inmigrantes, los cuales están insertados en el mercado laboral en tareas eminentemente agrícolas, las cuales generan una gran movilidad de este colectivo hacia otros lugares

en búsqueda de mejores oportunidades laborales, que en última instancia servirán como factor determinante en la temporalidad o el asentamiento definitivo por parte de este colectivo. Así mismo, cabe resaltar el aumento que toman las expectativas futuras por parte de los inmigrantes colombianos en "irse a otra provincia española" con mayor fuerza entre los colombianos asentados en San Juan de Aznalfarache, dedicados mayoritariamente a las labores de transportes, el servicio doméstico y la hostelería. En tanto que, el municipio de Dos Hermanas, pese a la temporalidad laboral en las ocupaciones desarrolladas por los colombianos en la construcción y el servicio doméstico, las expectativas por parte de estos nacionales son mayores en establecerse por tiempo indefinido en este municipio, donde el desarrollo de diferentes prácticas económicas y sociales gestadas por estos inmigrantes, dan cuenta del conocimiento su entorno y las redes establecidas de apoyo, solidaridad, amistad, entre otras, establecidas por este colectivo.

Tabla 6. Diferencias de las expectativas futuras frente a las intenciones iniciales de acuerdo al proyecto migratorio por municipio de residencia

Expectativas futuras	Municipio de residencia (% total columna)			
	Sevilla	Dos Hermanas	San Juan de Aznalfarache	Écija
Establecerse por un tiempo indefinido	+13	+38	+33	-25
Quedarse por un tiempo y retornar a Colombia	-16	-38	-16	+25
Irse a otra provincia española	+2	0	+17	0

Irse a otro país europeo	+1	0	0	0
Otro	-4	0	0	0
NS/NC	-3	0	0	0
Total %	100,0	100,0	100,0	100,0

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

A tenor de lo anterior, se plantearía el interrogante ¿Es temporal o definitiva la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla?

Según los resultados obtenidos de la encuesta se pueden destacar varios aspectos, por un lado, el gran aumento de las expectativas futuras de permanencia indefinida en la provincia de Sevilla y por otro, la disminución porcentual de personas con intenciones de retornar a Colombia una vez cumplan sus objetivos. En este sentido, las expectativas futuras cambian respecto a las intenciones migratorias iniciales en la mayoría de los colombianos residentes en la

provincia de Sevilla, cuyos porcentajes alcanzan el 48,3% frente a los 42,5% que desean permanecer por un tiempo y retornar nuevamente a Colombia. Asistimos por tanto, a una migración de permanencia por tiempo indefinido, donde la provincia de Sevilla se convierte ya no en una zona de paso, sino en un territorio de oportunidades donde la mayoría de los colombianos quieren permanecer por tiempo indefinido, destacando además, la expectativa futura de permanencia indefinida entre los inmigrantes colombianos que llevan seis (6) o más años viviendo en la provincia de Sevilla.

Gráfico 4. Comparación de las expectativas futuras frente a las intenciones iniciales de acuerdo al proyecto migratorio



Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Proyecto de reagrupación familiar

Para la mejor comprensión de los proyectos migratorios de

reagrupación familiar, es importante precisar en qué consiste la reagrupación familiar, entendida como el derecho que tienen los extranjeros residentes en España para poder llevar a su familia, una vez haya residido un año en territorio español y haya solicitado u obtenido la autorización de residencia para otro año más, es decir que, haya renovado su tarjeta de trabajo y residencia inicial. Puede el extranjero reagrupar a su cónyuge si no está separado, sus hijos y los de su cónyuge (incluidos los adoptados) menores de 18 años o incapaces y en ambos casos no deberán estar casados. También se podrá reagrupar a los ascendientes del que solicita la reagrupación o del cónyuge cuando estén a su cargo; los menores de 18 años y los

incapacitados cuando el extranjero sea su representante legal. Tendrá que demostrar en todos los casos que dispone de un alojamiento adecuado y medios de subsistencia suficientes para atender a sus gastos y los de su familia⁸. De acuerdo a la información obtenida en la encuesta, se observa un alto porcentaje señalado por quienes no desean reagrupar a sus familias 70,8%, frente al 28.3% que tienen la intención de reagrupar, en su mayoría varones quienes alegan querer reagrupar hasta tres personas, destacándose en primer lugar los cónyuges e hijos y posteriormente los padres. Entre tanto las mujeres tienen la intención de reagrupar solamente hasta dos personas, en su orden, sus hijos y luego sus padres.

⁸ Lo anterior tiene su fundamento en los artículos 16 a 19 de la Ley de Extranjería (Ley orgánica 8/2000), donde expresamente se consagra el derecho a la intimidad familiar y su procedimiento.

Tabla 7. El proyecto migratorio y la reagrupación familiar de los inmigrantes colombianos residentes en la provincia de Sevilla

Reagrupación familiar	Sexo (% total columna)		Total	
	Varones	Mujeres	Absoluto	% total columna
Si	31,8	26,3	34	28,3
No	65,9	73,7	85	70,8
NS/NC	2,3	0,0	1	0,8
Total %	100,0	100,0	120	100,0
Recuento	44	76	120	100,0

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Otro factor importante de resaltar dentro de los proyectos de reagrupación familiar es el año de llegada, en el cual podemos observar que entre quienes llevan más de 6 años residiendo en la provincia de Sevilla la intención es reagrupar a sus padres, una posible explicación de ello es que una vez consumado el

primer momento migratorio, en el cual es posible haber reagrupado tanto a su cónyuge como a sus hijos; un segundo momento de la migración sería dar el paso para poder reagrupar a sus padres. Entre los inmigrantes más recientes el proceso de reagrupación familiar puede darse

respecto de los padres, hijos o cónyuge indistintamente.

Tabla 8. El proyecto migratorio y la reagrupación familiar por sexo y año de llegada a la provincia de Sevilla

	Sexo (% total columna)			Total (% total columna)	Año de llegada a la provincia de Sevilla (% total columna)						
	V	M	Abs.		<1999	2000	2001	2002	2003-2004	2005-2006	2007
Una	38,5	50,0	15	45,5	33,3	100,0	50,0	25,0	100,0	66,7	20,0
Dos	23,1	40,0	11	33,3	66,7	0,0	16,7	25,0	0,0	33,3	50,0
Tres o más	38,5	10,0	7	21,2	0,0	0,0	33,3	50,0	0,0	0,0	30,0
Total %	100,0	100,0	33	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	0	0			0	0	0	0			0
Recuento	13	20	33	100,0	3	1	6	4	3	6	10

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Respecto de los proyectos de reagrupación familiar de los encuestados, conforme al análisis de los datos obtenidos en esta investigación, se puede concluir que los colombianos en líneas generales no desean reagrupar a sus familias; debido presuntamente por un lado a las extensas jornadas de trabajo que no le permitirían atender una familia y por otro, continuar con su proceso de asentamiento sin reagrupar a sus familias, anotando además que muchos de los hijos a reagrupar son jóvenes que están en plena adolescencia que ya tienen un círculo de amigos y costumbres establecidas y no quieren separarse de ellas; en el trabajo de campo se pudo notar como muchas madres habían traído a sus hijos y son ellas mismas quienes

les han comprado un billete de regreso porque sus hijos no pueden continuar con la inserción y el proceso de adaptación en España. Se puede anotar también que son los varones quienes en su gran mayoría manifiestan su deseo de reagrupar en primer lugar a sus cónyuges y luego a sus hijos, es entendible dada la condición y característica del hombre suramericano en general, que quiere tener un hogar constituido y reflejar una figura paterna y protectora que trasciende las fronteras, por ello toman la decisión de que su familia y sus hijos como es lógico estén a su lado.

Tabla 9. Proyecto migratorio y la reagrupación familiar por el grado de parentesco, sexo y año de llegada a la provincia de Sevilla

Grado de parentesco	Sexo (% total columna)		Total		Año de llegada a la provincia de Sevilla (% total columna)						
	V	M	Abs.	(% total columna)	<19 99	200 0	200 1	200 2	2003- 2004	2005- 2006	200 7
Cónyuge	7,7	10,0	3	9,1	0,0	0,0	16,7	25,0	0,0	0,0	10,0
Padre	0,0	5,0	1	3,0	0,0	0,0	16,7	0,0	0,0	0,0	0,0
Madre	7,7	15,0	4	12,1	0,0	100,0	0,0	0,0	66,7	16,7	0,0
Hijos	23,1	25,0	8	24,2	33,3	0,0	16,7	25,0	33,3	50,0	10,0
Menores de 18 años (representante legal)	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Otro familiar	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Cónyuge y padre	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Cónyuge y madre	0,0	10,0	2	6,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	16,7	10,0
Cónyuge e hijo/s	38,5	5,0	6	18,2	0,0	0,0	50,0	25,0	0,0	0,0	20,0
Cónyuge, padre y madre	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Cónyuge, padre e hijo/s	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Cónyuge, madre e hijo/s	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Cónyuge, padre, madre e hijo/s	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Padre y madre	23,1	15,0	6	18,2	66,7	0,0	0,0	0,0	0,0	16,7	30,0
Padre e hijo/s	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Padre, madre e hijo/s	0,0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Madre e hijo/s	0,0	15,0	3	9,1	0,0	0,0	0,0	25,0	0,0	0,0	20,0
Total %	100,0	100,0	33	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	0	0			0	0	0	0			0
Recuento	13	20	33	100,0	3	1	6	4	3	6	10

Fuente: Encuesta sobre trayecto y proyecto migratorio de la inmigración colombiana en la provincia de Sevilla. Año 2007. Elaboración propia.

Conclusiones

De esta investigación emerge inicialmente, el deseo de transitoriedad y regreso de los inmigrantes colombianos en la provincia de Sevilla con relación a sus características sociodemográficas. Respecto al sexo

se sugiere una mayor intención inicial de provisionalidad de quedarse por un tiempo y retornar a Colombia por parte de las mujeres, destacándose el papel que tienen como cabezas de familia en origen, asimismo que la menor intención de reagrupación familiar. Con respecto al nivel de

estudios, la edad y el año de llegada a la provincia de Sevilla, la dinámica del carácter temporal de las intenciones iniciales se ven reflejada en los colombianos encuestados, fundamentalmente porque sus ocupaciones iniciales están por debajo del nivel de formación y por la falta de experiencia migratoria que no supera en la mayoría los seis (6) años de residencia.

Se asiste en la comparación de las expectativas futuras frente a las intenciones iniciales a un cambio de los proyectos migratorios de los colombianos residentes en la provincia de Sevilla, reflejada en la permanencia indefinida selectivamente entre mujeres y varones en función de la ocupación desempeñada, el año de llegada y el municipio de residencia. Dentro de este análisis se puede destacar, las redes migratorias, familiares y la inserción laboral de carácter indefinido que tienen las mujeres en el servicio doméstico de limpieza, frente al carácter temporal de los varones en la construcción, la agricultura y la hostelería, donde el

tipo de contrato presentado por estos últimos son en su mayoría de duración determinada. Asimismo que, la residencia más temprana de las mujeres en la provincia de Sevilla como pioneras del proceso migratorio y a su vez, sus principales lugares de asentamiento en esta provincia, marcan unas intenciones expectativas de residencia permanente muy favorables para las mujeres que quieren permanecer en Sevilla por tiempo indefinido.

Otro de los principales hallazgos generados en esta investigación, son las expectativas futuras de permanencia indefinida de los colombianos en esta provincia frente a los proyectos de reagrupación familiar, los cuales no se armonizan con el deseo de poder llevar a sus familias, motivados principalmente, por las extensas jornadas de trabajo, el carácter transnacional de los hogares nucleares de los varones, cargas familiares en origen y las difíciles situaciones de alquiler de vivienda en los lugares de destino entre otras.

Referencias

- AGUILAR, M. El proyecto migratorio. In LAPARRA, M. (Ed.), *Extranjeros en el purgatorio: Integración social en el espacio local*. Barcelona: Ballenera, S.L, 2003. p. 98-116.
- ALCALDE, R. *et al.* Las mujeres marroquíes en Cataluña. Entre la transgresión y el cambio. *Revista Catalana de Sociologia*, Barcelona, n.18, p. 27-44, 2002. Disponible en <http://www.iecat.net/pperiodes/openlink.asp?URL=ShowArticleFile.asp?FileID={55F7FB94-0C19-4F21-8405-4DA7F5216FDE}&FileType=application/pdf>. Acceso: 8 dic. 2005.
- ALMOGUERA, M. Latinoamericanos en España: estudio comparativo de la diáspora migratoria hacia Andalucía Oriental. In: Congreso Internaciones de Historia de

- América, S., 1994, Granada. *Ponencias...* Granada: Diputación Provincial de Granada, 1994. p. 145.
- ALAMOGUERA, M. (Ed.). *De sur a sur: Análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*. Sevilla: Universidad de Sevilla, secretariado de publicaciones, 2002.
- APARICIO, R.; Giménez, C. (Dir.). *Migración colombiana en España*. Ginebra: Organización internacional para las Migraciones, 2003.
- ARANGO VILLA-BELDA, J. La inmigración en España a comienzos del siglo XXI. In LEAL, J. (Dir.), *Informe sobre la situación demográfica en España*. Madrid: Fundación Abril Martorell, 2004. p. 161-186.
- ARDILA, G. (Ed.). *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Centro de Estudios Sociales-CES, 2006.
- BELLO ALBARRACÍN, M. El desplazamiento forzado en Colombia: Acumulación de capital y exclusión social. In Ardila, G. (ed.), *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Centro de Estudios Sociales-CES, 2006. pág. 381-395.
- BESABE, N. et al. *Integración socio-cultural y adaptación psicológica de los inmigrantes extranjeros en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2004.
- BODEGA, I.; Cebrián, J. Dominicanas en la Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid. *Lecturas Geográficas. Homenaje a J. Estébanez Álvarez*, v.2, p. 1005-1013, 2000.
- BLANCO, C. *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Ciencias Sociales, Alianza editorial, 2000.
- CAMERO, L. Los soportes de la encuesta. La infancia de los métodos representativos. *Metodología de Encuestas*, Salamanca, v.3, n.2, p. 163-181, 2001.
- CAMERO, L. Representatividad estadística versus social. El género de las primeras encuestas "FOESSA". *Metodología de Encuestas*, Salamanca, v.6, n.1, p. 67-70, 2004. Disponible en:
<http://www.sipie.net/esp/uploads/96d6cd42-d7b3-2fe5.pdf> Acceso: 13 sep.2007.
- CÁRDENAS, M y MEJÍA, C. *Migraciones internacionales en Colombia: ¿Qué sabemos?* Fedesarrollo, Working Papers Series- documentos de trabajo. Bogotá, nº30, pág. 1-50, 2006. Consultado en:
<ftp://ftp.fedesarrollo.org.co/pub/wp/WP30.pdf>
- CARRASQUILLA, M.; ECHEVERRI, M. Los procesos de integración social de los jóvenes ecuatorianos y colombianos en España: Un juego identitario en los proyectos migratorios. *Estudios de Juventud*, Madrid, n.60, p.89-100, 2003. Disponible en
<http://www.injuve.mtas.es/injuve/contenidos.downloadatt.action?id=1871909048>
Acceso: 26 nov. 2005.

- CAPEL, H. Los inmigrantes en la ciudad: crecimiento económico, innovación y conflicto social". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, n.3, p.83-112, 1997. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn-3.htm>. Acceso: 20 agosto. 2007.
- CASTAÑO, A.; MANJAVAS, J. (Comp.) *Informe sobre la realidad socioeconómica de la población inmigrante y su inserción sociolaboral en la ciudad de Sevilla*. Sevilla: Observatorio de la Calidad del Empleo, Delegación de Empleo del Ayuntamiento de Sevilla, 2006.
- Colectivo IOE. *Mujeres migrantes en España*. Aproximación a sus flujos migratorios. Madrid: OFRIM, 1998.
- CRUZ, P. et al. (Coord.) *La diáspora colombiana: Derechos humanos y migración forzada Colombia- España 1995-2005*. Sevilla: ArCiBel Editores S.L., 2008.
- _____. Aproximación a los flujos y tipologías de la migración colombiana en España 1996-2006. *Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v.12, n.755, 2007. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/b3w-755.htm> Acceso: 15 dic. 2007.
- DAS; DANE; OIM. *Anuario de Movimientos Migratorios internacionales en Colombia 2002*. Bogotá D.C.: Oficina de Prensa Organización Internacional para las Migraciones, 2004a.
- _____. *Anuario de Movimientos Migratorios internacionales en Colombia 2002*. Bogotá D.C.: Oficina de Prensa Organización Internacional para las Migraciones, 2004b.
- Departamento Administrativo de Seguridad (DAS). *Estadísticas Migratorias 2005*. Consultad en <http://www.das.gov.co/>
- _____. *Estadísticas Migratorias 2006*. Consultado en <http://www.das.gov.co/>
- DÍEZ, J.; RAMÍREZ, M. *La inmigración en España: Una década de investigaciones*. Madrid: IMSERSO, D.L., 2001.
- ESPAÑA. Jefatura del Estado. Ley Orgánica nº8, de 2000. *Ley de extranjería sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social*, Madrid, 22 dic. 2000.
- EGEA, C. et al. La inmigración actual en Andalucía (1997-2001). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v.9, n.192, 2005. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-192.htm>. Acceso: 25 feb.2007.
- EITO, A. Redes migratorias en la ciudad de Murcia. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, n.94, 2001. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-69.htm> Acceso: 20 enero. 2006.
- ESCRIVÁ, A. ¿Empleadas de por vida? Peruanas en el servicio doméstico. *Papers Revista de Sociología*, Barcelona, n.60, p.327-342,2000. Disponible en <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n60p327.pdf> Acceso: 10 sep. 2004.
- FRESNEDA, J. Redefinición de las relaciones familiares en el proceso migratorio ecuatoriano a España. *Migraciones Internacionales*, México, n.1, 2001. Disponible en http://www.colef.mx/migracionesinternacionales/Volumenes/vol1_num1/redefiniciones.htm Acceso: 23 sep. 2006.

- GARAY, L. El colectivo colombiano residente en la comunidad de Madrid (España): Caracterización socio-económica, inserción laboral e integración social. In: Seminario sobre migración internacional colombiana y la conformación de comunidades transnacionales, 2., 2006, Bogotá, *Ponencias...* Bogotá: Colombia Nos Une, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, 2006, p. 64.
- GUERRA, F. *El proceso migratorio de los colombianos a España*. Trabajo de grado (Pregrado en de Antropóloga). Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, 2005. (Inédita).
- Instituto Nacional de Estadística (INE). *Migraciones 1995-1997*. Madrid: Instituto Nacional de Estadística (INE), 1996-1998.
- GUARNIZO, L. E. La migración transnacional colombiana: implicaciones teóricas y prácticas. In: *Seminario sobre migración internacional colombiana y la conformación de comunidades transnacionales*. Bogotá: Colombia Nos Une, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, 2003.
- _____. Migraciones internacionales en Colombia ¿Qué sabemos? Fedesarrollo, Working Papers Series- documentos de trabajo. Bogotá, 2003, nº 30, pág. 36.
- IZQUIERDO, A. El proyecto migratorio de los indocumentados según género. *Papers Revista de Sociología*, Barcelona, n.60, p. 225-240, 2000. Disponible en <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n60p225.pdf> Acceso: 10 sep. 2004.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). *El Padrón municipal*. Madrid: Instituto Nacional de Estadística (INE), 2006.
- LACOMBA, J. Teorías y prácticas de la inmigración. De los modelos explicativos a los relatos y proyectos migratorios. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, n.94, 2001. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-3.htm> Acceso: 3 oct. 2005.
- LAPARRA, M. (Ed.). *Extranjeros en el purgatorio: integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Barcelona: Ballenera, S.L., 2003.
- LÓPEZ, C. (Coord.). *Genero y remesas: Migración colombiana del AMCO a España*. Bogotá: Organización Internacional para las Migraciones, 2007.
- MICOLTA, A. Colombianos en España: Su experiencia migratoria. *Revista colombiana de trabajo social- CONETS*, Cali, n. 9, p. 33-65, 2005.
- MORA, J. et al. *Meeting information needs of migrant workers: Población inmigrante latinoamericana en Sevilla*. Sevilla: Grupo de Investigación AFIES/IESMALA, 2007. (Inédita).
- PÉREZ, M.; RINKEN, S. *La integración de los inmigrantes en la sociedad andaluza*. Madrid: CSIC, 2005.
- PORTES, A.; BÖRÖCZ, J. Migración contemporánea. Perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación. In MALGESINI, G. (Comp.), *Cruzando Fronteras. Migraciones en el Sistema Mundial*. Barcelona: Editorial ICARIA, 1998. p. 43-73.
- RECAÑO, J.; DOMINGO, A. *Factores sociodemográficos y territoriales de la inmigración*. Barcelona: Centre d'Estudis Demogràfics, 2004.
- ROA MARTÍNEZ, M. *El mercado de trabajo y las condiciones laborales de los inmigrantes*. El caso de colombianos en tres comarcas de Barcelona. Tesis de

doctorado. Barcelona: Departamento de Política Económica y Estructura Económica Mundial de la Universidad de Barcelona, 2006. (Inédita).

ROLDÁN, J. Sociodemografía de la población colombiana en España: una migración feminizada que se consolida a finales del siglo XX. Congreso sobre la Inmigración en España. Ciudadanía y Participación, 4., 2004, Girona, *Ponencias...* Girona: Universidad de Girona, 2004. P.52.

RINKEN, S.; HERRÓN, A. *¿Vivir transnacional?* Córdoba: IESA-CSIC, 2004.

SANCHEZ, A. Redes migratorias y proyecto migratorio: Una investigación sobre los inmigrantes de origen ucraniano en la comunidad autónoma de Murcia. Encuentro Estatal de Escuelas de Trabajo Social. Trabajo Social en la Europa del Siglo XXI, 4., 2006, Zaragoza, *Ponencias...* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2006. p.73. Disponible en:

http://www.unizar.es/centros/eues/html/archivos/temporales/Extra_Ais/Inmigracion/Comunicaciones/SanchezUrios.pdf Acceso: 10 enero. 2007.

VIDAL, J. *La emigración Gallega a Cuba: Trayectos migratorios, inserción y movilidad laboral, 1898-1968.* Madrid: CSIC, 2005.

RECEBIDO EM 25.10.2015

APROVADO EM 21.10.2015

TRANSFORMAÇÕES URBANAS E IMIGRAÇÃO HAITIANA: IMPACTOS DO NOVO FLUXO DE IMIGRAÇÃO NO BRASIL

Andréia Brito de Souza¹
Universidade Estadual Paulista/Araraquara
Claudimara Cassoli Bortolotto²
Universidade Tecnológica Federal do Paraná UTFPR

RESUMO

O presente artigo pretende discutir as mudanças urbanas ocorridas com a chegada de imigrantes haitianos para morar e trabalhar em duas distintas cidades brasileiras. Foram tomadas como análises as cidades de São Paulo e Cascavel situada no Oeste Estado do Paraná. A primeira considerada a rota da imigração, e a segunda por ser um destino de muitos desses imigrantes. O deslocamento desses imigrantes para ambas regiões do país, impulsionam mudanças e o domínio de conceitos como identidade, resistência, diferenças, hibridismo, multiculturalismo, que passam a emergir no cenário mundial, e simultaneamente vem demandando outras posturas do Estado Nação firmadas sobre a égide da diferença. A cidade emerge como um espaço privilegiado da globalização, não porque reproduz o capital transnacional, mas também por abrigar a diversidade cultural, e as demandas que ensejam novas operações políticas que se firmam a partir das imigrações.

Palavras-chave: Imigração Haitiana; mudanças urbanas; globalização

ABSTRACT

This article discusses urban changes with the arrival of Haitian immigrants to live and work in two different cities. Analyzes were taken as the cities of São Paulo and Cascavel located in West Paraná. The first considered the route of immigration, and the second for being a destination for many of these immigrants. The displacement of these immigrants for both regions, drive change and the domain concepts such as identity, strength, differences, hybridity, multiculturalism, passing to emerge on

the world stage, and is simultaneously demanding other postures of the State Nation signed under the aegis of difference. The city emerges as a privileged space of globalization, not because it reproduces transnational capital, but also for hosting cultural diversity, and the demands giving rise new political operations that stay themselves from immigration.

Keywords: Haitian Immigration; urban changes; globalization

Introdução

O presente artigo apresenta uma discussão sobre o processo migratório contemporâneo com ênfase no recorte da diáspora haitiana para o Brasil, cuja análise se faz a partir de teorias que consideram esse processo atrelado a globalização e seus efeitos e transformações no espaço urbano. As migrações contemporâneas não se dão mais centradas no deslocamento entre periferia e centro, nem tão somente entre o rural e o urbano, mas elas acompanham o processo de globalização, e intensificam o rompimento de fronteiras, cuja construção das identidades ocorre de forma dialógica.

A globalização implementa não só a reorganização do capitalismo em escala mundial, com a transnacionalização da economia e empresas, mas também proporciona o deslocamento de pessoas e com elas a pluralidade cultural.

As ocupações do espaço da cidade são pensadas a partir das relações de trabalho e novas demandas impostas por esses trabalhadores ao Estado nação que por sua vez responde a tais demandas pautadas no pressuposto

¹ Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UNESP Araraquara. Membro do Grupo de Pesquisa Temático "Trabalho e Trabalhadores", da UNESP FCL Araraquara. deibrito@ymail.com

² Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UNESP Araraquara, docente da Universidade Tecnológica Federal do Paraná UTFPR Campus Medianeira, Membro do Grupo de Pesquisa em Políticas Sociais UNIOESTE, membro do Grupo de Pesquisa. claudibortoloto@yahoo.com.br

da igualdade social sendo essa uma das características das democracias liberais. O reconhecimento de direitos e a incorporação desses imigrantes no conjunto das políticas provocam mudanças no estado que é forçado a responder sua diversidade.

Com esse propósito, visa-se discutir embora que superficialmente, o contexto que impulsionou as migrações de haitianos para o Brasil de forma a pensá-la a partir do fenômeno da globalização, analisando especificamente o deslocamento desses imigrantes do seu local de entrada no país, como o município de Basiléia no Acre e o deslocamento para outras regiões. Para tanto, buscou-se observar o deslocamento entre duas regiões específicas, sendo elas a cidade de São Paulo e a de Cascavel localizada no Oeste do Paraná. O recorte de ambas regiões foi delimitado em virtude da expressiva leva de imigrantes que se deslocam cotidianamente para ambas regiões. As análises consideram a discussão sobre a formação do espaço urbano no contexto da migração, e delinea o complexo cultural ou hibridismo proporcionados por ela.

O hibridismo cultural impõe a discussão sobre os desdobramento da imigração como a ênfase nas fronteiras e identidades, bem como o reconhecimento de direitos desses migrantes quando passam a perceber na sua organização um potencial para impô-las perante o Estado Nação.

O contexto das migrações haitianas para o Brasil

O processo migratório dos haitianos para o Brasil perfaz o tema desse artigo, o estudo foi feito a partir da análise de fontes primárias e secundárias. O conjunto de fontes secundárias, representadas não só no referencial teórico, mas também por reportagens de jornais, delimitaram o período da pesquisa que inicia-se no ano de 2010. Ao investigar nessas fontes a presença do debate sobre imigração de haitianos no Brasil, nota-se que elas se reportam a sua intensidade a partir de 2010, dado, sobretudo, ao terremoto provocado no Haiti nesse ano.

Tal discussão é percebida na veiculação de notícias em vários jornais impressos e *on-line* em diversas regiões do país que demonstram o debate sobre a presença do haitiano como o novo grupo de imigrante no país (CAMARGO, 2012; LUDWIG, 2013; PRAZERES, 2012; PUFF, 2012; ROSSI, 2012; WALTER, 2012; SILVA, 2013).

Conforme Marianna Camargo (2013), a rota migratória dos haitianos compreende dois destinos fronteiriços, um deles é pela cidade de Basiléia no Acre, localizada entre a fronteira Brasil e Bolívia, cujo trajeto incorpora República Dominicana, Equador, Panamá, Peru e Brasil. De acordo com Camargo e os dados que traz sobre a imigração dos haitianos para o Brasil, esses migrantes vivenciam uma verdadeira saga até alcançarem o território brasileiro. A tensão e o mercado negro da migração são relatados em depoimentos divulgados por vários jornais que tratam da questão.

A vinda dos trabalhadores haitianos para o Brasil primeiramente

foi motivada pelo agravamento das condições econômicas e sociais do Haiti após o terremoto de janeiro de 2010, que deixou mais de 300 mil mortos e milhares de feridos. Esse acontecimento intensificou a necessidade dos haitianos venderem sua mão de obra em outro país, o que convergiu com a demanda brasileira por mão de obra para trabalhar, principalmente, no setor de serviços e na construção civil. Outro motivo para a imigração haitiana está ligado a razões geopolíticas, ou, como define a socióloga Saskia Sassen (2010, p.117), tem a ver com “laços político-econômicos anteriores” entre os dois países, formados pela liderança da tropa militar brasileira na Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH). Essas tropas estão desde 2004 no país e tem a função de deter os crescentes índices de violência causados por questões políticas e econômicas.

As relações geopolíticas entre os dois países foram fundamentais para a publicação da Resolução Normativa nº 97, a qual é considerada um acordo político entre o governo brasileiro e o governo haitiano para tentar conter a imigração irregular, a ação de coites e o trabalho precário abusivo. Após a publicação da Resolução Normativa nº97, o fluxo de haitianos no Brasil teve considerável aumento (COSTA, 2012; CAFFEU e CUTTI, 2012; THOMAZ, 2013). Segundo dados do Ministério da Justiça (2015), a quantidade de vistos concedidos para haitianos em 2010 foram 459, em 2012 foram 4.658 e em 2015 (até março) já foram 5 mil vistos

(BARROS; MARCHINI, 2015), em suma, desde 2010 já foram concedidos aproximadamente 52 mil vistos a haitianos, no entanto, esses números não expressam a real quantidade de haitianos no Brasil, pois existe uma grande parte de imigrantes em situação irregular conforme as leis brasileiras.

Ao entrarem no Brasil, os haitianos contam com a ajuda da igreja católica que desempenha o trabalho de recepção, que vem se tornando cada vez mais dificultado frente a grande quantidade de pessoas que migram para o país. Na cidade de São Paulo, por exemplo, a maior parte deles passam pela Missão Paz, que os auxiliam, entre outras coisas, no acolhimento, adaptação, na aquisição de documentos e na busca por trabalho formal.

A Resolução Normativa acima citada alterou a legislação em vigor para os haitianos, prorrogando o prazo de permanência no país, o que se deu por razões humanitárias, as quais são definidas como:

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010 (BRASIL, 2012, p. 01).

A principal alteração dessa resolução normativa é a concessão do visto permanente aos haitianos por um período de cinco anos, diferindo-se da atual legislação, que restringe o visto permanente por um período de, no máximo, um ano.

Art. 1º Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma Lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro (BRASIL, 2012, p. 01).

Embora a permanência tenha sido ampliada para os haitianos, ela está condicionada à inclusão desses imigrantes no processo produtivo do país, conforme estabelece o artigo 3 da referida normativa.

Art. 3º Antes do término do prazo previsto no caput do art. 1º desta Resolução Normativa, o nacional do Haiti deverá comprovar sua situação laboral para fins da convalidação da permanência no Brasil e expedição de nova Cédula de Identidade de Estrangeiro, conforme legislação em vigor (BRASIL, 2012, p. 01).

Quando regularizada a situação legal desses no país, sua mão de obra tem despertado interesse frente ao empresariado brasileiro, o que tem causado a distribuição deles para várias regiões do país, com predominância para São Paulo, Paraná e Santa Catarina (BARROS; MARCHINI, 2015).

No Oeste do Paraná, por exemplo, a maior atratividade de mão de obra é para as agroindústrias, bem como para os frigoríficos, o que gera uma crescente incorporação da mão de obra haitiana, como afirmam Geórgia S. Santos Cêa e Neide Tieme Morofusi (2010), ao caracterizar o Paraná como o maior produtor e abatedor de carnes como suínos, aves e bovinos, distribuídos em 12 municípios dos 50 existentes.

O oeste do Paraná tem expressiva participação na colocação do estado na economia nacional. Dos 50

municípios da região oeste do Paraná, tomada aqui como referência geográfica, em 12 deles há cooperativas, frigoríficos e abatedouros de suínos, bovinos e aves, totalizando 35 empresas. Entre estas, o destaque é para a indústria processadora de carne de aves, com 8 unidades de processamento que representaram, em 2003, 34,3% do faturamento em todo o Paraná, sendo a região com maior participação nos resultados econômicos do setor (IPARDES, 2005, p.134; CEA, MORFUSI, 2010, p.04).

Dentre as cidades com potencial presença do setor econômico agroindustrial, destaca-se Cascavel situada na região Oeste do Estado do Paraná, cujos dados do Censo Demográfico de 2010 do IBGE, indicam a presença de 682 estrangeiros vivendo nesse município. Esses dados podem ser considerados ultrapassados, pois conforme levantamento da Polícia Federal, declarados na reportagem do jornal de circulação regional em maio de 2013 (LUDWIG, 2013, p.06) existem na cidade 167 haitianos registrados e em torno de 150 esperando regularização. Outra reportagem recente (CAMPOS, 2014) indica mais de 1000 haitianos. Embora sejam esses dados emitidos pela Polícia Federal, eles não batem com aqueles relatados por haitianos já estabelecidos na cidade a mais de um ano e indicam que no município exista mais de 600 deles.

Além desse contingente presente nas estatísticas com documentação regularizada, há aquele invisível que são os imigrantes que vem clandestinamente através de um comércio ilegal que estimula a imigração, facilitada pelos coiotes, que são os atravessadores de

pessoas de um país para outro, cujo pagamento chega a mil dólares por pessoa.

Embora essa caracterização se fez apoiada em fontes secundárias, sua análise se fará por meio do diálogo com a compreensão teórica pós-colonial, que faz alusão as novas formas de migração impulsionadas sobre tudo pelo processo da globalização.

Mudanças urbanas e políticas de acolhimento

A chegada massiva de haitianos às cidades brasileiras tem provocado mudanças tanto na estrutura, quanto no comércio, na educação e no cotidiano da população. Para melhor acolher essa nova população, as prefeituras em parceria com ONG's tem, em várias cidades, desenvolvido programas emergenciais para o acolhimento e a adaptação deles à sociedade brasileira e tem também, testemunhado o surgimento de "pequenos bairros haitianos" marcados pela cultura e idioma do Haiti.

A começar pela cidade considerada a "porta de entrada" dos haitianos no Brasil, Brasiléia, uma pequena cidade localizada no Acre que conta com aproximadamente 23 mil moradores. Brasileia teve toda a sua rotina alterada por fazer fronteira com a Bolívia, por onde entraram, conforme dados da Agência Brasileira de Inteligência, a ABIN (2015), pelo menos 38 mil haitianos indocumentados desde 2010 (DIÓGENES; MONTEIRO, 2015).

O município de Brasiléia, para acolher os haitianos, disponibilizou

um abrigo com capacidade de 200 pessoas, no entanto esse abrigo chegou a ser ocupado por 800 haitianos. A sociedade civil, as ONG's e órgãos religiosos, como as Missionárias Scalabrianas, reuniram-se para ajudar com a recepção dos haitianos, a fim de tentar dar a eles um lugar com mínimas condições de dignidade.

A entrada de haitianos em Brasiléia provocou uma extrema transformação no modo de vida da população, que precisou acostumar-se a conviver diariamente com estrangeiros e empregadores para contratar a mão de obra (barata) destes. Embora esse abrigo tenha sido fechado em 2014 e a rotina da cidade tenha voltado ao normal, ainda é constante a chegada de haitianos nessa cidade, sendo que na primeira metade de 2015, entraram pelo Acre cerca de 7 mil haitianos (JORNAL NACIONAL, 2015) que seguiram, principalmente, para a cidade de São Paulo.

A cidade de São Paulo é um dos destinos principais dos haitianos que chegam ao Brasil, nela há um trabalho social oferecido aos imigrantes pela Missão Paz de São Paulo, associação ligada à igreja católica que acolhe imigrantes e migrantes recém-chegados, dando-lhes alimentação, moradia, cursos de língua portuguesa, além de viabilizar a obtenção de documentos e intermediar as contratações de trabalho. Grande parte dos haitianos regulares ou que chegam à São Paulo são acolhidos pela Missão Paz, por onde passam cerca de 20% dos que entram no Brasil (FANTASTICO, 2015).

O fato de haver uma grande massa de haitianos em São Paulo gerou mudanças no dia a dia da cidade que podem ser observadas facilmente, principalmente nos arredores do bairro da Baixada do Glicério, no centro da cidade, onde está localizada a Missão Paz, é comum encontrar igrejas evangélicas de haitianos, lojas e restaurantes com comida típica do Haiti. No entanto, nem todos conseguem se estabelecer bem aqui, e atravessam muita dificuldade para ter acesso ao básico, como moradia e alimentação.

Ainda na cidade de São Paulo, podemos ver mudanças na estrutura da cidade, pois a prefeitura, com o intuito de amenizar os problemas relacionados à moradia, abriu em 2014 o Centro e Acolhida para Imigrantes (CRAI), um abrigo com 110 vagas noturnas e 80 vagas diurnas especialmente para imigrantes, ademais, o CRAI disponibiliza, assim como na Missão Paz, orientação jurídica, apoio psicológico, qualificação profissional e aulas de português para estrangeiros e são os haitianos os principais beneficiados com essas políticas, por ser atualmente maioria em relação a imigrantes de outros países.

O município de São Paulo em parceria com a Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalibrianas, que é referência em assuntos que diz respeito ao acolhimento de imigrantes e refugiados, inaugurou recentemente outro centro de referência para imigrantes no Bairro do Pari e está prestes a abrir outro no bairro do Brás, ambos nos mesmos moldes que o CRAI.

A construção de abrigos, a inserção no comércio, a abertura de igrejas contribui para o enraizamento dos haitianos nas cidades brasileiras e para a formação de novos bairros haitianos, como é comum encontrar na cidade de São Paulo, ou, como em Cascavel, onde encontramos a presença de trabalhadores haitianos até na organização de associações de trabalhadores.

Cascavel, no Paraná, é outra cidade fortemente marcada e transformada pela presença de haitianos. Dados não oficiais estima que tenha de aproximadamente 3 mil haitianos em Cascavel (CORAZZA, 2015), onde as vagas de emprego nos principais frigoríficos foram ocupadas por essa população de imigrantes e onde foi formada a Associação uma para tratar dos interesses dos haitianos que vivem na cidade.

A teoria pós colonial: diálogo sobre elementos da migração ou diáspora haitiana para o Brasil

Ao discutir sobre as mudanças estruturais provocadas pela modernidade, o antropólogo indiano Arjun Appadurai (2004) ressalta que as pessoas comuns nunca tiveram como agora a possibilidade de imaginar ir morar ou trabalhar em lugares distintos daqueles que nasceram, a imaginação ou o imaginário é um dos elementos que motiva as migrações contemporâneas. Essas pessoas deslocam consigo a imaginação de novas maneiras de viver, o autor se remete a imaginação como uma prática cultural, que se transforma cotidianamente.

A globalização estreitou a distância entre elites, deslocou relações essenciais entre produtores e consumidores, quebrou muitos laços entre o trabalho e a vida familiar, obscureceu as linhagens entre locais temporários e vínculos nacionais imaginários (APPADURAI, 2004, p. 22).

Para Appadurai (2004) as diferentes diásporas, sejam as migrações de pessoas de um país para outro, ou dos refugiados que são obrigados a se deslocarem, carregando consigo sua imaginação, contribui para transformar vidas cotidianas em novos projetos sociais.

E depois há os que se deslocam em busca de trabalho, riqueza e oportunidades, muitas vezes porque as circunstâncias em que encontram são intoleráveis. Transformando e alargando ligeiramente de termos importantes de Albert Hirschman, lealdade e saída, podemos falar de diásporas de esperança, diásporas de terror e diásporas de desespero (APPADURAI, 2004 p. 17).

Nesse contexto, Leandro Prazeres (2012, p. 01) revela relatos de haitiano que infere "Quanto mais rápido a gente começar a trabalhar, mais rápido vamos mandar dinheiro para os nossos filhos e trazê-los pra cá", explicou haitiana Lysnie.

Os anseios em trazer a família para o Brasil são relatados em muitas matérias de jornais, quais não se restringem a região Oeste, mas é um desejo comum entre os imigrantes. Suas narrativas incorporam e reforçam o processo migratório, cujas barreiras são transponíveis, aparecendo em seus depoimentos quando relatam sobre a vida e a possibilidade de trazer seus familiares para o Brasil.

Saskia Sassen (2014), ao estudar as migrações europeias entre

os séculos XVIII e XIX, nos mostra até que ponto as migrações laborais internacionais e inter-regionais tem sido um componente muito distinto e estratégico que tem movido a história da urbanização e industrialização na Europa. Assim, ela nos revela que há uma relação entre as migrações de pessoas para a Europa e o desenvolvimento da estrutura urbana. Geralmente, os países que experimentam rápido crescimento passam a ser a preferência dos imigrantes e isso é o que aconteceu com o Brasil que, nos últimos anos apresentou um crescimento econômico maior que os outros países da América Latina e, conseqüentemente, passou a receber mais imigrantes de várias localidades, principalmente do Haiti.

Sassen (2014) pensa o papel da migração para a economia política e sociedade e discute a articulação entre o Estado moderno e a formação dos movimentos e fluxos massivos de refugiados. Segundo ela, as migrações nascem, tem uma duração e é acabada. Desta forma, não há como pensar migração e os fluxos de refugiados sem se remeter a muitos temas relacionados como a urbanização, a demografia, a industrialização, a guerra e a política, pois ela constitui o desenvolvimento da estrutura urbana. Para Sassen (2014), ainda que o Estado careça de meios técnicos para controlar suas fronteiras, a imigração é um processo seletivo, em todo mundo desaba áreas pobres para deslocar-se para outras mais ricas.

Além dos fatores econômicos para justificar as escolhas dos países de destino, Sassen (2010) destaca que é comum escolher como destino

países nos quais há um laço, uma identificação linguística ou/e histórica, como a identificação com o país colonizador ou, como é no caso do Haiti com o Brasil, através dos laços militares, estabelecidos através da MINUSTAH, presente no país desde 2004 que procura auxiliar o Estado haitiano a estabilizar o país.

A história demonstra que em conjunturas críticas o reconhecimento de direitos e demandas dos imigrantes acaba ampliando os direitos formais dos cidadãos. Destaca-se a importância do papel que desempenha o forasteiro no processo de aquisição de direito. O passado também nos diz algo sobre as condições atuais dos fluxos migratórios. A obsessão pelo controle dos fluxos migratórios das fronteiras não pode ser muito útil. Os direitos dos imigrantes e a valorização da cidadania é colocado em questão. Países tão diversos como a Espanha e países baixos, dado ao modo de governo e atores econômicos tem tratado os cidadãos em nome das políticas de austeridade, as quais atingem não só os imigrantes mas os próprios cidadãos desses países (SASSEN, 2014).

Nesse sentido, a autora reflete sobre a alteração da articulação entre cidadania e estado nacional, os imigrantes buscam ampliar seu pertencimento político, se não encontra as possibilidades para isso nos estados nacionais as impulsionam para as instituições, que se fortalecem como mecanismos de reconhecimento dos direitos de estrangeiros. A globalização, segundo Sassen (2013), proporcionam a perda da autonomia dos estados

nacionais não só porque ele abre suas fronteiras para o mercado, mas também, porque as instituições, passam a desempenhar o seu papel de promotor das políticas de reconhecimento, quando o Estado trata os imigrantes como seres humanos ilegais, tende a desvalorizar a cidadania.

O surgimento de múltiplos atores, grupos ou comunidades que cada vez mais desejam ampliar seu pertencimento político. Não se trata de rechaçar o Estado Nacional e nem uma identificação plena com a união europeia, mas mostrar um distanciamento entre cidadania e Estado. Os imigrantes buscam na cidadania o seu reconhecimento, cresce dessa forma a sociedade civil transnacional, a re-nacionalização do processo de integração que conserva uma trágica vertente dada a perda de direitos do cidadão a nível nacional.

A importância das instituições e as políticas de reconhecimento são destaques na Europa, contudo, embora no Brasil não haja, por parte das instituições, uma ampla ação no que concerne ao reconhecimento de direitos no âmbito jurídico como ocorre na Europa, elas tem ganhado destaque no que se refere ao acolhimento dos imigrantes e o atendimento de suas necessidades básicas que é um abrigo ou lugar para ficar quando estão em território brasileiro.

Conforme já mencionado, isso fica evidente em amplo território brasileiro, em que ONGs e associações civis, como é o caso da Missão Paz e a organização das Missionárias Scalabrina sem Basiléia, que, vinculadas a igreja

católica, desempenham papel fundamental no acolhimento de milhares de estrangeiros, que migram e vê nessas instituições a única possibilidade de acolhimento para se instalarem com mínimas condições no Brasil.

Em Cascavel no Estado do Paraná, outras entidades religiosas se destacam ao trabalho de acolhida, bem como de organização dos haitianos em associação, para que de forma coletiva lhes possa dar possibilidades para impor suas demandas ao Estado.

Isso fica evidente no depoimento de um líder religioso, vinculado a igreja Anglicana e seu papel protagonista no auxílio para a criação da associação de haitianos.

A igreja não pode se furtar de uma de suas principais funções que é compromisso com os direitos humanos. Temos essa preocupação da proteção e do acolhimento dessas pessoas que vem de outros países que vem à Cascavel em busca de um "recomeço", ressalta o religioso (LAÍNY, 2014, p. 01).

As instituições ganham força quando se refere a organização, recepção e acolhimento dos estrangeiros, embora apresente debilidades quanto a estrutura, frente a grande quantidade de imigrantes haitianos que aumentam a cada dia, demandado maior potencial e infra-estrutura para atendê-los.

Sassen (2013), delineou as mudanças no Estado a partir do neoliberalismo e a redução dos direitos sociais dos cidadãos em nome de um estado competitivo. Atualmente o estado tem deixado para trás legislações de trabalho e

judiciais que davam ou ampliavam a inclusão formal. Contraditoriamente isso tem gerado um crescente desapego entre os cidadãos para seus estados nacionais, quais tendem a dirigir suas demandas para as instituições como o tribunal Europeu de Direitos Humanos, com ampliação da tensão entre *status* formal e projeto normativo de cidadania com reivindicações da cidadania real e não formal.

Contudo, a imigração ocorre, segundo Sassen (2013),impulsionada por vários fatores e não deve ser entendida em sua real dimensão se for concebida como simples situação de indivíduos que deslocam-se buscando condições de vida melhor diferentes daquelas de seu país de origem.

Nessa perspectiva, Appadurai (2004) menciona representações e sua influência no processo migratório. Depois de Émile Durkheim, as representações coletivas passaram a ser interpretadas por antropólogos como fatos sociais, carregados de força moral e social e como realidades sociais objetivas.

A imaginação, devido as revoluções tecnológicas do século XIX, tornou-se um fato social coletivo, o mundo pós-eletrônico deu a ela um papel pós significativo. Primeiramente a imaginação saiu do espaço exclusivo das artes, mitos e ritual para fazer parte da atividade mental de pessoas comuns em seu cotidiano, conforme expressa Appadurai, "para os migrantes, tanto as fórmulas de adaptação à novos ambientes como o estímulo para sair ou voltar são profundamente afetados por um imaginário midiático

que frequentemente transcende o espaço nacional”(2004, p.18).

Numa outra perspectiva da teoria pós colonialista é a trazida por Homi Bhabha (1994) que ao tratar sobre a imigração, ressalta que, ao invés de buscar reposicionar o colonizado na história, deve haver uma contração de esforço privilegiando na análise da relação entre discurso e poder. Bhabha (1994) buscou identificar as divisões existentes não pela polaridade do discurso, mas percebeu como as fronteiras estabelecem as divisões que definem as identidades coletivas.

Se contrapondo às construções identitárias homogeneizadoras, que buscam aprisionar e localizar a cultura, Bhabha (1994), infere sobre as diferenças e como elas aparecem nas lacunas deixadas pelas fronteiras culturais. A diferença pensada nas suas formas de manifestações, ela não é uma identidade acumulada, mas um fluxo de representações, tais representações são plurais, estão articuladas no devir da nação, da classe operária, nos negros, imigrantes, enfim, na diversidade

Sassen (2007) discute a cidade como um dos espaços essenciais para o desenvolvimento da globalização, pensar a cidade nessa perspectiva implica consequências conceituais. Isso perpassa a dualidade global/nacional, em que o primeiro ganha dinheiro e vantagens em detrimento do segundo. A cidade articula componentes vinculados a economia global ao passo que possui outros que lhes são próprios e específicos e desarticulado a ela além de *"también señala la decreciente importancia de la economía nacional*

como una categoría unitária" (2007, p. 15). Além disso, ela questiona porque é importante recuperar o lugar da cidade no contexto da economia global e ressalta que é possível observar através dela a multiplicidade de economias, culturas, trabalho, além de observar a existência do multiculturalismo nas grades cidades, como um dos efeitos da globalização, que são parte dela, assim como as finanças internacionais.

O enfoque sobre as cidades permitem delinear uma geografia estratégica dos lugares em escala global que estão ligados entre si pela globalização, deste modo, a autora recupera a cultura e o trabalho como elementos fundamentais da globalização, quais manifestam-se no desenvolvimento da cidade global, cuja manifestação é apreendida nas possibilidades de novas políticas de atores em situação de desvantagem social que passam a operar em uma nova geografia econômica.

A cidade tem emergido como um novo espaço para a formação de novas demandas e construção dos direitos, em especial o direito a um lugar, basicamente enseja a construção da cidadania. A globalização amplia a internacionalização das pessoas, *"[...] los cuales poseen en las grandes ciudades una presencia tan internacionalizada como la del capital"* (SASSEN, 2007, p.16). Por parte do capital a cidade é usada como uma mercadoria organizativa, e por parte dos setores urbanos em desvantagem, ela tem possibilitado a internacionalização da população urbana. Esses sujeitos urbanos provocam a desnacionalização do

espaço urbano, suas demandas por cidadania intensificam conflitos e questionamentos sobre quem são os verdadeiros donos da cidade. A autora enfatiza a dualidade da fronteira que, através da globalização, permite a transnacionalização da população e a presença multicultural nas cidades, dada a capacidade unificadora das fronteiras nacionais, ao passo que promove simultaneamente a intensificação dos conflitos no interior dessas fronteiras.

A liberalização do capital e a imigração são as principais categorias do fenômeno da globalização, pois unificam propriedades através das fronteiras, sendo fortalecidas no interior das cidades globais. Os espaços da cidade são fundamentais para a sobrevalorização do capital corporativo, e para conseqüente desvalorização dos atores econômicos em desvantagem, como as empresas e trabalhadores.

A cidade global é parte do capital corporativo, e os trabalhadores em desvantagens se constituem por mulheres, imigrantes e pessoas de cor, quais não possuem relações de pertencimento ou identidades necessariamente incorporadas pela nação ou comunidade nacional, o que faz da cidade global um espaço estratégico para suas operações políticas e econômicas.

A cidade permite aos imigrantes afirmar a ocupação sobre o território urbano, ao passo que se colocam como sujeitos históricos, ainda quando não, ganham o poder de maneira direta, impõem e marcam de forma significativa sua presença na cidade, exigindo dos governantes

a ampliação de políticas públicas de acolhimento.

A aglomeração de pessoas, intensificada seja pela dispersão territorial, facilitada pelo avanço das telecomunicações, conforme Sassen (2007), impõe novos padrões de aglomeração e são representados sobretudo pela capacidade das tecnologias da informação.

Embora nas cidades haja hegemonia da cultura dominante, nelas também se manifestam uma multiplicidade de outras culturas e identidades. Assim, a cultura dominante incorpora apenas uma parte da cidade, as imigrações tem proliferado diversas culturas, quais passam a marcar o espaço da cidade. O cosmopolitismo imposto pelas elites nacionais não suprime o cosmopolitismo dos imigrantes. Esses migram de diversas partes do mundo, cada cultura erradicada de um país, de um povo, de uma vila, se encontram agora territorializados em poucos lugares, como nas grandes cidades.

Massimo Cacciari (2010) ressalta que a dificuldade de proporcionar lugares para habitação é uma das grandes características da cidade moderna atual. Essa cidade exclui os lugares, quais continuam sendo demandados pelos seres humanos. Questiona porque precisamos de lugares, e busca resposta na Phýsis, que se refere a nossa dimensão mais primitiva. Phýsis significa natureza, a vida na cidade é desterritorializante, com superação do vínculo espacial e temporal, e se coloca contra a própria natureza humana que busca os lugares para a reprodução da vida.

Além disso, Cacciari (2010) aponta a cidade como espaço de integração entre as diferentes culturas, e ressalta que a identidade cultural de um povo nunca será imóvel. Também toma a Europa como exemplo para pensar as transformações a partir do fenômeno da imigração, pois ela é um espaço de pessoas mais velhas e necessita de um aporte de população jovem e ativa. Os imigrantes além de proporcionar o rejuvenescimento da população trazem consigo conhecimento e podem contribuir para o desenvolvimento econômico dos países, ou cidades para quais migram.

Assim como há nesses espaços as imposições de novas demandas como as das empresas estrangeiras que clamam para a desregulamentação da economia, a cidade também produz novos usuários, que surgem das imigrações e marcam e moldam a paisagem urbana. Eles constituem a metrópole de segunda geração, termo que Sassen (2007) empresta de Martionotti, a cidade do modernismo tardio.

É pertinente abordar as organizações coletivas de migrantes haitianos no Oeste do Paraná, quais são fundamentais e constituem-se como novos movimentos que impulsionam as democracias liberais para o reconhecimento de políticas que venham privilegiar as diferenças:

Uma assembleia realizada no último domingo reuniu cerca de 80 haitianos em Cascavel, no Oeste do Paraná. O objetivo foi discutir a criação de uma associação para tratar dos interesses dos 1,5 mil haitianos que vivem na cidade. Marcelin Geffrard, um dos líderes

dos refugiados, diz que a maior barreira enfrentada é o idioma. Ele conta que muitos haitianos têm formação profissional, mas não podem aplicar seus conhecimentos pela dificuldade com a língua. Sem colocação em suas áreas de atuação, acabam aceitando trabalhos braçais, como em frigoríficos. O preconceito é outro drama vivenciado pelos refugiados, que encontram dificuldades até para alugar imóveis (CAMPOS, 2014, p.01).

Para Nancy Frazer e Axel Honneth (2003), o que se coloca não são as demandas opostas entre o reconhecimento e a redistribuição, mas a justiça exige os dois, separadamente nenhum deles será suficiente. Essa é a forma de como se compreende ou dá a justiça uma compreensão bidimensional, pois ela pode integrar tanto as reivindicações de igualdade social, como as de reconhecimento das diferenças. Pensar a redistribuição e o reconhecimento de forma separada, não basta para corrigir as atuais injustiças existentes. Para esses autores, redistribuição tem uma referência tanto política como filosófica.

Nessa mesma perspectiva, Melucci (1996) ressalta a importância dos movimentos das complexas sociedades, quais são metaforicamente tratados como profetas. Eles são para esse autor um sinal que indica a profunda transformação da lógica e do processo que guia as sociedades complexas. O autor compara os movimentos com os profetas que fazem previsões futuras, falam antes de algo que virá a ser, ou a ocorrer. A inércia de velhas categorias pode nos impedir de ouvir as mensagens que ecoam nos movimentos sociais.

Há conforme Melucci (1996) a capacidade de ouvir essas vozes, pois novas formas de poder se aglutinam, através de múltiplas e difusas maneiras. Os movimentos contemporâneos são profetas do presente, o que eles possuem não está na força do *aparatus*, mas no poder das palavras. Eles anunciam o começo das mudanças, mas elas, não, estão em um futuro distante. Os movimentos sociais reforçam as relações de poder dando a elas forma e face, ouvir as vozes e ler seus signos, é uma necessidade premente para compreender as ações coletivas e o que elas estão proclamando, os movimentos são processos que fazem a roda girar e provocam as mudanças nas estruturas da sociedade.

Ao discutir sobre os movimentos sociais contemporâneos, a visão de Mouffe (1996), coloca em cheque o Estado e corta o nexo entre ele e a democracia, visa pensar na sua constituição não reduzida as formas institucionais de governo.

A proliferação das demandas e a diferença colocam-se como mote da mudança prática, a democracia e os regimes democráticos, as sociedades que visam se organizar, e reforça-la do ponto de vista democrático tem o sentido de buscar o caminho da sua construção e reconstrução (MOUFFE, 1996).

Para Frazer, o debate sobre o significado de ações coletivas, sempre incorporam relações de poder e abre a possibilidades para a defesa ou contestação dessas formas de dominação (HONNETH, FRAZER, 2003).

Elas são fomentadas pelas ideologias que se contrastam, e

conforme Frazer, é a própria realidade social que nos presenteia com uma variedade de fenômenos coletivos, ações conflituosas e episódios de revolta social, que foge a interpretações guiadas pela tradicional categoria política, assim chamam novas ferramentas de análise.

Ao discutir sobre as novas demandas dos imigrantes, Sassen (2014) ressalta que esses grupos ou comunidades cada vez mais desejam ampliar seu pertencimento político, e buscam na cidadania o seu reconhecimento. Cresce dessa forma a sociedade civil transnacional, fortalecida pelo afastamento do estado na resolução desses conflitos e no fortalecimento institucional exterior a ele, como mecanismo de intensificação e reconhecimento de direitos.

Isso agrava-se com o neoliberalismo dadas as mudanças estatais, baseadas na redução de direitos dos cidadãos em nome de um estado competitivo. Atualmente o estado tem deixado para trás legislações de trabalho e judiciais que davam ou ampliavam a inclusão formal. Contraditoriamente isso tem gerado um crescente desapego entre os cidadãos para com seus estados nacionais, que tendem a dirigir suas demandas para as instituições, com reivindicações da cidadania real e não formal (SASSEN, 2014).

As discussões sobre as democracias liberais e as suas reações frente às diferenças dadas pela sociedade ou pelo multiculturalismo, requer do Estado novas formas e estruturas de políticas que não se reduzam ao equacionamento dessas diferenças a

partir da premissa da igualdade perante a lei, como nos indicaram alguns dos representantes da teoria pós-colonialista. Se as diferenças requerem políticas que as reconheçam, os movimentos e organizações coletivas surgem de forma a reafirmar suas diferenças perante o estado.

Há, portanto, a emergência de novos sujeitos políticos com identidades coletivas que se constroem fora e escapam das organizações partidárias e de classes. Os movimentos contemporâneos, além da luta de classes, incorporam outras demandas que perpassam a ela, como a igualdade de gênero, de raça, as demandas dos homossexuais, dentre outras. O Estado terá que acionar outros dispositivos para equacionar esse reconhecimento de diferenças, de forma a inserir no estado de direito as políticas de equidade, sem limitar-se ou reduzir-se ao que atualmente lhe estrutura, como suas ações ou seu reconhecimento se limitar a concepção de igualdade jurídica formal. Quando esse estado está em cheque, e quando essas condições de cidadania formal, não são suficientes, emerge novamente a questão da democracia.

Considerações finais

As discussões que remetem as migrações contemporâneas ganham novos elementos quando são tratadas a partir das contribuições da teoria pós-colonialistas e pensadores que veem na globalização um fenômeno que as impulsionam. Essa teoria sistematizada principalmente a partir dos anos 1970 e 1980, dá a globalização e suas implicações no

mundo contemporâneo grande importância.

Os teóricos que representam essa corrente de pensamento não descartam as contribuições da cultura clássica, mas embasados nela, debatem novos conceitos que não se restringem a cultura, como identidade, hibridismo, multiculturalismo, políticas de reconhecimento dentre outras.

O aspecto global concebe a cidade como espaço privilegiado não só para a reprodução do capital transnacional, com a criação de mecanismos legais para a ação das empresas transnacionais, mas também da diversidade culturas e das demandas de trabalhadores através da transnacionalização da mão de obra, que ensejam novas operações políticas que se firmam a partir das imigrações.

As sociedades contemporâneas estão imbuídas na revolução tecnológica, o acesso e a difusão da informação dado a partir dos meios de comunicação de massa estimulam a fusão de imagens que os sujeitos projetam em seu cérebro. Essas pessoas criam imagens de novas maneiras de viver, e fazem delas uma prática cultural, que se transforma cotidianamente.

A teoria pós colonialista, visa, portanto, ouvir as vozes dos colonizados, ou subalternos, entendendo a dominação que os submete, e as formas de resistência desenvolvidas por eles frente a elas. O processo de imigração enseja o hibridismo, que é a mistura entre diferentes culturas e identidades, concebendo a identidade não como algo acabado, mas que se forma a

partir da interação com o outro, por isso ela é dialógica.

Há dessa forma, o surgimento de novos sujeitos políticos com identidades coletivas que se constroem para além de organizações partidárias e de classes. Resultantes do multiculturalismo, que é essa pluralidade cultural, que incorpora, além da luta de classes, outras demandas que perpassam a ela, como a igualdade de gênero, de raça, as demandas dos homossexuais, dentre outras.

Nesse contexto, esse artigo fez alusão a imigração de haitianos para o Brasil, pensada e dialogada à luz das mudanças provocadas pela sociedade global. Diante de uma cultura nacional e hegemônica, esses imigrantes estão expostos à formas depreciativas e ao não reconhecimento de sua identidade. Tais formas de comportamento põem em cheque as democracias liberais e a própria modernidade. Os pensadores ao fazer alusão sobre as democracias liberais e o tratamento ou reconhecimento delas em relação às diferenças culturais, ou ao multiculturalismo, denunciaram a limitação dessas democracias ao reconhecimento das diferenças, quando as tratam a partir da igualdade jurídica.

Há, portanto duas questões que se colocam, a necessidade das democracias liberais avançarem quanto ao reconhecimento dos direitos e das identidades culturais, bem como a necessidade das sociedades modernas, avançar em relação ao respeito, a tolerância e ao reconhecimento do outro, ou das minorias.

Atualmente, novos movimentos sociais fazem parte da cena política, se antes eles se limitavam as organizações de classes ou partidárias, hoje eles impõem ao Estado novas demandas, cuja política de reconhecimento ganha centralidade nesse contexto. Os movimentos sociais impõem também para a sociedade moderna a necessidade de reconhecimento, e questiona, a partir do seu não reconhecimento, o conceito de modernidade.

As imigrações, historicamente, são responsável pelas transformações socioculturais na cidade, no comércio, na economia e nas políticas públicas destinadas ao seu acolhimento. Os haitianos aqui no Brasil, assim como chineses, bolivianos e coreanos em outras épocas, estão formando bairros haitianos nas cidades onde se fincam, mudando a forma de vida e de relações da população nativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR - Alto Comissariado Das Nações Unidas Para Refugiados da ONU. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/onu-no-brasil/acnur/>>. Acesso em 12 abr. 2014.

AGÊNCIA NOTÍCIAS DO ACRE. *Acre é rota para a entrada de haitianos no Brasil*. Rio Branco, S/Data. Disponível em: http://www.agencia.ac.gov.br/index.php?option=com_content&id=14648&Itemid=26. Acesso em 22 de Jul. de 2013.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa. Teorema, 2004. p.11-50.

BARROS, Wellington da Silva de; MARCHINI, Welder. O processo migratório haitiano no Brasil: panorama numérico, percursos e destinos, *1º Simpósio Internacional sobre Imigração e Religião*, PUC-SP, 2015. Disponível em: <<https://drive.google.com/folderview?id=0B8G22TOAEkrHfmdhSDZ6ak95SGJUcmhOZTVobUpsRHRjdXNKTEk5U1IXcGRCLW1mT3dneW8&usp=sharing>>. Acesso em: 23 de ago. 2015.

BENHABIB, Seyla. *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton. Princeton University Press, 1996.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, 1998.

CÊA. Georgia S. S. MOROFUSI. Neide Tiemi M. Processo de trabalho em frigoríficos e as possibilidades de constituição de novas sociabilidades na luta coletiva pela saúde do trabalhador. In. *VII Seminário do Trabalho*, RET, 2010. Disponível em: <[http://www.estudosdotrabalho.org/anais-vii-7-seminario-trabalho-ret-](http://www.estudosdotrabalho.org/anais-vii-7-seminario-trabalho-ret-2010/Georgia_Cea_Neide_Murofuse_PROCESSO_DE_TRABALHO_EM_FRIGORIFICOS_E_AS_POSSIBILIDADES_DE_CONSTITUICAO_DE_NOVAS_SOCIABILIDADES.pdf)

2010/Georgia_Cea_Neide_Murofuse_PROCESSO_DE_TRABALHO_EM_FRIGORIFICOS_E_AS_POSSIBILIDADES_DE_CONSTITUICAO_DE_NOVAS_SOCIABILIDADES.pdf>. Acesso em: 08 de jun. de 2014.

BRASIL. Ministério do Trabalho. Conselho Nacional de Imigração. Brasília: *Base estatística*. Disponível em: <<http://portal.mte.gov.br/geral/estatisticas.htm>> Acesso em: 18 mar. 2013.

BRASIL. Ministério do Trabalho. Conselho Nacional de Imigração. Brasília: *Resolução Normativa nº97*. Brasília: Diário Oficial da União. 13 de janeiro, p. 96, 2013.

CAFFEU, Ana Paula; CUTTI, Dirceu. Só viajar! Haitianos em São Paulo: um primeiro e vago olhar. Dossiê Haitianos: primeiros relatos. In *Revista Travessia*. Revista do migrante. São Paulo. Publicação do CEM. Ano XXV, nº 70, jan./jun. 2012. p.107-113. ISSN: 0103-5576.

CAMARGO, Marianna. O Haiti está aqui. *REVISTA IDEIAS: Política, Economia e Cultura no Paraná*, nº 128, Curitiba, Pr. 16 de Abril de 2012. Disponível em: <http://revistaideias.com.br/ideias/materia/o-haiti-esta-aqui>, acesso em 22 de Jul. de 2013.

CAMPOS, Marcela. Haitianos se unem em Associação. *Gazeta do Povo*. Curitiba, 14 de Abril de 2014. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/colunistas/entrelinhas/haitianos-se-unem-em-associação-9503qbqye49sdf0slklnrp6by>> Acesso em 11 de Abr. de 2015.

CACCIARI, M. *A cidade*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010.

CONVENÇÃO RELATIVA AO ESTATUTO DOS REFUGIADOS, 1951. Disponível em: <<http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/documentos/>>. Acesso em 18 jan. 2014.

CORAZZA, Maycon. 500 haitianos estão desempregados em Cascavel. *Jornal Gazeta do Paraná*, 12 de jun. 2015. Disponível: <<http://cgn.uol.com.br/noticia/139725/500-haitianos-estao-desempregados-em-cascavel>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: contribuição pós colonial. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, nº60, Fevereiro de 2006. p. 117-134.

DIÓGENES, Juliana; MONTEIRO, Tânia. Rede de coiotes já faturou US\$ 60 mil com haitianos, diz relatório. *Estadão*. Brasil, 23 de mai. 2015. Disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,rede-de-coiotes-ja-faturou-us-60-mil-com-haitianos-diz-relatorio,1692709>>. Acesso em: 18 jun. 2015

FANTÁSTICO, Imigrante diz que muitos brasileiros consideram haitianos como escravos, 19 jul. 2015. Disponível em: <<http://glo.bo/1Vj9MK7>>. Acesso em: 19 jul. 2015.

FERNANDES, Duval; CASTRO, Maria da Consolação G. de. *Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral*. 2014. Disponível em: <<http://www.brasil.iom.int/>>. Acesso em: 18 mar. 2014.

GABEIRA, Fernando. A parte brasileira da diáspora haitiana. *Estadão Internacional*. 16 abr. 2011. Disponível em:

<<http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,a-parte-brasileira-da-diaspora-haitiana,707226>>. Acesso em 18 jan. 2014.

GODOY, Gabriel Gualano de (2011). O caso dos haitianos no Brasil e a via da proteção humanitária Complementar . In: RAMOS, André de Carvalho; RODRIGUES; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (Orgs.). *60 anos de ACNUR: perspectivas de futuro*. 1 ed. São Paulo, CL-A Cultural, v. 1, p. 45-68. Disponível em:

<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2011/60_anos_de_ACNUR_-_Perspectivas_de_futuro.pdf?view=1>. Acesso em: 02 dez. 2013

HAAB, Luiz. *Haitianos dizem ser vítimas de racismo no Oeste do Paraná*. G1 Paraná. Cascavel, 28 de Fevereiro de 2014. Disponível em:

<http://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2014/02/haitianos-dizem-ser-vitimas-de-racismo-no-oeste-do-parana.html>. Acesso em: 22 de Abr. de 2015.

HONNETH, Axel & FRAZER, Nancy. *Recognition or Redistribution? A political-Philosophical Exchange*. London, Verso, 2003.

JOHN, Franciele. *Após suspeita de Ebola, haitianos enfrentam preconceito em Cascavel*. G1 Paraná. 14 de Outubro de 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2014/10/apos-suspeita-de-ebola-haitianos-enfrentam-preconceito-em-cascavel.html>. Acesso em: 13 de Abr. de 2015.

JORNAL NACIONAL, Mais de 7 mil haitianos entraram no Brasil, pelo Acre, só em 2015. 22 mai. 2015. Disponível em:

<<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2015/05/mais-de-sete-mil-haitianos-entraram-no-brasil-pelo-acre-so-em-2015.html>>. Acesso em: 18 jun. 2015

LAÍNY, Laís. Encontro reunirá haitianos de Cascavel. CGN/Notícias UOL. 12 de Abril de 2014. Disponível em <<http://cgn.uol.com.br/noticia/87714/encontro-reunira-haitianos-de-cascavel>> Acesso em 13 de Jun. de 2015).

LUDWIG, Larissa. Número de haitianos é o dobro do registrado na PF. *Jornal Hoje*. Cascavel, 13 Maio de 2013. Disponível em:

<<http://www.jhoje.com.br/Paginas/20130513/edicaoCompleta.pdf>> Acesso em: 22 jul. 2013.

MELUCCI, Alberto. *Challenging Codes*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *CONARE*. Disponível em:

<<http://portal.mj.gov.br/main.asp?View={7605B707-F8BE-4027-A288-6CCA2D6CC1EC}&BrowserType=IE&LangID=pt-br¶ms=itemID%3D%7B5246DEB0-F8CB-4C1A-8B9B-54B473B697A4%7D%3B&UIPartUID=%7B2868BA3C-1C72-4347-BE11-A26F70F4CB26%7D>>. Acesso 12 jan. 2014.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. Disponível em:

<<http://portal.mte.gov.br/portal-mte/>>. Acesso em 30 jun. 2014.

MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. Lisboa. Gradiva, 1996.

PLATONOW, Wladimir. *Com ideal de recomeço, haitianos querem ficar no Brasil*.

EBC Agência Brasil. Chapecó, 12/01, 2015. Disponível em:

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2015-01/haitianos-que-moram-no-brasil-nao-pensam-em-retornar-ao-seu-pais> Acesso em 14 de Mar. De 2015.

PRAZERES. Leandro. Série de reportagens mostra a busca dos haitianos por uma nova vida no Brasil. *Acrítica. Com notícias*. Manaus, 22 de Janeiro de 2012. Disponível em: http://acritica.uol.com.br/noticias/Manaus-Amazonas-Amazonia-Serie-reportagens-mostra-haitianos-Brasil_0_631736872.html, Acesso em: 22 de Jul. de 2013.

PUFF. Jefferson. Imigrantes haitianos entram no Brasil após três meses de espera. *BBC Brasil*. São Paulo, 10 de Abril de 2012. Disponível em:

http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/04/120410_haitianos_entrada_brasil_jp.shtml. Acesso em: 22 Jul. 2013.

ROSSI, Marcieli. Pato Branco tem a maior comunidade de haitianos do Paraná. *Diário do Sudoeste*. Pato Branco, 18 Set. de 2012. Disponível em:

<http://www.diarioagora.com.br/noticias/pato-branco/10,3400,18,09,pato-branco-tem-a-maior-comunidade-de-haitianos-do-parana-.shtml>. Acesso em: 23 Jul.2013.

SASSEN, Saskia. *Inmigrantes y ciudadanos: de las migraciones massivas a la Europa fortaleza*. Madrid: Siglo XXI Espanha, 2014.

_____. *Sociologia da globalização*. Tradução: Ronaldo Cataldo Costa. Revisão técnica: Guilherme G. de F. Xavier Sobrinho. – Porto Alegre: 2010. 240 p.

_____. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2007.

_____. *Inmigrantes y ciudadanos*. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza. Madrid: Siglo XXI, 2013.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism*. Princeton. Princeton University Press, 1994.

WALTER. Bruna Mestri. Paraná acolhe grupo de refugiados do Haiti. *Gazeta do Povo*. Londrina, 10 de Fev. de 2012. Disponível em:

<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1222062&tit=Parana-acolhe-grupo-de-refugiados-do-Haiti>. Acesso em 22 de Jul. de 2013.

PROTESTANTISMO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA A Declaração de Jarabacoa. Fraternidade Teológica Latino Americana, 1983.

Dr. João Marcos Leitão Santos
Universidade Federal de Campina
Grande

Resumo

Este trabalho é uma análise sobre o pensamento teológico protestante na América Latina. Tomou como base a organização da Fraternidade Teológica Latino Americana, especificamente no pronunciamento contido na Declaração de Jarabacoa (1983) para oferecer uma interpretação do modelo argumentativo desenvolvido tomado como representativo do protestantismo conservador, se caráter reacionário, que tentava contrapor a um processo de politização crescente de certos setores do protestantismo latino.

Palavras-Chave: Protestantismo, América Latina, Conservadorismo Teológico.

Abstract

This paper is an analysis of the Protestant theological thought in Latin America. It was based on the organization of the Latin American Theological Fraternity, specifically the statement contained in the Declaration of Jarabacoa (1983). Thus, we present an interpretation of the arguments regarding them as representative of conservative Protestantism that attempted to counteract the process of growing politicization of certain sectors of Protestantism in Latin America.

Palavras-Chave: Protestantism, Latin América, ConservativeTeological

INTRODUÇÃO

Outras vezes temos referido que o fenômeno protestante tem sido objeto de interesse crescente dos pesquisadores das ciências humanas em geral, como experiência que não

pode mais ser ignorada na formação social da América Latina. Os interesses se conjugam prevalentemente em seu crescimento numérico, na diversidade de manifestações da sua religiosidade, em suas possibilidades políticas, ao lado de certa face mais "exótica" que ocasionalmente se associa o pentecostalismo.

Este trabalho é uma etapa de um estudo mais abrangente atualmente em curso, sobre o pensamento político do protestantismo latinoamericano, especificamente sobre as tensões entre conservadorismo e pensamento progressista, e sua expressão na Fraternidade Teológica Latino Americana (FTLA), tomada como pretendida vanguarda em relação ao pensamento político conservador deste cristianismo não católico.

Falando sobre as relações entre religião e política Regina Reys Novaes afirma que, apesar das distinções existentes, "as fronteiras entre tais espaços não são estanques e impermeáveis", por isso mesmo "o desafio analítico maior está em *reconhecer as especializações, historicamente construídas, sem reificar a oposição entre o político (lócus da razão, da ordem pública) e o religioso (lócus do simbólico, da ordem da vida privada)*" (NOVAES, 2012, p. 63). Efetivamente, não há como compreender as instituições religiosas na ambiência social de hoje sem localizá-las nas disputas que conformaram o campo político continental.

Aqui oferecemos uma retrospectiva da trajetória do engajamento social e político do

protestantismo e na América Latina em particular, para situar o nascimento da Fraternidade Teológica Latino Americana. Finalmente, mapeamos o discurso teo-político da organização a partir da Declaração de Jarabacoa, documento emanado da Consulta sobre *A Teologia e a Prática do Poder*, realizada na cidade do mesmo nome, na República Dominicana, em maio de 1983.

1. Protestantismo e Política na América Latina

Desde os períodos da Reforma há movimentos políticos no protestantismo, mas em regra não se chegou satisfatoriamente a uma tematização explícita ou a um grau maior de elaboração acerca da ordem política. Ante o advento da modernidade, com a secundarização da religião como elemento de uma ação *aggiornante*, o protestantismo se viu forçado a construir um discurso de reação aos desafios impostos pelo positivismo, liberalismo, evolucionismo e pelo socialismo, principalmente.

Depois a crise teológica e política após a Segunda Guerra e da emergência do Concílio Mundial de Igrejas (1948), se constituem e incrementam alguns elementos precursores de um envolvimento militante, sob a base do conceito de *Sociedade Responsável*,¹ posteriormente reelaborado em discurso da revolução no continente latinoamericano.

Esta nova reflexão teológica foi um esforço por apresentar uma resposta do protestantismo ao desafio socialista, sobretudo, através do *Evangelho Social* e do *Socialismo*

Religioso, surgidos nos Estados Unidos e na Alemanha, respectivamente, erigidos a condição de referência para a construção do discurso político protestante. Sob a égide do otimismo evolucionista do século XIX, o Evangelho Social foi apresentado pelo pastor batista Walter Rauschenbush,² promovendo larga polêmica e uma maior polarização com os movimentos fundamentalistas.

Rauschenbush pretendeu superar o caráter secularizado das duas grandes forças históricas do socialismo e capitalismo, para resgatar uma *ordo christiana*e como concreção do Reino de Deus. Tal esforço de conjugar a tradição protestante com a organização social apareceria ainda, muitas vezes, como uma grande inovação por haver tentado pensar a Teologia a partir da Ética Social, gênese da teologia social.

Mesmo minoritário e com pequena capacidade de articulação política, os desdobramentos do Socialismo Religioso trouxeram fértil discussão sobre as possibilidades da construção de um discurso social sob categorias teológicas, rompendo as barreiras de antagonismo entre fé cristã e socialismo. Paul Tillich, entre os idealizadores do movimento, propugnou pela afinidade eletiva entre certas formas de organização social e o cristianismo, afirmando que o cristianismo está muito mais perto do socialismo do que do capitalismo (TILlich & WEGENER, 1929).

Associadas ao movimento estão às iniciativas do teólogo Karl Barth afirmando um sentido de complementaridade entre cristianismo e política,

¹ O princípio da Sociedade Responsável consistia em conjunto de princípios que embasariam a aproximação mais efetiva entre a igreja cristã e as questões sociais, políticas e econômicas.

² Christianizing the Social Order(1914) e The Social Principles of Jesus(1916).

compreendendo a igreja como uma forma embrionária da cidade escatológica, segundo a perspectiva que a igreja cristã repercute na ordem política pela sua presença no mundo (SANTANA FI^o, 2011).

Outra influência foi trazida pela visão crítica-romântica de Emil Brunner sobre o Estado e o capitalismo. Reticente a atividade político-social da Igreja, atribuía a participação política um caráter eminentemente pedagógico, para que o cristão se apercebesse que a boa vontade não era suficiente para produzir o bem real. O Estado, considerado instituição divina, em suas formas concretas não pode ser objeto de aceitação incondicional. De fato, a teologia neo-ortodoxa acentuava a alienação radical (pecado) como elemento estrutural da experiência humana, relativizando os processos histórico-culturais.

Como veremos, o pensamento brunneriano será reconhecível no discurso da FTLA, com seu pessimismo mitigado pela crença da *imago dei* no homem que o habilita a responder positivamente ao Evangelho. Ao contrário dos socialistas religiosos, Brunner em seu tradicionalismo anti-progressista via com reserva o discurso comunista e socialista da igualdade fundamental entre os seres humanos.

O conceito de Sociedade Responsável não apontava para nenhuma forma específica de organização social, mas elaborava uma crítica ao messianismo secular do comunismo,³ e ao individualismo possessivo gerador das desigualdades, uma forma prática de materialismo, expressão social da

alienação humana expressa em certas formas do capitalismo.

Em 1952 no encontro de Lucknow emergiu a tendência de tornar as teses da Sociedade Responsável uma terceira via, referindo a uma "democracia verdadeiramente social", para transformação da ordem pelo expediente democrático, uma nova nomenclatura para revolução, que não se associasse às ideologias totalitárias.

O processo avançou ao associar a concepção de Sociedade Responsável à ideia de Sociedade Dinâmica, uma noção otimista do desenvolvimento humano, no limite, considerada uma "teologia do desenvolvimentismo". Para a nossa questão, o fundamental são os desdobramentos do cenário religioso internacional, cuja repercussão mais evidente no âmbito continental foi o estabelecimento do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL).⁴

As teses que se contrapunham nos ambientes protestantes caminharam num crescente nas assembleias do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) adotando já em Evanston, 1954, o tema central das reflexões em torno do conceito de Sociedade Responsável como se evidenciou no documento de trabalho apresentado, anunciando que uma das principais preocupações do Conselho Mundial de Igrejas era o problema da "responsabilidade cristã frente à realidade social".

De fato, em âmbito continental, as discussões não davam conta completamente da questão da natureza das transformações analisadas, e o processo

³ Principalmente pelas questões do materialismo, determinismo, elitismo de uma classe dirigente, e soteriologia auto referenciada, expressos no autoritarismo do modelo de partido único.

⁴ Criado em 1961, ISAL pretendia ampliar a experiência do Brasil para a América Latina, reunindo teólogos e sociólogos cristãos de diversas igrejas. Buscando superar uma visão reformista das questões de desenvolvimento e dependência, o ISAL abriu um diálogo com o pensamento revolucionário que amadurecia no continente

latinoamericano foi assumido como uma "passagem" de uma estrutura agrária para uma industrial, na qual o subdesenvolvimento era o fundamento do exercício hermenêutico realizado e a solução assimilada foi de modelo cepalino de planejamento socioeconômico a ser incorporado após a transição anômica que se vivenciava. Nesta ambiência a igreja era chamada para atuar como "catalisadora da transição".

Todavia, a dinâmica do processo de mudanças no continente trouxe a baila o discurso revolucionário, exigindo-se a reflexão da igreja acerca da presença de Deus nas mudanças em curso. A nova concepção propugnava impor a superação da *alienação* do homem latino, do seu próximo e de Deus, buscando para isso a modificação da sua *auto-compreensão* e da natureza da *missão da igreja*, promovendo uma aproximação intelectual com o pensamento das ciências sociais, para catalogar os temas de maior relevância, em obediência ao deslocamento do *lôcus* eclesial para o espaço inclusivo da sociedade gerado pela sociedade industrial.⁵

Segundo Joanildo de Albuquerque Burity (1989), as experiências da revolução cubana (1959) e dos Cristãos pelo Socialismo (Chile, 1962) associado à falência das propostas de investimento social pelas agências internacionais Fundo Monetário Internacional(FMI), Banco Interamericano de Desenvolvimento(BID) fizeram emergir uma visão mais conflituosa do processo, fazendo com que em fins dos anos 50, junto a efervescência dos ambientes eclesiásticos, a noção de Sociedade

Responsável, começasse a apresentar limitações, indicando timidamente a necessidade de transformações estruturais, que marcariam o início de um discurso sobre a Revolução. Num ecletismo complexo de forças díspares, se associavam no mesmo discurso: a sociedade responsável, o desenvolvimento, a revolução social, a teologia protestante, o liberalismo, o marxismo, para produzirem no final do período uma crítica social mais aguda, gênese da Teologia da Libertação, inserindo a igreja no cruzamento de vários projetos distintos⁶.

A compreensão da revolução excluía a inevitabilidade da violência revolucionária, aumentando a resistência dos setores conservadores e o temor da mobilização popular. Segundo o mesmo autor, "é então, no confronto e na recepção assimétrica de elementos de origens e lugares sociais diferentes, que o discurso social da revolução se gesta" (BURITY, Id., p. 199) sobressaindo em sua elaboração inicial no protestantismo a figura do teólogo Richard Shaull.

W. Dayton Roberts reafirma que "... desde a II guerra Mundial o perfil do protestantismo na América Latina mudou de forma radical"⁷ tanto no plano político como no intra-eclesial com a organização das Missões de Fé, os movimentos pentecostais, as novas denominações eclesiásticas e independentes, fazendo com que "em 1967 as denominações históricas representavam somente um terço parte da vida e da atividade da comunidade evangélica"⁸.

⁵ Tal discurso é permeado pela percepção triunfalista nas possibilidades da ciência e da técnica que condena o armamentismo, afirma a suspeita no nacionalismo, e defende a coexistência pacífica entre os dois blocos mundiais – discurso ambíguo, ainda eivado de conteúdo burguês, com uma retórica progressista, mas politicamente ineficaz, e que aparecerá como "inovador" na Declaração de Jarabacoa. Para uma leitura ampliada dos pontos desta seção ver BURITY, 1989.

⁶ Sobrevivência conservadora e liberal, os autoritarismos(Getúlio Vargas, Juan Domingo Perón) os reformismos(João Goulart) e as ideologias revolucionárias(nacionalismo, certo modelo marxista, e governos fortes)

⁷ Desde La II Guerra Mundial El perfil del protestantismo em la América Latina há cambiado en forma radical, (ROBERTS, 1978, p. 34). Tradução nossa

⁸ en 1967 las denominaciones históricas representavam solo como una tercera parte de la vida y actividad de comunidad evangélica (Id. p. 35). Tradução nossa.

Jean-Pierre Bastian destaca alguns elementos importantes que caracterizam o protestantismo entre 1950-1980, refletindo uma mudança acelerada no campo religioso protestante, principalmente pelas especificidades tipológicas para o estudo do protestantismo, que na política refletiu, a partir dos anos 60, a polarização dos setores progressistas e conservadores, urbanos e rurais, este mais afeito a identificar-se com burocracias eclesiásticas. Esse contexto também aponta uma posição subalterna do protestantismo no campo religioso latino-americano e o esgotamento do modelo protestante-liberal, com trajetória voltando-se para as estratégias de mercado. No contexto dessas polarizações os grupos liberais eram minoria nos início dos anos 60. Diz o mesmo autor:

o protestantismo tradicional, esgotado pelas próprias condições econômicas e sociais do seu projeto liberal herdado dos missionários, entrava em crise enquanto um protestantismo pentecostal e fundamentalista financiados pelas missões de fé lançavam campanhas maciças de evangelização⁹.

Desde os anos 40 o campo protestante estava mais ou menos homogêneo, mas com tensões ideológicas internas entre o Evangelho Social, o pietismo avivalista e o fundamentalismo teológico. Os problemas continentais eram descritos de forma vaga que traduzia o desenvolvimentismo, como vagas eram as estratégias propugnadas, até a Assembléia do ISAL em Huampani (1961) onde surgiram sugestões de incremento, instrumentos, e algum aporte teológico, com acento na perspectiva

ecumênica.¹⁰ Efetivamente, a Assembléia de Huampani com 200 delegados de 28 países, marcou "uma mudança radical com a herança liberal"¹¹.

O contra-ataque conservador vinha dos anos 50 com o uso massivo dos meios de comunicação pelas chamadas as Missões de Fé. Em Huampani se realizou a Consulta Latinoamericana sobre Evangelização, cindida em torno da reflexão e da prática estratégica de evangelização, que resultou na criação Movimento de Evangelismo a Fundo(EVAF). No ambiente político de então as ações do EVAF se davam com apoio dos governos militares, ao mesmo tempo em que a eficácia da evangelização passou a ser medida pelo crescimento numérico, "obsessão, a partir de então do movimento evangélico"¹², com acento na conversão individual.

Segundo a avaliação de Dayton, como se poderia esperar, o êxito da Cadena Cultural Panamericana/Difusiones Interamericana e Literatura Evangélica para América Latina junto com o impacto geral da cruzada caribenha de Billy Graham e a abertura extensiva que se começava a vislumbrar em torno aos conceitos da EVAF, estimularam entre alguns evangélicos o desejo de organizar uma agência continental para coordenação da evangelização.

As elites evangélicas urbanas educadas nos seminários evangélicos conservadores ou institutos bíblicos fundamentalistas, apoiaram com entusiasmo as cruzadas de Billy Graham e Luis Palau. Tais elites de dirigentes evangélicos, reagrupados em alianças evangélicas nacionais,

⁹ el protestantismo tradicional, desposeído por las próprias condiciones económicas y sociales de su proyecto liberal heredado de los misioneros, entraba en crisis mientras um protestantismo pentecostal y fundamentalista financiado por las misiones de fé lanzaba campañas masivas de evangelización (BASTIAN, 1990, 218). Tradução nossa

¹⁰ Movimento Igreja e Sociedade na América Latina-ISAL (1961), Comissão Evangélica Latinoamericana de Educação Cristã-CELADEC (1962), Movimento Pró-Unidade Evangélica na América Latina-UNELAM (1960) [Consultas UNELAM Rio, 1965; Oaxtepec, 1970; Assunção, 1972; Maracaibo, 1974."A ação da UNELAM refletiu bastante a posição de certas igrejas progressistas latinoamericanas, elaborada na Conferência metodista sobre Vida e Missão(1962); Congresso Presbiteriano Continental (1963)

¹¹ marcaron um cambio radical respecto a La herencia liberal (Id. p. 220). Tradução nossa

¹² obsesión a partir de entonces, del movimiento evangélico (Id. p. 225). Tradução nossa

“tomavam posições de respaldo firme aos regimes militares”¹³.

Além disso, em uma busca de reconhecimento social, se organizaram refeições e cafés-da-manhã de dirigentes protestantes com homens de governos militares. Em cada país onde se celebrou a EAVF, se teve uma marcada tendência a instrumentalizar o povo evangélico em uma cruzada anticomunista, e atrair os pastores, forjando a imagem do líder evangélico sobre a classe média profissional, com um discurso bíblico e fundamentalista¹⁴.

O movimento EAVF, estruturado em segmentos nacionais, desenvolveu um programa no qual todas as igrejas e movimentos para-eclesiásticos estabeleceriam um marco dentro do qual se poderia mobilizar os cristãos para o testemunho proselitista. Esta foi uma resposta a tendência corrente na evangelização de utilizar evangelistas profissionais em vez de multiplicar o testemunho dos leigos. O Movimento proporcionou uma mescla impulsionadora de princípios teológicos, atividade evangelística e programas que inspiraram as igrejas e lhes ofereceram oportunidade de efetuar mudanças no seu estilo de vida, assim, “... a expansão do movimento está em proporção direta do êxito que tenha em mobilizar todos os seus membros em uma propagação constante de suas crenças”¹⁵.

Nesse processo a Terceira Conferência Evangélica Latinoamericana (Buenos Aires, 1969) manifestou tensões na Comissão de Juventude entre os que defendiam o engajamento sócio-político e os que afirmavam que a bíblia possuía solução para todos os problemas, refletindo a fissura que se

ampliava entre lideranças e massas. A União Evangélica Latino Americana (UNELAM) propôs uma assembleia continental em 1978 que organizou o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), com a presença de 110 igrejas, em 1982, mas o movimento ecumênico não crescera e reduzira-se.

A reação se aglutinou nos Congressos Latino Americanos de Evangelização (CLADEs)

congressos organizados por evangélicos conservadores se fizeram com uma estratégia de luta contra o movimento ecumênico Internacional, e latinoamericano em particular... foi um movimento teleguiado pelos evangélicos americanos, que não somente pagavam o congresso, mas também haviam definido a evangelização nos últimos dez anos neste continente¹⁶.

Da reunião do CLADE I (1969) um setor reformista de intelectuais constituiu o movimento chamado Fraternidade Teológica Latino Americana, para apresentar “uma alternativa evangélica as correntes teológicas levadas pelo movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL)”¹⁷.

2.A Fraternidade Teológica Latinoamericana

Desta época começaram a surgir na América Latina lideranças evangélicas que seguiam os modelos dos pregadores de massas dos Estados Unidos, e o seu movimento de agências para-eclesiásticas começavam a organizar congêneres nacionais, mesmo período em que foi realizado o CLADE I sob o tema *Ação em Cristo para um Continente em Crise*, organizada como antagonista das Conferências Evangélicas Latinoamericanas (CELAs), das quais

¹³ tomabam posiciones de respaldo firmes a los regímenes militares (Id. p. 225). Tradução nossa

¹⁴ además, em uma búsqueda de reconocimiento social, se organizaron comidas e desayunos de dirigentes protestantes con hombres de gobiernos militares. Em cada país donde se celebró EAVF, se tuvo una marcada tendencia a instrumentalizar al pueblo evangélico em uma cruzada anticomunista, y atraer a los pastores, forjando una imagen del líder evangélico sobre la del perfeccionista clasemediero, com um discurso bíblico fundamentalista (Id. p. 224). Tradução nossa

¹⁵ la expansión de um movimiento está em proporción directa del êxito que tenga em movilizar a todos los seus miembros em uma propagación constante de sus creencias (STRACHAN apud. ROBERTS, 1978, p. 46). Tradução nossa.

¹⁶ a partir de entonces, los congresos organizados por evangélicos conservadores se hicieron com uma estratégia de lucha contra El movimiento ecumênico internacional y lo latinoamericano em particular... fue la expresión de um movimiento teleguiado por los evangélicos norteamericanos, quienes no solamente pagaban el congreso, mas que habían definido la evangelización durante los últimos 10 años en lo continente (BASTIAN, op. cit. p. 225). Tradução nossa

¹⁷ uma alternativa evangélica a las corrientes teológicas que se venían divulgando por organismos como Iglesia y Sociedad em América Latina (COSTAS, 1975, p. 42). Tradução nossa.

se haviam excluído lideranças evangélicas¹⁸ e mantendo a perspectiva religiosa avessa a aproximação de problemas estruturais.

No CLADE, o acento conservador mais rígido revelou-se em alguns textos provocadores, gerando uma reação dos evangélicos moderados, que cultivavam a percepção que o pensamento teológico latinoamericano não alçava ainda vãos próprios. Durante o próprio encontro do CLADE, em Bogotá, um grupo dissentiu da perspectiva geral decidindo pela organização de um movimento/grupo de reflexão autônomo: era a origem da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTLA).

O movimento conservador tinha suas vanguardas ideológicas muito menos nutridas com intelectuais do que com ideólogos sem formação universitária, que formularam seu discurso evangélico e as estratégias pastorais, sendo a FTLA o espaço para reagrupar estes ideólogos. Segundo Bastian, seu discurso publicado no *Boletim Teológico* é "bíblico-conservador" e, ainda quando pretende refletir sobre os problemas do continente, "carece de bases científicas para desenvolver uma análise rigorosa. Marcado por um pensamento teológico espiritualista, seus ensaios constantemente se elaboram contra o protestantismo ecumênico"¹⁹.

A primeira reunião da recém criada organização realizou-se em Cochabamba, Bolívia, em 1970 forjando a identidade da nova associação como não alinhada ao pensamento fundamentalista, nem ao liberalismo do ISAL, pautado pela

centralidade na leitura conservadora da bíblia, na ação evangelística proselitista e numa precária análise de conjuntura.

Desde o início a organização da FTLA surgia como um movimento reacionário. A proposta era de operar nos moldes do ISAL, mas com a confessionalidade evangélica, uma "alternativa evangélica às correntes representadas pelo movimento Igreja e Sociedade na América Latina"²⁰, a quem acusavam de "reduzir o Evangelho" a uma forma de humanismo (FLORES, 1991). Desta maneira a construção da identidade da Fraternidade estabeleceu o seu primeiro antagonista teo-político no ISAL, ocupado no pensar a inserção cristã no ambiente revolucionário da América Latina, logo esvaziado pela ação dos governos totalitários que e exilaram várias lideranças.

Os conservadores procuraram articular-se em torno da resposta a conjuntura e do esvaziamento de uma prática religiosa mais associada às perspectivas de esquerda, como se verifica nas discussões do Congresso Mundial de Evangelização de Berlin (1966) e Bogotá (1969) realizados "para responder algumas inquietudes a nível latinoamericano[...] na qual se conjuga a *força visionária de um grupo de pensadores evangélicos* que desejavam ser fiéis à mensagem da Bíblia e encarar com ela as necessidades do continente" (CORTÉS, 1989, p. 58).

Com este propósito a reunião de Cochabamba procurou estabelecer o que se devia entender por "mensagem da bíblia" sob o tema *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, que no dizer de um dos seus

¹⁸ O evangelicalismo é uma tendência doutrinária e de conduta conservadora com origem no fundamentalismo americano no século XIX,

¹⁹ carece de bases científicas para desenvolver um análisis riguroso (BASTIAN, op. cit. p. 230). Tradução nossa.

²⁰ alternativa evangélica a la corriente representada por el movimiento de la Iglesia y Sociedad en América Latina (COSTAS, op. cit., p. 42). Tradução nossa

principais protagonistas, René Padilha, não buscava “pesquisar na relação que há entre autoridade da Bíblia e uma teologia já feita, mas sugerir a relação que deve haver entre a autoridade da Bíblia e a teologia que ainda está por ser feita (PADILLA, *apud.* CORTÉS, op. cit. p. 58).

Segundo a análise de Carlos Brandão Calvani, “a influência da FTL sobre o Evangelicalismo latino-americano foi muito grande durante a década de 70, uma vez que se tornou *centro ideológico* em torno do qual se articulavam alguns líderes evangélicos” (CALVANI, 1993, p. 121), e num ambiente majoritariamente infenso a reflexão e a ação políticas, seu discurso atraía ao se distinguir do alheamento político da vida da igreja evangélica em geral.

Nos momentos seguintes a FTLA manteve a sua forma de funcionamento, através das consultas e conferências, da organização de “agências” nos diversos países, e do incremento de uma política editorial, à qual se ligava seu órgão de divulgação, o mencionado *Boletim Teológico*, além da criação do Centro Latino-Americano de Estudos Pastorais(CELEP), de formação pastoral para aproximação com as igrejas.

Após a realização da Assembleia de Igrejas da América Latina (Oaxtepec, México, 1978), alinhada ao Concílio Mundial de Igrejas, de feição ecumênica, e que organizou uma comissão para planejar a criação de um Conselho Latino Americano de Igrejas(CLAI), reacionária, a FTLA fez realizar o terceiro encontro do CLADE,

inspirado nas diretrizes de Lausanne, com ênfase em estratégias de propagação no continente. Como reação também ao CLAI foi criada em 1982 a Confraternidade Evangélica Latino-Americana-CONELA, de caráter conservador.²¹

Nos anos oitenta há um revisionismo da FTLA com afastamento do CONELA, permitindo-se o diálogo – sem aproximação institucional – com setores ecumênicos, e uma sensibilização de sua reflexão teológica com outras fontes, notadamente as ciências sociais, além da emergência de novas lideranças surgidas a partir do Congresso Geração 79 e do CLADE III, sob os princípios de Lausanne.

O CLADE foi uma experiência muito valiosa para os evangélicos da América Latina, ao reconhecer a realidade massiva do pentecostalismo, estimulou um pouco de autocrítica, porém, apenas tomou nota do “*aggiornamento*” católico romano com a Assembleia Geral da Conferência Episcopal Latino Americana(CELAM) no ano anterior, em Medellín e falhou ao não dar prioridade aos problemas da pobreza, a opressão, a corrupção social, econômica e política, privilegiando sua agenda teológica.

A Declaração de Jarabacoa

O discurso místico do evangelicalismo avivalista vinha se tornando hegemônico desde os anos 50, dirigindo a liberdade individual para a rejeição da sociedade em vez de para sua transformação, e consequentemente para uma aceitação acrítica das estruturas, como conformadas a vontade de Deus, preconizando uma igreja

²¹ O CONELA resultou de uma iniciativa de evangelistas americanos reunidos em Pattaya preocupados com a participação de Emílio castro (ecumênico) em Lausanne e com a organização do CLAI. Fundamentalista e ligado ao *Moral Majority* o CONELA assimilou lideranças evangélicas algumas das quais se afastaram com a polarização teológica fundamentalista que foi identificando o movimento.

“acima de todas as questões temporais”.

Os deslocamentos papais pelo mundo e particularmente numa América Latina convulsionada por mudanças políticas, problemas econômicos e crises sociais, coincidem com a polarização que no ambiente evangélico latinoamericano estavam representados pelo CLAI e o CONELA, criando um ambiente favorável e imperativo para a emergência de uma alternativa de “via média” como pretendida pela FTLA. No Brasil, o Congresso Missionário para a América Latina (COMIBAM), injetado pela visão de Emílio Antonio Nuñez e a atividade regular da FTLA eram indicativos da expectativa que crescia entre os evangélicos pelo incremento de novas contribuições à reflexão teológica.

A presença da FTLA se estendia aos Estados Unidos, onde vários dos seus membros realizam uma tarefa docente, sobretudo os hispânicos, e de onde surgiu o Congresso Internacional para a Evangelização do Mundo Latino, que se realizou em Los Angeles, de 25 a 29 de junho de 1988, oportunidade de reunir interessados na tarefa teológica realizada pela FTLA, com vista a promoção de uma “teologia evangélica, contextual, comprometida com a igreja”.

PREÂMBULO

O documento de Jarabacoa se enuncia com um tríplice perfil: uma revisão pretensamente crítica da prática político-religiosa do protestantismo latinoamericano, uma declaração de princípios e uma diretriz para o engajamento político

social. O projeto Jarabacoa se conforma com a identidade conservadora e reacionária da própria FTLA. Sua pretensão era assumir a posição enunciativa representativa (não institucionalmente) do protestantismo do continente como se evidencia da afirmação de Rolando Cortez, que “a tarefa da Fraternidade Teológica Latino Americana é a da Igreja de Cristo” (CORTÉS, op. cit., p. 57).

Esta retórica buscava na confissão teológica a legitimidade para o discurso, considerando que o modelo de ação eclesial anterior era lacunar como se depreende da afirmação de abertura: “Reconhecemos nossas limitações passadas e presentes, ao relacionarmos nossa fé cristã com uma ação política concreta”(P).²² Toda ação política *concreta*, porém, estava condicionada pela análise de conjuntura, e a hermenêutica do protestantismo conservador da FTLA e não assimilava as questões estruturais da realidade latinoamericana.

A tomada de consciência da nova realidade social e eclesial do continente, na fórmula “temos consciência de que diversas razões têm influído para esta apatia e indiferença” (P) não repercutiu como revisão das razões ou sua superação, que de resto não são indicadas. Mas a iniciativa adotada, reacionária como dissemos, era resultado da percepção de “...um recente interesse nestes assuntos [políticos]” explicada misticamente como “uma evidente ação do Espírito Santo...” (P), o que oferecia a justificação para o discurso junto aos segmentos

²² (P) indica o preâmbulo, e na continuidade deste texto a numeração entre parênteses indica as seções nas quais está dividida a Declaração de Jarabacoa.

conservadores majoritários do protestantismo, resistentes a aproximação entre fé cristã e ação política.

Este "novo interesse" não era novo senão em sua aproximação dos setores tradicionalmente infensos a questões políticas, e a juventude, que ocupando fortemente os ambientes universitários, tomavam contato com outras chaves analíticas para a realidade política, e começavam a perguntar pelo significado da fé no contexto que se desvendava. Não era novo porque setores minoritários, sempre nomeados "liberais", haviam colocado em curso desde o início do século XX iniciativas de diálogo com a sociedade e traduzido estes diálogos em diversos modelos de intervenção política.

Por isso mesmo, o anunciado "diálogo e a séria reflexão desenvolvido em nosso encontro nos chamaram uma vez mais, à responsabilidade no campo político" (P) era de fato um diálogo interpares, que se fazia exatamente entre os setores conservadores e excluía toda a herança de reflexão teológica e inserção social do protestantismo liberal, apesar do entusiasmo Pablo Deiros referindo-se aos "frutos de uma consulta que se levou a cabo na República Dominicana em junho de 1983"²³ (Cf. SILLEZAR, 2007).

A arena de demarcação da distância da tradição liberal/progressista é delimitada na rigidez dos postulados teológicos: "Reafirmamos nossa firme convicção de fé nas Sagradas Escrituras... Proclamamos o senhorio de Cristo sobre o indivíduo e sobre a sua igreja"(P). Separadamente o senhorio

de Cristo sobre a realidade – social inclusive – aparece na fórmula "Senhor de toda a realidade criada", e conclui: "cremos que o campo político, apesar da sua importância, é onde menos temos levado as respostas que Deus oferece na sua Palavra" (P).

Como já indicamos a compreensão da realidade social da América Latina não se faz a partir do contexto latino, mas remissos a postulados exógenos, oriundos do realinhamento internacional do conservadorismo evangélico, cuja principal expressão foi o Congresso de Lausanne: "Com o Pacto de Lausanne, proclamamos que 'a salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades individuais e sociais. A fé sem obras é morta'" (P).²⁴

I.Princípios Bíblico-teológicos

Como discurso primariamente religioso (NOVAES, op. cit. p. 63) a Declaração ancora sua proposição em postulados teológicos que abrem o documento reafirmando a criação, a história, a dignidade do ser humano – como ente criado – sua condição societária, e a sua realização, como "satisfação das suas necessidades"(I.1.4). "Mordomo de Deus na ordem criada", o homem opera acessoriamente na "ordem política [que] foi prevista por Deus como uma forma de ordenar a vida" (I.1.6).

Na agenda teológica tradicional do protestantismo, precocemente o homem renunciou a sua dignidade, para se colocar sob o estigma do pecado/alienação (I.2), e

²³ Los frutos de una consulta que se llevó a cabo en la República Dominicana en junio de 1983 (DEIROS, 2004, p. 42) Tradução nossa

²⁴ Para uma leitura de Lausanne, notadamente a sua repercussão no Brasil ver João Marcos Leitão Santos. Uma Análise crítica do Congresso Nordestino de Evangelização. SIMPÓSIO. 7 (55), 1992. pp. 25-43

por decorrência "se entregou a sistemas e estruturas que oferecem falsa segurança. Seu pecado adquiriu assim dimensão social" (I.2.3). A ação corretiva de Deus contra a anomia promovida pela alienação humana é entendida numa lógica hobbesiana quando postula que "a autoridade política ordenada por Deus como um meio de preservar a vida em sociedade, mitigando os efeitos do egoísmo e colocando limites a violência social" (I.2.4)

A cristologia adotada remete ao Cristo "redentor e como paradigma perfeito" (I.3.1) sob cuja base se erige uma eclesiologia que reconhece "a igreja é o corpo de Cristo através do qual Deus penetra no mundo..." (I.3.2). Desta perspectiva decorre que a "principal tarefa da igreja é capacitar o crente a serem homens novos"(I.3.4)

Deixando transparecer a ação política da igreja como não "específica" da comunidade de fé se reafirma uma vivência do cristianismo transcendental e ahistórico: "A igreja não é chamada a elaborar propostas políticas específicas, nem a identificar-se com nenhum sistema de organização social, nem a formar partidos políticos" (I.3.5) não indo além de "solidarizar-se com as lutas humanas..." de forma lassa e ambígua, já se constituindo esta pretensa neutralidade em uma forma de identificação com dada organização social.

Apesar do seu "papel profético que a leva a denunciar os sistemas injustos e a colaborar na construção de uma sociedade mais justa e fraterna"(I.3.5), não há nenhum compromisso com as transformações

estruturais, senão o compromisso de co-beligerância com algum projeto reformista conservador. Isto é ainda mais evidente na perspectiva instrumental do estado, esdruxulamente remisso a soteriologia: "*O Estado tem relação com o propósito de redenção de Deus, pois é sua tarefa criar um ambiente de tranquilidade e paz que possibilite a pregação do evangelho em palavra e ação*". (I.3.6)(grifos nossos), concluindo que em decorrência do "caráter peregrino da igreja" "a expectativa escatológica da igreja relativiza todo sistema econômico e toda forma de governo, pois qualquer sociedade... não é a pátria definitiva que os cristãos esperam..." (I.4.1), reafirmando uma eclesiologia mistificada e ahistórica.

II Princípios para ação política

Sob estas bases teológicas, a Declaração passa a indicar um conjunto de "princípios fundamentais sobre os quais entendemos que devem atuar os cristãos", anunciados teleologicamente declarando que o "fim de toda ação política deve ser possibilitar a todo homem, mulher ou criança uma vida humana plena..." (II.1) a partir do reconhecimento do valor da pessoa humana.

O estabelecimento de uma nova ordem política, está condicionada a prevalência da verdade, entendida como "a vivência de uma plena e sólida integridade moral"(II.2), - contraditoriamente colocada aqui com a doutrina evangélica de corrupção moral fundamental do ser humano - integridade constituinte da "...origem e meta da ação política" que representava o "...meio pelo qual se

pode atingir a plena realização da vida humana”(II.2). A verdade se erige como elemento possibilitador de ressoar sobre os valores que o documento enfatiza como paradigma da ação política: a ordem, a liberdade e a justiça (II.2).

A liberdade é afirmada a partir de uma perspectiva idealista e essencialista como “direito inalienável de todo ser humano e o valor máximo de sua existência como tal”, “capacidade que tem o ser humano de viver e atuar de forma total, na qualidade de pessoa, sem imposições arbitrárias”(2.3) , por isso, a ação política deve ter o cuidado de reconhecer a capacidade que tem cada ser humano de se desenvolver a fim de realizar-se como pessoa, e deve facilitar todas as oportunidades”(2.3)

A compreensão da justiça tem caráter jurisdicista, gerada “por ordem do direito”, e assumida como resultante da sua aplicação, constituída ontologicamente: “a justiça é a aplicação da lei” A “administração da justiça” é vista como reconhecimento do agente jus-político representado pelo Estado. Justiça universal e distributiva, a margem das distinções de classe ou posição social, é buscada na ação política justa é “aquela que vela para que a justiça alcance a todos” provida de “...alto sentido social” utopicamente pretendida como condição de possibilidade para o “...desaparecimento das odiosas desigualdades no *usufruto dos bens e serviços*”, mas não se reporta a nada além deste *usufruto dos bens e serviços*(II.4).

A paz era um projeto a ser instituído como promoção da

“reconciliação dos elementos díspares da sociedade”(II.5), cuja realidade “só é real e duradoura quando surge do pluralismo”(II.5). O pluralismo não era um paradigma da ética protestante conservadora que, em regra, não admitia diálogos com aqueles que não guardassem conformidade confessional ou de princípios com suas orientações eclesiais e ideológicas.

Na contramão do princípio do *compromisso*, a solidariedade se apresenta no plano subjetivo e volitivo como “a expressão concreta da vontade fraternal de seres humanos”(II.6), em que pese a doutrina protestante do pecado, que não admite que as ações humanas possam ter caráter positivo. A solidariedade resulta em um ambíguo “sentimento de mútua dependência com vistas ao bem comum” (II.6), igualmente indefinido, cuja expressão teleológica é “possibilitar a todos a mais plena realização como pessoas”(II.6).

Muito embora se tenha anunciado que a igreja não se define por nenhum modelo sócio-político, a democracia é saudada como “melhor caminho para se alcançar uma sociedade na qual se imponham os *valores supremos*” (II.7)(grifo nosso) porque se constitui em “um estilo de vida que respeita o ser humano” e entendida como “um sistema de convivência social mediante o qual uma sociedade se organiza com base na participação livre e responsável... na tomada de decisões e na execução” (II.7).

A política em sentido genérico é afirmada como o “*instrumento adequado para o desenvolvimento* da verdade, da liberdade, da justiça, da

paz, da solidariedade, e da democracia... não pode limitar-se a meras expressões de caráter jurídico ou político, mas tem de incluir as dimensões econômica e social”(II.7). O que se encontra sugerido é que os valores mencionados são uma decorrência espontânea da atividade política. Como a abertura da Declaração remete a “apatia e indiferença” e da “consciência de que diversas razões têm influído para esta apatia e indiferença”, pode-se considerar a teologia prevalecente nos ambientes conservadores aquela que considerava a política como uma atividade espúria e incompatível com a piedade e o exercício da fé. Ainda que o espontaneísmo imaginado tivesse um objetivo pedagógico sobre as comunidades às quais se dirigiam, o efeito sob a mobilização seria menor do que a deformação do argumento.

III Áreas para uma atuação política responsável

Tangencialmente afeita à estrutura social, a eleição das “áreas para atuação” está centrada no indivíduo e numa perspectiva jurisdicista do Estado, pois sob a égide do Estado legislador indicada, considera “necessários a vigência de uma prática e de uma legislação integral que contemple os direitos de cada um dos seus componentes”(III.2.2), assim, “repudiamos qualquer forma de repressão de caráter político que se manifeste mediante prisões...”(3.1.1) uma vez que é “função primordial do Estado é assegurar aos indivíduos direitos fundamentais”(III.1.2)(grifo nosso).²⁵

Ancorada nos pressupostos teológicos enunciados, acentua a diferença entre os gêneros, pois “Deus criou o ser humano como homem e mulher. Repudiamos firmemente o grau de exploração machista de que tem sido objeto a mulher na América Latina”(III.1.3). Não deixa de chamar atenção, que o machismo é si não é o objeto da denúncia, mas o grau em que se manifesta na cultura latina.

Dissimular os aspectos indesejáveis da realidade, suas contradições, aquilo que vai de encontro ao interesse de um grupo já implica em compromisso ideológico, quando se sabe que a ideologia é um discurso e uma prática do interesse de um grupo contra o interesse de outro, onde aqueles que detêm a hegemonia acentuam seus interesses a ideologizar, com vistas ao *consenso social*, que confere unidade as práticas sociais, onde interesses particulares são descritos com interesses gerais (MEZAROS, 2004).

Mesmo ante a constatação anunciada na abertura do documento que reconhece mudanças contextuais, nas quais os cristãos teriam que enfrentar as condições materiais de vida no continente, e, conseqüentemente, oferecer uma interpretação teológica diferente dos predecessores, a FTLA renova seu apego a uma tradição fundada numa concepção essencialista da ordem como expressão de uma realidade predeterminada, que estabelece os limites do diálogo aproximativo entre essencialismo e historicismo.

Na tradição religiosa no continente uma perspectiva histórica “de tendências gnósticas”, assumiu a matéria e a história como cárceres

²⁵ Vida, a liberdade, à alimentação, ao trabalho, à saúde, à moradia, à educação, à livre associação, à crer ou não, conforme os ditames da sua consciência(III.1.2)

pecaminosos e patológicos da condição humana. A consequência mais imediata, porém, desse pressuposto antropológico, lembra Segundo, é que “declarando-lhes pecadores [aos indivíduos] se dá a razão ideológica de sua pobreza: esta se oculta e justifica. Estamos aqui em pleno conflito político e a força de um dos grupos está em sua interpretação da lei em sua concepção religiosa²⁶.”

Em perspectiva pragmática afirma o documento: “Consideramos a educação como um direito do ser humano, e um dever que compete à família, a igreja, e ao Estado...”(III.3.1)(grifo nosso). “Defendemos todo esforço privado que estimule o desenvolvimento de cada pessoa com igualdade”(III.3.3)

A partir da lógica do estado capitalista, o processo de educar se dirige para fora de si mesmo, cuja prática revela o compromisso teórico como a forma mais acabada de dado nível de compromisso. A educação emerge não como instância formadora de consciência, mas como instância geradora das condições de desenvolvimento. Implicitamente, ao estabelecer as funções para a escola permite delimitar o nível de compromisso da educação com as forças determinantes do processo histórico continental, dentre as quais a igreja seria uma agência privilegiada.

A atribuição do papel do Estado, obscurece que o seu nível de participação se dará em função do nível do seu compromisso com os objetivos dos grupos detentores hegemonicamente das condições de implementação do processo formativo, atrelado a um modelo

determinado de sociedade, o capitalista.

A remissão ao trabalho é assim enunciada: “Todo ser humano tem direito ao trabalho como *meio de subsistência* e expressão pessoal e social”(IV.1) constituindo “...dever do Estado adotar uma política trabalhista que propicie oportunidades de trabalho para todos”(IV.2), “...que faculte o estabelecimento de “relações trabalhistas justas(IV.3)”. É recorrente o apelo a um Estado de bem estar como agente promotor da justiça social nas relações de trabalho, que de resto não se institui na ordem capitalista.

Neste contexto, a *expressão social*, a *universalidade* e a *justiça* apontam para a afinidade entre a teologia existencialista (Soren Kierkegaard, Karl Barth) e o humanismo político socialista em suas aspirações a fazer com que o homem transcenda o mundo alienante para uma existência autêntica, mas sem estabelecer convergência na ação política. A partir de sua antropologia de um homem dividido entre necessidade e liberdade, o existencialismo exige a decisão entre a transcendência subjetiva e a prisão objetiva do mundo, uma vez que é a dimensão subjetiva que institui o verdadeiro, considerando apenas tangencialmente a transformação do mundo em sua objetividade, o que implica a sua rejeição para conseguir a emancipação. A libertação se dá no mundo privado da interioridade sem remissão necessária a estrutura sócio-política que forma o homem, e assume a história da salvação como processo paralelo a história universal.

²⁶ Declarándolos pecadores se da la razón ideológica de su pobreza: ésta se encubra y justifica. Estamos aqui em pleno conflicto político y la fuerza de uno de los grupos está em su interpretación de La ley, em su concepción religiosa (SEGUNDO, 1982, p. 175). Tradução nossa

Como sugerem Pierre Bigo & Fernando Ávila, todo projeto social implica numa tomada de posição sobre o destino do homem. No cristianismo é a vocação do homem o ponto de partida das proposituras éticas e sociais, cuja raiz está na Escritura revelada. O desígnio de Deus contido na radical novidade do evangelho é a base da originalidade irredutível da antropologia teológica cristã (BIGO & ÁVILA, 1986).

A par disto, importa considerar as teses da Declaração acerca da ordem econômica. "Entendemos a atividade econômica como uma relação social que garanta a satisfação plena das necessidades temporais do ser humano (V.1)²⁷ e completa: "A autodeterminação econômica é um elemento essencial à soberania dos povos"(V.3) defendemos a democratização da propriedade, especialmente a terra(V.4) defendemos uma nova ordem econômica internacional(V.5) integração a nível regional(V.6) manifestamo-nos contrários ao mau uso do meio ambiente(V.7).

A tentativa de seguir a cristianização da sociedade e do capitalismo como pretendeu Jaques Maritain pela via da filosofia social cristã, cuja expressão política seria a Democracia Cristã, esgotava-se na própria conjuntura. A doutrina cristã afirma que na vida econômica o direito a propriedade é direito relativo, não absoluto, porém, direito natural, que garante a pessoa um espaço de autonomia sem o qual não existe sociedade livre. Tais direitos pretendidos não são outorgados pela sociedade, mas derivam da "natureza do homem", não sendo legítima a

nenhuma instância a prerrogativa de aboli-lo.

Porém, a conjuntura revelava que já na década de 80 a maioria dos países saiu do autoritarismo burocrático para uma crise política, em face das profundas transformações que repercutiam nas funções do Estado. Na virada dos anos 70 a América Latina ingressou num período de estagnação e retrocesso econômico e de democracia política. O elemento unificador entre os diversos Estados era a crise da dívida e que, segundo Rubem Ricúpero, "acabou por inviabilizar um modelo de desenvolvimento que já mostrava elevados sinais de esgotamento" (RICÚPERO, 1992, p. 21).

"A satisfação plena das necessidades materiais do ser humano", portanto, esbarrava numa estrutura historicamente consolidada, onde a desigualdade da renda se traduzia em pressões políticas por ações macroeconômicas para elevar as rendas dos grupos de baixos rendimentos, o que, por sua vez correspondeu, muitas vezes, a más opções de política e fraco desempenho econômico. Sem assumir que as relações internacionais são pautadas pelo interesse e não pelo solidarismo, a Declaração pretende uma ordem social harmônica.

A perspectiva de cultura da Declaração é restrita: "Incentivamos toda iniciativa que motive a investigação científica, o desenvolvimento tecnológico e a formação humanista para o bem dos povos"(VII.2).

Edvino Rabuske já chamou atenção para o fato que a cultura

²⁷ Nesta satisfação inclui-se o que seria o tópico 6 a saúde que "cubra todos os indivíduos" 6.2 a Igreja, através de organismos de serviço deve comprometer-se em promover a saúde.6.3

ocidental contemporânea pode ser entendida como um conjunto de fenômenos situados entre dois pólos: a cultura tradicional e a cultura tecnológica. O pólo tradicional inclui a religião, a arte, os valores, a filosofia, com vistas ao cultivo do espírito; mesmo distinta do folclore a da chamada cultura não material. A busca da unidade entre tradição e tecnologia só se possibilita pela mediação da ação humana, que extrai da cultura tradicional o que lhe confere enraizamento e suas finalidades e da ciência seus instrumentos de eficácia. A mediação da ação somente se torna possível, quando se realizam as condições de compatibilidade, pela descoberta de normas e valores.

Daí conclui que:

Hoje se requer outro tipo de organização. Partindo das funções essenciais de uma cultura, do enraizamento e da determinação de finalidades, vemos dois pólos na organização interna da cultura: o do sentido e o dos projetos. O sentido "é aquilo no qual uma vida pode encontrar, concretamente uma justificação incessante e como consagração definitiva; é aquilo relativamente ao qual uma vida se perde ou se salva". Portanto, o sentido é a motivação profunda, que abraça o homem inteiro. O projeto é o plano concreto, objetivo, que permite uma realização do sentido, mas sempre uma realização parcial (RABUSKE, 1986, 63).

Segundo o autor, pensar a cultura implica reconhecer que a ação humana se encontra no plano de interseção entre o impulso da vontade e o efeito exterior, e efetivamente significa que ao fazer dos conteúdos sistêmicos a sua própria substância, a ação os insere em sua própria lógica que é o tornar-

se ela mesma da constituinte da vontade.

A cultura pode, portanto, ser considerada um sistema, através do qual a existência humana e sua atividade se podem interpretar, onde toda hermenêutica já é prolongamento de uma interpretação anterior e a possibilidade de uma interpretação posterior. Propondo um sentido, indica simultaneamente que este, no fundo, ainda deve ser descoberto. A Declaração da FTLA deixa de reconhecer que, dinâmica e policêntrica, a nossa cultura é atravessada por múltiplas tensões, sugerindo diversos modos de articulação entre os seus componentes, propondo à ação humana esquemas variáveis e flexíveis para a sua estruturação.

Para a nossa investigação interessa compreender, sobretudo, o papel da religião em sua relação simbiótica com a cultura, uma vez que a religião é um sistema cultural simbólico, e sobre o símbolo incidem as dimensões societárias e psíquicas, e que a interiorização da crença é adotada como uma "parte da personalidade dos indivíduos" (GIUMBELLI, 2010, p. 203), além do fato que as experiências e inflexões pessoais se traduzem no compromisso religioso e nos conflitos políticos para, seguindo Clifford Geertz neste ponto, entender que aquilo "que sucede a uma comunidade geralmente sucede também a sua fé e aos símbolos que a formam e a sustentam" (GEERTZ, 1994, p. 177). Efetivamente toda religião, em todo contexto social e em cada uma das fases do seu desenvolvimento tende a desempenhar funções associadas à

coesão social, e legitimação pela sacralização da ordem.

Na teologia cristã conforme se propunha também na América Latina, toda a revelação não constituía garantia contra a possibilidade histórica de manipulação ideológica, porque não significa perfeição de conhecimento e de integridade dos homens. A fé será vivida sempre em meio às singularidades e condições históricas. A doutrina se pretende verdadeira pelo seu objeto real e não pela sua configuração discursiva. A disposição de atuar em nome da crença sobre as estruturas da sociedade latinoamericana tornava-se não apenas a predisposição de alguns "cristãos mais engajados", mas o próprio modo da igreja latinoamericana viver sua fé.

Continua a Declaração: Alertados pela triste situação dos direitos humanos(VIII.1) comprometemo-nos a lutar em favor das populações indígenas (VIII.2) ...combater o racismo(VIII.3) ampla defesa idosos, estrangeiros(VIII.4).

Como já mencionado as condições concretas para o desenvolvimento de cada indivíduo na sociedade são elementos do bem comum: o respeito aos direitos humanos, a adequada distribuição de funções e dos frutos do esforço comum, de vez que uma sociedade goza em comum do bem estar material e moral dos seus membros.

No âmbito das comunicações propugna a Declaração pelo "direito que tem cada pessoa de estar *objetivamente* informada, assim como de expressar livremente o seu pensamento"(IX.2) declarando "inadmissível a manipulação"(IX.3) ignorando que na América Latina os

meios de comunicação desde sempre estiveram associados a práticas políticas, e ideológicas das elites (SOARES & PUNTEL, 1985), e deles não se podia esperar nada além de que "reprima as possibilidades de mudança... sacralize, legitime, justifique [a ordem]..."(GUARESCHIN, 1985, p. 121).

Sem perceber que "a América Latina foi incorporada a história universal como vencida (FLORES, 1991, p. 39), as idealizações que sempre se colocam à margem da conjuntura e das estruturas da América Latina, também se projetam na Declaração para as relações internacionais. "Cremos que é fundamental o estabelecimento de plena cooperação internacional..."(X.1) "através de relações bipolares e multipolares..."(X.2) [e da inserção] "do continente africano"(X.3) "Opomo-nos firmemente a corrida armamentista" (X.4).

Enrique Dussel (1997) já indicou que sem a inclusão dos países dependentes e sua relação com os dominados não há história dialética, não há realidade total, não há reflexão teológica sobre a revelação que penetra e altera a parcialidade humana para chamar a construção de um reino de fraternidade e paz fundamentado na justiça. Todavia, a lógica de uma ordem cooperativa era um horizonte imaginário. Desde o fim da guerra fria "...o entendimento entre os EUA e a URSS tornou-se para ambos necessário..."(SARDEMBERG, 1992, p. 53) favorecendo sua reestruturação econômica emergindo a Europa como foco de interesse

prioritário em detrimento da América Latina. Diz Ronaldo Sardenberg que o interesse americano em preservar alguma influência numa Europa ocidental unificada e em desempenhar um papel em uma Europa centro-oriental em democratização desviou a atenção das Américas e prejudicou as perspectivas de políticas específicas para estas. Neste contexto, John Chipman revela todo seu pessimismo sugerindo que "a anarquia política, a privação econômica, e o conflito militar, infelizmente permanecerão como elementos da paisagem estratégica [da América Latina]"(CHIPMAN, 1992, p. 80), banindo a possibilidade da desejada lógica cooperativa da Declaração.

IV Sugestões práticas para a ação política

A lógica da ação do protestantismo é endógena, reduzida às práticas associadas à vivência da crença religiosa nas comunidades. Propõe a Declaração o ideal de congregações locais "intercedendo(IV.1), ensinando... os valores do Reino(IV.2), servindo, declarando o juízo de Deus(IV.3,4), estimulando a consideração para com a situação concreta de nossos povos e a reflexão sobre a responsabilidade cristã frente a ela(IV.5), e fomentando entre seus membros uma vida comunitária que seja modelo para toda a sociedade(IV.6).

Ao apresentar a condição da Igreja, o documento retoma a figura de Santo Agostinho da Cidade de Deus como modelo da ordem societária, ocultando que as instituições e os universos simbólicos são legitimados por indivíduos

concretos, que têm localizações sociais concretas e interesses sociais concretos.

Esta concepção da comunidade religiosa é tanto mais importante nas comunidades e grupos que estão fortemente marcados pelo interesse religioso, onde sua cosmovisão sócio-natural se acha ordenada e limitada por sua visão religiosa do mundo.

Em regra a religião articula a cosmovisão e o *ethos* e "remete para concepções de realidade e para valorações culturalmente construídas" que se traduzem na vida societária (GIUMBELLI, op. cit. p. 209). Quando consegue apresentar estes interesses como justos e bons, e apresentar a sociedade como expressão da ordem, então esta sociedade se legitima e garante a sua própria reprodução, através das suas instituições culturais (CHARBONEAU, 1985).

Ora, se a produção desse sistema religioso se acha monopolizada, e associada às estratégias hegemônicas dos grupos dominantes o discurso religioso tenderá a se efetuar de modo que este público atue de maneira favorável a estratégia hegemônica. Assim, uma vez abandonada a dialética da história real e da ação de Deus e do homem na transformação do mundo, a religião refugia-se na interioridade individual, como conclui Samuel Gotay,

...neste vazio que a espiritualização da teologia cria, introduzem-se as estruturas econômicas, políticas, e sociais da classe dominante como se fossem estruturas naturais... universais e representativas do bem geral. Assim a teologia sacraliza as estruturas [como] fonte direta da

justificação ideológica das estruturas de poder (GOTAY, 1985, p. 69).

As associações e denominações eclesialógicas agiriam "fomentando a reflexão(IV.2.1) "auspiciando uma educação teológica que contemple a formação política básica dos estudantes" que eram formados para as comunidades com outra perspectiva que não a da reflexão política "reivindicando perante a autoridade as aspirações legítimas da comunidade"(IV.2.3).

Mas a *formação política básica* dos estudantes tinha outra razão de ser, pois como indicamos, a interpelação da fé pela realidade circundante estava encaminhando muitos cristãos para a influência das ciências sociais e para aproximação com teologias mais progressistas do que desejava o protestantismo conservador, principalmente o discurso que ganhara forma na Teologia da Revolução.

Com relação à "teologia da revolução" de matriz europeia, os teólogos latinoamericanos já diziam que estes escritos pretendiam definir o que deve ser a revolução a partir de categorias teológicas, que buscavam uma premissa teológica para a participação do homem na revolução, e que pretendiam tirar da própria teologia um instrumento de análise para uma ideologia da revolução, uma estratégia e até uma tática. "Os teólogos latinoamericanos afirmam que não elaboravam uma teoria da revolução a partir da teologia" (GOTAY, Id. 78), mas da conjuntura.

A teologia política produzida na Europa, identificada, sobretudo com Johann-Baptiste Metz, Jürgen

Moltmann, e Willi Oelmüller (1973), sublinhava a dimensão política da fé. Tanto em sua origem e intenção históricas, como em suas implicações ideológicas a nível institucional. Mas operava num nível de abstração separando a teologia da ética (SÖLLE, 1972; RUGGIERI, 1974).

Como sugere Pedro Hilgert, não se pode fazer teologia política realmente detectora dos aspectos críticos da fé enquanto práxis histórica, sem adotar uma chave analítica (HILGERT, 1987) Isto significa sempre uma opção por um tipo de instrumento analítico e a tal ponto é um processo ético e não somente uma seleção neutra de um instrumental para análise que Hugo Assman já denunciara um improficuo: "...eterno re-situar as condições de possibilidade de uma reflexão comprometida em vez de ensaiá-la concretamente" (ASSMAN, 1971, p. 117).

Movimentos e grupos organizados agiriam "participando conjuntamente em grupos constituídos... em harmonia com os evangelhos"(IV.3.2). A organização e a co-beligerância eram delimitadas por leitura específica da mensagem dos evangelhos, que remete a pergunta sobre a posição social do protestantismo conservador da FTLA apreendendo o real, e igualmente, qual lugar destinou as demais explicações propostas.

Como indicado, existe uma exigência ética que permeia a relação dialética desse processo interpretativo: ninguém permite aos outros vê a realidade global a partir de outro lugar social, se não se dispõe a ver ele próprio a partir de outro ponto de vista. Contudo,

querer ver-se é o postulado ético fundamental, que implica no desafio de re-configurar sua identidade e instalar-se no mundo do outro e comprometer-se com uma nova história (FORREL, 1983).

Crentes e indivíduos agiriam "reconhecendo a validade da autoridade do Estado(IV.1), assumindo seus direitos(IV.4.2), pagando impostos(IV.4.3), servindo responsabilmente à pátria(IV.4.4). A pergunta que interessa a investigação social é acerca do uso que se faz desse conjunto de representações, e qual a conexão que guardam com a realidade. O conceito mediador é o de pessoa humana, que possui uma projeção da transcendência. A sua metodologia é a formulação de um modelo normativo de base preexistente e independente da realidade social que obriga o indivíduo a identificar-se com ideologias como *direitos ou pátria*.

Obviamente, forjar qualquer identidade ideológica se condiciona ao lugar social, que por sua vez é caracterizado pela prática social. O fato que "o lugar social oferece, especialmente para os grupos intelectualizados, uma enorme capacidade de racionalizar" (LIBÂNEO, 1977, p. 245), como é próprio da produção religiosa (BOURDIEU, 1990), torna mais difícil romper este círculo, quanto mais afeitos a discussão intelectual esteja os membros do grupo, como era a proposta organizacional da FTLA.

Mas esta é uma harmonia circular que pode ser quebrada pela instalação nela da suspeita a respeito da realidade²⁸ e da leitura da fé. No caso, esta suspeita pode ser

despertada por uma nova literatura teológica, pelo contato imediato durante algum tempo com uma realidade angustiante, por uma experiência pastoral direta, como parece ser a experiência da FTLA. Nesse sentido é importante estabelecer ainda que a consciência social, como lembra Leôncio Basbaum (1982) é um processo que não acontece *ex-nihilo*, como na primeira socialização, mas exige o dismantelar da precedente estrutura nômica da realidade subjetiva antes da sua substituição.

Considerações finais

"Reconhecemos que necessitamos do perdão de Deus por nossa falta de sensibilidade cristã em relação à difícil situação em que vivem nossos povos". O *mea culpa* reflete uma crise no discurso do protestantismo conservador latinoamericano. As linguagens teológicas tradicionais em crise refletem a nova situação que criou uma preocupação radicalmente nova que está em oposição fundamental com a das linguagens mencionadas e remete a um problema teológico de fundo, como o definem estes teólogos latinoamericanos, concernente a relação existente entre a libertação real, pela qual clama e luta o continente, e o conceito bíblico de salvação.

O texto está permeado de assertivas que qualquer ditador latinoamericano subscreveria, bem como humanistas, ateus – excetuando os referentes teológicos –, ou qualquer utopista, ante as propostas de fraternidade, colaboração, bem-estar, etc. O acento na obrigação individual

²⁸ Ver sobre este ponto o *homem da suspeita* em Pra que serve afinal filosofia? . In Moacir Gadotti. *Educação e poder. Uma introdução a pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez, 1980.

expropria o caráter de compromisso social derivado das exigências radicais da fé cristã, portanto, o cristianismo não aparece como discurso afirmativo, que eventualmente se adote como alternativa para um projeto de sociedade na América Latina.

Segundo Otto Maduro (1981), todo o trabalho religioso tem como função preservar ou transformar determinada situação. A autonomia relativa que a religião guarda é tríplice: subjetiva, enquanto visão de mundo, objetiva, nas práticas e discursos socialmente compartilhados, e institucional. É tendência dos grupos religiosos a criação de fórmulas que assegurem a manutenção da sua produção simbólica, seu lugar social, e dos instrumentos usuais para efetivar tal produção. No caso da FTLA a ação propugnada exposta no discurso da Declaração é claramente reacionária, em relação a outros grupos protestantes que se alinhavam a uma teologia aberta e uma ação política engajada.

Embora qualquer tentativa de mudança no *status quo* do conjunto, provoque reação e resistência, é maior a gradação caso esta modificação seja proposta por algum agente alienígena a própria comunidade, no caso, os setores progressistas alinhados nos eventos do CLADE, na organização do CLAI etc., sobretudo, porque as iniciativas progressistas remetiam a outras dimensões da ordem que não a propriamente religiosa.

A FTLA apresentava-se como o grupo interessado em manter a hegemonia sobre a produção religiosa do protestantismo

continental, e abraçava a missão de desapropriar a comunidade, através de um dos mecanismos de acento privado, na direção do aniquilamento ou substituição do setor emergente, e assegurar a sua sobrevivência de forma sectária.

Como é próprio da produção dos bens religiosos, a organização da FTLA pretendia desenvolver formas de atendimento dos interesses de todos os setores primariamente do ambiente religioso, e por decorrência, da sociedade como um todo. A busca pela abrangência majoritária sobre o protestantismo latinoamericano visava minimizar o risco de que a insatisfação progressiva dos que argüiam sobre a incidência da crença religiosa no âmbito sócio-político produzisse uma explosão de conflitos intra-religiosos, mesmo ante a percepção que este atendimento de demandas seria desigual e heterogêneo. Além do mais, não se deve perder de perspectiva que a divisão interna na já diversa experiência do protestantismo, representava um risco efetivo de fragmentação do interesse religioso, tornando mais complexa uma estrutura que assegurasse a hegemonia e a gestão da relação de múltiplos interesses, diversos, contrapostos e assimétricos.

Ora, as modificações relacionais se fazem acompanhadas da viabilidade temporal da produção religiosa, os teólogos e aderentes da FTLA percebiam que a procura por parte de um setor da sociedade pode determinar a produção religiosa, caso consiga um canal institucional de veiculação de suas demandas, e se propunham, como vimos no corpo deste trabalho a "responder algumas

inquiétudes a nível latino-americano e encarar com ela as necessidades do continente”, e neste ponto pretendiam se favorecer caso conseguissem fazer convergir tais demandas com um interesse eclesial previamente conhecido.

No que se refere à produção da FTLA ela estava determinada pela estrutura do campo religioso protestante conservador, majoritariamente evangelical, e sua expectativa de satisfazer as demandas deste segmento tornando-as sistemáticas e universalizando-as, e assim regulando indiretamente as mesmas demandas uma vez que se tornou centro ideológico em torno do qual se articulavam os líderes evangélicos, como afirmou Calvani.

Uma vez que o consumo religioso atua diretamente sobre a procura religiosa subsequente, embora com uma satisfação geralmente parcial e sempre provisória, o produto ofertado pela FTLA já fora explicitado como uma alternativa evangélica às correntes representadas pelo movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL).

Restava prevenir-se contra a ausência ou limitação do consumo que tornaria produção religiosa correspondente a uma produção fracassada, aquela que se apresenta com efeitos inversos as expectativas e interesses dos produtores religiosos, cuja conseqüência é a debilitação da posição institucional do segmento que o produz.

REFERÊNCIAS

- ASSMAN, Hugo. *Opresión-liberacón, desafio a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- BASTIAN, Jean Pierre. *História del protestantismo na América Latina*. México: CUPSA, 1990.
- BAUSBAUM, Leôncio. *História e consciência social*. Rio de Janeiro: Globo, 1982.
- BIGO, Pierre & ÁVILA, Fernando B. *Fé cristã e compromisso social. Elementos para uma reflexão sobre a América latina a luz da doutrina social da igreja*. São Paulo, Paulinas, 1986.
- BITTENCOURT, José. *Por uma Eclesiologia Militante: A ISAL como nascedouro de uma Nova Eclesiologia para a América Latina*. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo/SP, 1988.
- BOFF, Clodovis. *Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BONINO, José Míguez. *Em busca de poder. Evangélicos e participação política na América Latina*. Rio de Janeiro: Novos diálogos, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1990].
- BREPHOL, Dieter & GRELLERT, Manfredo. (apres). *A Missão da Igreja no mundo de hoje. As principais palestras do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, Lausanne, Suíça*. São Paulo: ABU, 1984.
- BURITY, Joanildo A. *Os Protestantes e a Revolução Brasileira, 1961-1964: A Conferência do Nordeste*. Dissertação. (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1989.

- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. *O movimento Evangelical: considerações históricas e teológicas*. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Instituto Metodista de Ensino Superior. São Bernardo do Campo/SP, 1993.
- CAVALCANTI, Edward Robinson de Barros. *Cristo na universidade brasileira?* Recife: ABU | CLC, 1972.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. Genesis de La nueva teologia protestante latinoamericana. *Protestantismo em Revista*. v. 18; jan-abr, 2009. São Leopoldo. 7-29. Disponível em <http://www3.est.edu.br/need>
- CHARBONNEAU, Paul-Eugene. *Da teologia ao homem. Ensaio sobre a teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1985.
- CHIPMAN, John. A América Latina e os novos desafios da ordem internacional: a política de alinhamento banal. MOISÉS, José Álvaro (Org.) *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CLAI. *Renascer para uma esperança viva. Documentos finais da Terceira Assembleia Geral do Conselho Latino-Americano de Igrejas*. Quito: CLAI, 1995.
- _____. *Cosecha de esperanza. Iglesia, hacia una esperanza solidária*. Quito: CLAI, 1988.
- _____. *OAXTEPEC, 1978. Unidade y mission em América Latina*. San José: CLAI, 1988.
- _____. *Sementes de comunhão. Assembleia Constitutiva do CLAI*. São Paulo: CLAI, 1983.
- CORTÉS, Rolando Gutierrez. A proposta teológica da FTL. *Boletim Teológico*. Fraternidade Teológica Latino Americana. Ano III, nº 9, ago. São Leopoldo. p. 57-67, 1989
- COSTAS, Orlando. *El protestantismo em América Latina hoy: ensaios del camino*. San José: INDEF, 1975.
- CUCHE, Denis. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 2002.
- DENTON, Chrales F. Lamentalidad protestante: um enfoque sociológico. In PADILLLA, C. Rene (Comp.) *Fé cristiana e latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974.
- DEIROS, Pablo A. *Protestantismo em La América latina. Ayer, hoy, mañana*. Bethania: Texas, 2004.
- DUSSEL, Enrique. *Oito Ensaio sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ESCOBAR, Samuel. La situacion latinoamericana. PADILLLA, C. Rene (Comp.) *Fé cristiana e latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974.
- ESCOBAR, Samuel; ARANA, Pedro; STEUERNAGEL, Waldir; ZAPATA, Rodrigo. Uma análise latino-americana da teologia latino-americana. *Boletim Teológico*. Fraternidade Teológica Latino Americana. Ano II, nº 5. São Leopoldo, 1985
- FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FORELL, George W. *Ética da decisão. Uma introdução ao estudo da ética cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- FRATERENIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA. Declaração de Jarabacoa. Os Cristão e ação política. In *Boletim Teológico*. Fraternidade Teológica Latino Americana. Ano I, nº 2, jan-abr. São Leopoldo. p 82-99, 1984.

- GAURESCHIN, Pedrinho A. Contexto sócio-político me religioso da comunicação na América Latina. In SOARES, Ismar de O. & PUNTEL, Joana T. *Comunicação, igreja e estado na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islam – el desarrollo religioso em Marruecos e Indonésia*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz. A religião e a cultura. In TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento Cristão Revolucionário na América latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- HILGERT, Pedro Ramão. *O Jesus histórico como ponto de partida para a cristologia latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ISAL. *Encontro e desafio: La acción cristiana evangélica latinoamericana ante a cambiante situación social, política, y econômica*. Buenos Aires: La Aurora, 1961.
- JAGUARIBE, Hélio. *Novo cenário internacional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1996.
- METZ, Johann-Baptist; MULTMANN, Jürgen & Willy OELMÜLLER. *Ilustracion y teoria teológica: La iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de uma nueva teologia política*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- METZ, Johann-Baptist. *Teologia política*. Porto Alegre | Caxias do Sul: ESTSLB | UCS, 1976.
- MEZAROS, Istivan. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MOISÉS, José Álvaro (Org.) *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- MOISÉS, José Álvaro. 1992 Democracia e crise econômica: o paradoxo da América Latina. In MOISÉS, José Álvaro (Org.) *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NOVAES, Regina Reyes. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. FRIDMAN, Luiz Carlos. (Org.) *Política e cultura: cultura século XXI*. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará | ALERJ, 2002.
- ORTIZ, Juan Carlos. Iglesia y sociedad. In PADILLLA, C. Rene (Comp.) *Fé cristiana e latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974.
- PADILHA, C. Renê. Proyecto para una ética social evangélica. In PADILLLA, C. Rene (Comp.) *Fé cristiana e latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974.
- QUADROS, Eduardo Gusmão. *Evangélicos e o mundo estudantil. Uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1987)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- RABUSKE, Edvino. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- READ, William; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. *O Crescimento evangélico na América Latina*. São Paulo: Mundo Cristão, s.d.
- RICÚPERO, Rubens. A década de 80 e a crise na América Latina. MOISÉS, José Álvaro (Org.) *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ROBERTS, W. Dayton. El movimiento de cooperacion evangélica: de San José 1948 a Bogotá 1969. *Pastoralía*. Ano I nº 2, novembro. San José. Edição especial, p.34-51, 1978.
- RUGGIERI, Giuseppe. *Comunidad Cristiana y teologia política: sabedoria e história*. Salamanca: Sígueme, 1974.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. Palavra Evento e Práxis Libertadora. A Eclesiologia de Karl Barth e sua Contribuição para a Teologia Latino-americana. Tese. (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2011.

SARDENBERG, Ronaldo Motta. As relações entre América Latina e a Europa Ocidental no atual quadro internacional. MOISÉS, José Álvaro (Org.) *O futuro do Brasil: a América Latina e o fim da Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SAVAGE, Pedro. O labor teológico num contexto latino-americano. *Boletim Teológico*. Fraternidade Teológica Latino Americana. Ano I, nº 2, jan-abr, São Leopoldo. 53-81, 1984

SEGUNDO, José Luiz. *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret*. Madrid: Crisandad, 1982.

SILLÉZAR, Carlos Raul Sosa. Aportes misionológicos del protestantismo liberal em América Latina. In *Teologia y Cultura*. Ano IV, vol. 8, diciembre, p. 47-59, 2007.

SÖLLE, Dorothee. *Teologia política: confronto com Rudolf Bultmann*. Salamanca: Sígueme, 1972.

STAM, Juam. Teologia evangélica na América Latina. *Reflexões no Caminho*. Ano I, nº 2. São Paulo: CEBEP, 1983.

TILLICH, Paul & WEGENER, Carl. *Der sozialismus als kirchenfrage*. Berlin: Grachtverlag, 1919.

RECEBIDO EM 14/09/2015

APROVADO EM 12/10/2015

RITOS DA ORALIDADE PENTECOSTAL: Reflexões sobre história oral Testemunhal

Dr. Leandro Seawright Alonso¹

Resumo

Consideramos os ritos da oralidade pentecostal como sustentadores dos sentidos narrativos que vinculam a Palavra às práticas litúrgicas. Concomitantemente, os imaginários religiosos pentecostais são organizados pela lógica dos mitos em suas narrativas. Podemos analisar a história oral testemunhal considerando as palavras: trauma, conversão e testemunho. Avaliamos a possibilidade de fazer entrevistas convencionais de história oral. Palavras-chave: História oral testemunhal; mito; trauma; conversão

Abstract

We consider the rites of pentecostal orality as supporters of the senses narrative linking the word to liturgical practices. Meanwhile, the pentecostal religious imaginary are organized by the logic of myths in their narratives. We can analyze the testimonial oral history considering the words: trauma, conversion and testimony. We evaluated the possibility of conventional oral history interviews.

Keywords: testimonial oral history, myth, trauma, conversion

O protestantismo pentecostal, desde suas origens, fundamentou-se nas narrativas do *homo religiosus* estabelecendo seu principal meio de comunicação das experiências sagradas. Sabemos, contudo, que grande parte das pesquisas acadêmicas sobre o pentecostalismo brasileiro restringiu-se à documentação estritamente textual. Consideramos, no entanto, que a história oral é uma importante

alternativa disciplinar para as pesquisas sobre o pentecostalismo². Nisto reside a nossa hipótese de trabalho, a saber, em se estudar as narrativas pentecostais por meio de entrevistas de história oral como produtora de "documentação viva" na busca pelas narrativas testemunhais. Não obstante, a Palavra ritualizada pela narrativa torna-se "fonte de estudos" sobre as místicas religiosas pentecostais como proposta pentecostal ao problema do trauma.

Oralidade pentecostal

O *λόγος* (palavra) divino – transcrito na Bíblia Sagrada – foi traduzido para as línguas vernáculas europeias e, com a invenção da imprensa, materializou-se no papel escrito. Com base sólida no "papel do escrito", tornou-se, por isso, acessível aos leitores europeus em um processo moderno de letramento e de distanciamento em "longa duração" da "substância medieval". No ambiente tensivo, entre católicos e protestantes, na transição para o moderno, os escritos bíblicos foram difundidos entre as pessoas comuns do universo letrado durante o Século XVI. A Bíblia, traduzida do hebraico e do grego para o latim, assim como do latim para as línguas modernas, ficou inteiramente acessível às inovações negociadas no *modus vivendi* do povo letrado. Além da Bíblia, outros documentos escritos pelos protestantes, tais como as 95 teses de Martinho Lutero, foram

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Membro do Núcleo de Estudos de História Oral – NEHO/USP. E-mail: leandroneho@gmail.com

² Referimo-nos ao pentecostalismo por meio de algumas características universais em todas as vertentes: oralidade, mística e testemunho. Não pretendemos realizar um diálogo estrito com a bibliografia especializada sobre pentecostalismos. Reconhecemos que existem diferentes vertentes do pentecostalismo brasileiro, mas, neste artigo, prescindimos das problematizações sobre clivagens, rupturas, tensões identitárias internas e outros elementos igualmente possíveis.

impressos e distribuídos para as pessoas comuns da Alemanha, da Suíça e dos demais países europeus³.

Sacramentaram-se, portanto, os princípios educacionais escriturísticos como alternativas protestantes para recondução dos religiosos às “experiências salvacionistas” pictoricamente semelhantes às da Igreja Primitiva das páginas do Novo Testamento. No âmbito reformado, revalorizou-se a autoridade escriturística como axioma primordial dogmático dos mitos de origens neotestamentárias. Por isso, o “crente, individualmente, seria agora seu próprio sacerdote e o mentor de sua própria vida religiosa em comunhão com Deus, depois de aceitar Seu Filho como seu Salvador, pela fé somente” – como preconizou Earle E. Cairns (CAIRNS, 1995, p. 223).

Basicamente, dos cinco princípios teológicos reformados, destacou-se *Sola Scriptura* como fundamento para os demais. Os outros quatro princípios – *Solo Christus*, *Sola Gratia*, *Sola Fide* e *Solo Deo Gloria* – resultaram do embasamento escriturístico preponderante da Reforma Protestante. Disse Hegel que “com a Reforma os protestantes fizeram sua revolução” (apud. BONI, 2000, p. 7). Acrescentamos apenas mais uma palavra à frase: com a Reforma os protestantes fizeram sua revolução textual. Inscreverem-se nas tramas vivenciais a partir da leitura dos

textos bíblicos ao mesmo tempo em que suas “texturas experienciais” atravessaram profundas modificações de “longo alcance” na mentalidade, na prática e nas “operações religiosas” modernas.

Concomitantemente, a tradição textual – na perspectiva protestante – assegurava o direito das pessoas à salvação do espírito. Por isso, o conhecimento letrado se tornou desejável para capacitação na compreensão da Bíblia como Palavra de Deus. João Calvino, com essa convicção teológica, inaugurou as primeiras escolas públicas em Genebra, no ano de 1536 (CARVALHO, 2000, p. 17). Decorreu disso que temas acerca da educação salvacionista se tornaram interesses nacionais na Suíça. Porque a Bíblia foi passada às mãos do povo que deveria lê-la com autonomia para fundamentar novas interpretações.

Na objetividade dos escritos bíblicos estava presente certa tendência subjetiva do sacerdócio universal dos crentes no invólucro hermenêutico da Palavra. Logicamente, os leitores das escrituras poderiam interpretá-las segundo seus próprios crivos intelectuais regidos pelas convergências ou divergências teológicas protestantes. Derivou-se, daí, determinada “disposição cismática”, multiplicadora, no interior do protestantismo histórico. Mantiveram-se os núcleos resistentes escriturísticos, mas as identidades

³ Para os protestantes livrescos os textos sagrados eram axiomas de salvação. Por isso, qualquer ser humano – para ser salvo – deveria ler os textos que demonstravam a justificação por meio da fé (e não das obras). Atualmente, os protestantes históricos sustentam a fundamentação livresca da fé com base na herança hermenêutica protestante.

protestantes foram negociadas segundo os diferentes contextos teológicos, históricos, geográficos e culturais. Sublinhamos, contudo, que as igrejas – luteranas calvinistas e reformadas – surgiram como vertentes baseadas no “princípio de subjetividade” interpretativa (HEGEL, 2001, p. 458). Originou-se a “tendência cismática”, divergente e multiplicadora, do protestantismo histórico⁴.

Consideramos que, dessemelhante do protestantismo histórico, o pentecostalismo priorizou as “verbalizações das experiências religiosas” nos testemunhos de vidas, de obras e de grandes proezas dos mundos fantásticos. Na Reforma Protestante a Bíblia “desceu dos altares e ficou nas mãos do povo”, porém no pentecostalismo do Espírito as escrituras cristãs foram apreendidas como “complexas e de difícil entendimento”. As pessoas ordinárias tementes comumente dizem: “a Bíblia é um livro muito difícil”. Reforçamos, entretanto, que para os protestantes pentecostais a Bíblia também é considerada como Palavra de Deus. Mais, no protestantismo do Espírito “a Bíblia tem apenas um lugar diminuído” que, ao mesmo tempo, desloca-o da textualidade à oralidade porque “não é mais livro” (GODOY; NAJARÍ, 2004 p. 55).

As práticas do pentecostalismo não estão embasadas na “mediação do papel impresso”, mas na oralidade

como hábito religioso fundamental. Instaura-se, portanto, a oralidade pentecostal em substituição da “textualidade exclusiva” dos protestantes históricos. Trata-se, assim, de um processo histórico de maior duração entre a imprensa dos dias de Lutero e os púlpitos das igrejas locais, até às modernas mídias radiofônicas e televisivas da sociedade contemporânea brasileira. A oralidade religiosa, no entanto, é prática corriqueira comum no dia-a-dia do pentecostal, pois os feitos maravilhosos do Espírito Santo são testemunhados constantemente por orientação dos pastores e líderes das comunidades locais.

Durante seus cultos, os pentecostais tomam parte da oralidade na subjetividade envolvente das experiências religiosas. Muitas manifestações litúrgicas são demonstradas por expressões corporais e, no “corpo pentecostal”, falado, estão as possessões do Espírito em oposição do Diabo. Os murmúrios, resmungos, gritos ou gemidos baixinhos, bem como as expressões proféticas testemunhais, são características do pentecostal possuído pelo Espírito Santo. Semelhantemente, os pentecostais batizados no Espírito Santo falam línguas angelicais que (des)abrigam significados semânticos, coesão e coerência para “aquele abençoado” que tem dons de interpretação de línguas. C. Williams descreve as línguas dos anjos, ou

⁴ Evidentemente, a multiplicação pode ser concebida, em perspectiva divergente, como uma “tendência fracionária”.

línguas de mistérios, como resmungos, gemidos, sons incompreensíveis, sons fabricados com fragmentos de palavras, misturas de fonemas estrangeiros e indígenas, falas em línguas estrangeiras (WILLIAMS, 1970).

Daí, a *glossolalia*, língua(s) estranha(s), é percebida por meio de expressão verbal aparentemente ininteligível, mas – tomando parte de toda a narrativa pentecostal – os símbolos linguísticos idiomáticos podem conferir-lhe sentido. É por isso que o pentecostal, depois do batismo com o Espírito Santo, torna-se falante de, ao menos, duas importantes línguas intercambiáveis, a saber: seu idioma e, respectivamente, o idioma dos anjos invocados/avocados diante dos mistérios espirituais.

Sobrenaturalmente, um pentecostal – segundo sua crença – pode irromper seu discurso piedoso com outros idiomas que nunca tenha estudado anteriormente. Por exemplo, um pentecostal falante da língua portuguesa pode falar qualquer outra língua se a divindade quiser se revelar para os ouvintes estrangeiros, segundo suas crenças. Este último fenômeno, distinto da *glossolalia*, é denominado tecnicamente de *xenoglossia* – como fenômeno espiritual miraculosamente possível ao crente pentecostal.

Há, portanto, uma entrega do crente pentecostal à divindade possuidora na mesma medida em

que a divindade, com todos os seres angelicais, significa os símbolos linguísticos da *glossolalia* ou da *xenoglossia*. Os mirabolantes feitos narrativos da divindade estão explícitos ou implícitos, entre dizíveis e indizíveis, nos meandros litúrgicos dos cultos religiosos extraordinários. Por conseguinte, os corpos dos crentes pentecostais permanecem em estado de transe e de êxtase que se expressa nas orações, nas narrações de visões extramundanas e nos sinais referidos por meio das prédicas.

É certo que, nos tombos durante as possessões, os “corpos pentecostais” são abolidos para tornarem-se linguagem repleta de significados e de significantes. Depois da abolição, os corpos pentecostais entram em “terapia de cura divina”, mas o Espírito encontra novamente seu lugar na subjetividade humana para ser novamente falado nos testemunhos dos crédulos. Os testemunhos dos fiéis podem ser realizados por meio da Palavra falada ou da Palavra cantada. Natanael Francisco de Souza situou as diferentes fases da música evangélica no Brasil, porém a indústria *gospel* se fortaleceu ao valorizar as experiências religiosas fantásticas dos pentecostais (SOUZA, 2008). A cantora *gospel* Elaine de Jesus canta:

Sinto grande emoção/Ao ver os irmãos cantando na igreja/
Os anjos passam entre nós/
Em uma só voz cantam glória a Deus/
Um mistério glorioso envolve este povo numa brisa

suave/E afasta todo mal/ É um grande sinal que Deus está aqui/ Deus vai tocar em você, Jesus Cristo vai te usar/ Fale em línguas estranhas, porque essa chama não pode apagar/ Canta, chora e profetiza/ Deixa o fogo te queimar/ Quanto mais o fogo queima/ Mais perto de Deus nós vamos ficar/ Sinto grande emoção/Ao ver os milagres acontecerem/ Mudo fala, surdo ouve, parálítico anda e o cego vê (DE JESUS, 1996).

Salientamos, na canção acima, as descrições dos transe e dos êxtases vivenciados no campo da subjetividade pentecostal que vincula o crente ao sagrado. Parece não ser possível resistir ao Espírito Santo que quer batizar o “corpo pentecostal” para recodificá-lo sublimemente. Notamos, com isso, que Elaine de Jesus denota a subjetividade experimentada em meio à possessão narrativa do Espírito Santo. Cantar, chorar e profetizar – em meio aos anjos – é “um mistério glorioso que envolve este povo numa brisa suave” que conduz aos caminhos de milagres em que até o “mudo fala, o surdo ouve, o parálítico anda e o cego vê”. Por Palavra pregada, testemunhada ou cantada, os pentecostais são contadores de histórias fundadoras de tradições religiosas que legitimam as experiências *trans humanas* com o sagrado narrativo.

Concebemos, pois, que a oralidade é singular a todo ser humano saudável, embora desenvolvida em movimentos, culturas e tradições distintas. Qualquer ser humano, mesmo que

não saudável, desenvolve linguagens que significam de formas distintas seus pensamentos. Para Walter Ong, existem dois conceitos importantes: “oralidade primária” e “oralidade secundária” (ONG, 1982). A oralidade primária, guardiã da pureza das sociedades ágrafas, passou por processos de dissolução, porém foi negociada com o advento da escrita que denominamos, com Ong, de “tecnologia da escrita”. Essa negociação intensa produziu a intrincada oralidade secundária que se sustenta com base no núcleo textual conhecido pela sociedade moderna. Os resquícios de oralidade primária, com sua magia mística, apoiam suas relações com a complexa “tecnologia da escrita”. No caso pentecostal, as elaborações da oralidade resguardaram certa tradição oral moderna, mas seus pronunciamentos textuais foram apenas os inícios que impulsionaram experiências religiosas nas categorias ritualísticas da Palavra. Desse modo, o pentecostalismo se inscreve no universo da oralidade secundária, mas resguarda resquícios distantes da oralidade primária.

Em outra perspectiva, a Bíblia é lida no começo das prédicas ou dos cultos, mas não é soberanamente decisiva nos processos hermenêuticos. Quer dizer, as letras sagradas não se sobrepõem ao “corpo pentecostal” em experiência sobrenatural. Se no protestantismo histórico os textos são legitimadores

das experiências subjetivas, no pentecostalismo do Espírito as experiências religiosas são legitimadoras das hermenêuticas textuais. Neste último caso, os textos são servos da Palavra. A Palavra reina. O Espírito possui.

Mística, oralidade e ritual.

Da mítica grega à mística das sociedades tradicionais, até aos modernos mitos das sociedades letradas, estão os processos históricos de constantes atualizações dos imaginários religiosos das sociedades (BARTHES, 2003). Percebemos, na história das religiões, que os mitos adaptados às diferentes realidades atualizam os ideários religiosos repercutidos nas experiências dos crentes com seus deuses. Evidentemente, no caso do cristianismo não é diferente porque existem mitos de origens que são compartilhados por diferentes denominações na vigência da tradição oral nos moldes letrados da modernidade⁵. As mudanças sociais, entretanto, oferecem novos sentidos místicos às religiões por meio de adaptações das histórias fantásticas.

Dessa forma, as "mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso". Essas alterações implicam em três decorrências básicas: a *primeira* se refere às modificações

dos "fenômenos religiosos"; A *segunda* diz respeito à "posição do indivíduo no interior da sociedade"; Na *terceira* consideramos as modificações nos "sentimentos religiosos destes indivíduos" (JULIA, 1974, p. 106).

No pentecostalismo, não raras vezes, percebe-se que a *imitatio dei* é decorrente das modificações nas elucubrações místicas dos imaginários religiosos. Consideramos, com Mircea Eliade, que o mito "conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*" (ELIADE, 1992, pp. 50 - 51). Além disso, os mitos representam, nas narrativas, as lutas por visões de mundo díspares ou não, por interpretações e por significações dos eventos experienciais relevantes. James Barr disse que

a mitologia não é uma manifestação periférica, nem um luxo, mas uma tentativa séria de integração de realidade e experiência, consideravelmente mais séria do que hoje chamamos casualmente de 'filosofia de vida'. Seu objetivo é a totalidade do que é significativo para as necessidades humanas, materiais, intelectuais e religiosas. Possui, portanto, aspectos que correspondem a ciência, a lógica e à fé, e seria errado ver o mito como um substituto distorcido de qualquer uma destas" (BARR, 1959, p. 3).

Com isso, os mitos fundamentam os começos, os decursos e os fins escatológicos redentores. As coisas que acontecem durante os tempos - começo, meio, fim ou os movimentos cíclicos - são

⁵ Refiro-me à "moderna tradição oral".

preenchidas por “atos heroicos” salvadores e, às vezes, politicamente messiânicos. Corriqueiramente, os tempos de “paz-paraíso” são substituídos por tempos “catastrófico-infernais” que, pelo chamado heroico de um homem, ou de um conjunto de pessoas, são alterados por tempos redimidos *soteriologicamente*⁶. Os mitos são vinculados processualmente às narrativas redentoras do *homo religiosus* como “sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas” que se compõem em narrativa com impulsos bem articulados na oralidade (teo)lógica (DURAND, 2002, pp. 62 – 63).

Os ciclos persistentes da mística materializada no tempo podem resultar em novas catástrofes espirituais que desestruturam realidades pessoais ou coletivas. Subjaz nisto a busca do oralista pela memória coletiva dos pentecostais como vinculadora dos mitos estruturais às crenças messiânicas religiosas – que agrega pessoas em “escala ampliada” dos “laços sociais” como abalizado por Renato Ortiz (ORTIZ, 2001, pp. 65 – 66).

Mitos e Ritos são, respectivamente, “agentes estruturais” que servem “para conformar a ordem humana à celestial” e se constituem em um “mesocosmo” por meio do qual os religiosos sustentam relações com o “macrocosmo” (CAMPBELL, 1959, p. 149). No caso pentecostal, e em

outros casos religiosos, concebe-se que o “mesocosmo” hierofânico se torna realidade apodítica: funda a verdade absoluta do imaginário às irrupções do sagrado no mundo em escala de modificações históricas.

Para Eliade, os religiosos dos modelos *trans humanos* só se conhecem quando imitam os deuses: “o homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pelas histórias das gestas divinas” (ELIADE, 1992, p. 52).

Há, portanto, na *imitatio dei*, certos vieses comportamentais religiosos com expressões narrativas das suas experiências fantásticas. Cabe aos oralistas, então, buscar apreender os mitos fantásticos como caminhos possíveis à compreensão das suas narrativas nas entrevistas de história oral até o estabelecimento de textos. Podemos considerar que as integrações entre realidades com experiências míticas são partes imprescindíveis da memória religiosa, tanto nos êxtases e nos transes, quanto nas audições e nas visões, mas – principalmente – na ritualística da Palavra que transpassa os fiéis pentecostais.

Que é um rito? Campbell disse que um ritual é uma organização de símbolos mitológicos e, participando do drama do rito, o homem é colocado diretamente em contato com eles (CAMPBELL, 1959). Eliade,

⁶ A “soteriologia” é uma vertente da teologia sistemática que se dedica *grosso modo* ao estudo da salvação e suas consequências.

complementarmente, disse que rito é rememoração e conservação da experiência religiosa primordial porque “toda vida religiosa é comemoração” (ELIADE, 1992, p. 53). Se os mitos impulsionam os crentes aos ritos, são os ritos que remetem os devotos de volta aos mitos. Por conseguinte, os ritos resistentes organizam, sistematizam, rememoram e conservam as experiências religiosas que significam as próprias histórias religiosas.

O verbo divino ritualizado, ou a Palavra de Deus, passa necessariamente pela estruturação mística dos imaginários pentecostais. Consequente à estruturação mítica, ritualiza-se a Palavra nas liturgias dos cultos até a sua comunicação aos demais fiéis. Os crentes sentem, na ritualística da Palavra, os poderes fantásticos dos testemunhos, das pregações, das revelações, das profecias, das visões enunciadas, das *glossolalias* e das *glossolalias* interpretadas, bem como dos movimentos repetidos das canções extáticas.

Na subjetividade ritualizada é que os mitos se sustentam como organizadores lógicos das crenças e das visões de mundo dos crentes. Segundo Stanley Krippner e David Feinstein, os mitos são histórias ou crenças organizadoras com princípios orientadores (KRIPPNER; FEINSTEIN, 1988). Os pentecostais, assim como os demais religiosos, não acreditam nos mitos porque são mentecaptos

ou alheados, tampouco porque são isolados da realidade, mas porque – na estrutura das suas crenças – subjazem certos organizadores lógicos responsáveis por suas identidades e memórias.

Para Campbell, os mitos religiosos não são mentiras ou ilusões. São, ao contrário disto, organizações de “imagens e narrativas simbólicas, metáforas das possibilidades da experiência humana” e as realizações de “uma dada cultura num determinado tempo”. Além disso, os mitos possuem “função psicológica” por meio da qual se pode “lidar com os vários estágios do nascimento à morte” (CAMPBELL, 2002, pp. 17 – 18; 96).

Ressaltamos, contudo, os equívocos dos críticos convencionais que consideram os mitos como crenças alucinadas, e alucinantes, produtoras de histórias mentirosas ou incoerentes. Não procuramos, numa pesquisa de história oral, as “exatidões históricas” ou os “testemunhos de verdades” e, ainda, de “realidades comprovadas e sim de visões, construções narrativas, idealizações, que são definidas na exposição dos fatos”. Interessa aos oralistas as falhas da memória, os desvios, os erros, as camuflagens, as distorções e as invenções. Disse Meihy, ademais, que “o respeito à empiria expressa no fazer do documento é o tesouro buscado pela história oral capaz de revelar a

subjetividade contida nas variações do parâmetro dado pelo estabelecido como verdade” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 124).

Cumpra-nos, portanto, fazer ressalvas à teologia de Rudolph Bultmann que propôs determinada “desmitologização” hermenêutica não somente do texto sagrado, mas também das experiências cristãs transmitidas oralmente às comunidades religiosas (BULTMANN, 2000)⁷. Jacques Le Goff, ao contrário, demonstrou-nos – discorrendo sobre “Idade Mítica” – a presença estruturada do imaginário místico fundamental nas tradições judaico-cristãs e nas culturas indígenas (LE GOFF, 2008, pp. 283 – 321). A “desmitologização” como hermenêutica histórica ou teológica, dessa forma, invoca a desventurada “mania do julgamento” como exorcizou Marc Bloch. Desde os *Annales*, Bloch disse que a questão “não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que agora se trata de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição” (BLOCH, 2001, p. 58).

Não nos surpreende, todavia, que “tantos homens ao nosso redor creiam” na ressurreição de Jesus Cristo, mas que tantos acadêmicos ao nosso redor provoquem a ressurreição da antiga “mania do julgamento” acerca da veracidade dos relatos. Deve existir, e existe,

certa lógica na estrutura mística que encaminha os ideários religiosos às figuras dos diversos modelos imagéticos de Jesus Cristo. Outrossim, os pentecostais acreditam no batismo com o Espírito Santo como habilitação para testemunhar profeticamente sobre as realidades espirituais ou sobre suas posições político-religiosas assim como no caso do pentecostalismo renovado no ambiente da Ditadura Militar no Brasil⁸. Nesse sentido, sabemos, com Campbell, que a mitologia tem quatro funções importantes: a *primeira* é de esconjurar um sentimento de espanto ante aos mistérios traumáticos do ser; A *segunda* é de fazer cosmologias; Subsequentemente, a *terceira* se refere ao apoio, ou não, a uma ordem social vigente; Por fim, a *quarta* é conduzir as pessoas em direção ao seu enriquecimento e realização espiritual (CAMPBELL, 1959).

Por essas razões, os pentecostais, assim como os outros crentes, se estruturam miticamente, tanto no seu imaginário experiencial religioso, quanto na sua oralidade reproduzida pela ritualização do sagrado. Por isso, a oralidade pentecostal está preenchida com mitos – organizadores lógicos – das narrativas que completam os sentidos experienciais subjetivos da Palavra na condução do testemunho religioso.

⁷ Tais ressalvas partem da descrença no esvaziamento da mística narrativa como condição de obtenção da “verdade histórica”.

⁸ Atualmente, estamos desenvolvendo pesquisas de doutoramento sobre “Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes brasileiros na ditadura militar brasileira entre 1964 e 1985”.

História oral testemunhal

Entre os gêneros de história oral, tais como: história oral de vida, história oral temática e tradição oral, emerge outro conceito definido por Meihy como historia oral testemunhal. O gênero de história oral testemunhal está "ligado às questões traumáticas, marcadas por pessoas que vivem dramas em suas vidas ou relações" (FILHO; ROVAI, 2010)⁹. Para entender sucintamente o gênero de história oral testemunhal, no caso pentecostal, consideramos três importantes expressões: trauma, conversão e testemunho.

Em *primeiro* lugar consideramos a expressão "τραύμα" (trauma), em sua raiz etimológica grega, como ferida, lesão ou machucado provocado pelos agentes dos mundos externos¹⁰. Disto decorre que, em perspectiva histórica, os traumas podem ser marcados por eventos que machucam a memória coletiva nacional ou a memória de uma comunidade de destino específica, bem como a memória pessoal dos afetados por dramas experienciais com diferentes feições.

Discorrendo acerca dos "traumas no Brasil", em sua entrevista para Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho e para Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Meihy considera alguns exemplos relevantes:

temos 3 milhões de nordestinos em São Paulo, essa migração pode ser

caracterizada como uma espécie de trauma, mas com feições próprias. Pela sutileza histórica, por não termos casos explícitos como o Holocausto, a qualificação do que é trauma nos é diferente, sutil, muito mais "histórico" e de "longa duração" (FILHO; ROVAI, 2010).

Complementarmente, Meihy disse que "estamos em fase de caracterização do que seria trauma no coletivo brasileiro". Consideramos, assim, a importância do conceito de trauma histórico de "longa duração", mas nos preocupamos também com os traumas psicológicos pessoais. Escolhemos, portanto, evidenciar duas perspectivas diferentes sobre os traumas em história oral testemunhal, são elas: macrotrauma e microtrauma.

Os macrotraumas são eventos que machucam a memória coletiva nacional ou a memória coletiva das "comunidades de destino" estudadas. Esses traumas induzem consequências de impacto nacional. Não obstante, os microtraumas são eventos que afetam psicologicamente as pessoas machucadas por dramas peculiares. Na esfera da cultura social, os microtraumas machucam as memórias individuais em razão das dores particulares dos afetados. Por isso, os macrotraumas acontecem nos níveis coletivos e os microtraumas acontecem nos níveis individuais com diferentes intensidades de consequências coletivas.

São característicos dos microtraumas - dos traumas

⁹ *História oral testemunhal, memória oral e memória escrita e outros assuntos.* Entrevista com o professor José Carlos Sebe Bom Meihy. A entrevista, publicada na Revista História Agora, pode ser encontrada na íntegra como consta nas "Referências bibliográficas".

¹⁰ Utilizamos, pois, os termos "mundos externos" para designar as realidades exteriores concretas que tem potencial para afetar traumáticamente qualquer pessoa. Os termos "mundos internos" se referem aos estados subjetivos da pessoa.

individuais – os diferentes ritmos na ordem dos acontecimentos da intimidade pessoal. Os macrotraumas, ou traumas coletivos, são resultados dos acontecimentos que, em ritmos alternados, atingem diretamente a memória coletiva. Para Paul Ricoeur, as noções de “trauma ou de traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário” da mesma forma que podem ser “doenças da memória” individual ou catástrofes históricas que afetam a “memória coletiva” (RICOEUR; In: HENRIQUES, 2005).

Por lógico, os macrotraumas não se dissociam das individualidades traumatizadas e, inversamente, os microtraumas não se descolam da memória coletiva – nas categorias de Maurice Halbwachs (HALLBWACHS, 1990). É possível, por exemplo, estudar a Ditadura Militar no Brasil por meio dos seus machucados catastróficos à memória coletiva nacional e, com distinção, é possível estudar os traumas pessoais dos torturados que foram obviamente vilipendiados (e individualmente)¹¹. As duas formas de estudos, no entanto, são plausíveis à história oral testemunhal, mas ambas partem de um colaborador, ou de vários colaboradores, para compor o “todo” das redes pretendidas no projeto de pesquisa inicial.

Salientamos, com Michel Pollak, que “se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e

seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso”, daqueles que com a história oral partem “das memórias individuais, faz aparecer os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças” (POLLAK, 1989, pp. 3 – 15). Interessa-nos, no caso pentecostal, essa dimensão psicológica traumática, ou como denominamos anteriormente – microtraumática.

Sigmund Freud abalizou que os traumas psíquicos são causados por “afluxos de excitações excessivas” que traspõe a tolerância, a “resiliência emocional” e a dominação situacional da pessoa afetada (FREUD, 1992)¹². Por isso, os traumas são invasões de estímulos para os quais o “eu” não está preparado e, por conseguinte, os eventos traumáticos ficam “encapsulados”, ou enquistados, na vida psíquica – sem ser elaborados. Os traumas psíquicos, portanto, se constituem como desorganizadores dos mundos interiores. Além disso, os traumas se concretizam na medida em que as pessoas afetadas por eventos potencialmente desorganizadores não conseguem suportá-los e tampouco apaziguá-los

¹¹ Consideramos, apesar das graves violações de direitos humanos constatadas no período da Ditadura Militar no Brasil, que não temos nenhum trauma nacional da magnitude catastrófica do Holocausto – como preconizou Meihy.

¹² Os conceitos psicológicos expostos neste texto carecem naturalmente de maiores aprofundamentos teóricos, pois estamos abordando especificamente a história oral testemunhal dos pentecostais a partir do trauma e da conversão.

nos seus "mundos interiores". Na mesma direção de Freud, disseram Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis que

O afluxo de excitações é excessivo relativamente à tolerância do aparelho psíquico, quer se trate de um só acontecimento muito violento (emoção forte) ou de uma acumulação de excitações cada uma das quais, tomada isoladamente, seria tolerável; o princípio de constância começa por ser posto em xeque, pois o aparelho não é capaz de descarregar a excitação (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967, p. 501).

Em perspectiva complementar, assinalamos que os traumas psicológicos são conceitualmente vacilações da "organização subjetiva" como afirmou Felícia Knobloch (KNOBLOCH, 1998, p. 136). Um tempo traumático "configura-se como tempo do presente absoluto de estupor e paralização" permitindo que as experiências sejam captadas pela histórica oral – que ocorre, evidentemente, no tempo presente. (MORENO, 2009, p. 144). Sintomaticamente, outrossim, os traumas conduzem os afetados para "fora de si" num presente absoluto. Segundo Sándor Ferenczi, os imediatos absolutos das dores que provocam a impressão de superação "do tempo e do espaço" presentificam os machucados da alma (FERENCZI, 1990, p. 65).

As noções de "afluxos de excitações excessivas", de vacilações da "organização subjetiva", de "tempo traumático" repleto de paralização existencial e do salto

para "fora de si" como condição traumática, devem significar os microtraumas desorganizadores lógicos das pessoas afetadas. No salto para "fora de si", todavia, os traumatizados perdem os encantos que organizam seus "sonhos pessoais" e, às vezes, seus projetos de vida. O salto para "fora de si" é, ao mesmo tempo, desespero de conviver com as vacilações da "organização subjetiva" e desesperança na possibilidade de superação das perplexidades do "eu" desorganizado.

No documentário: "Sobreviventes", Miriam Chnaiderman e Reinaldo Pinheiro demonstram as implicações dos traumas nas memórias individuais e coletivas¹³. Partindo de traumas pessoais, Bell Marcondes conta sua experiência – num salto para "fora de si" – de desorganização dos seus mundos interiores com consequências significativas na sua história de vida. No salto para "fora de si", Marcondes disse:

O que me levou para a rua foi uma série de razões. A primeira delas foi não querer saber quem eu era. Eu queria esquecer tudo o que estava acontecendo comigo. Não queria sentir. A violência maior foi a que eu cometi contra mim. É uma sensação de alívio. De não ter mais que ser [...] Minha situação limite vem desde a minha infância porque quando uma criança sofre um abuso sexual... [...] Eu tento carregar essa menina no colo pra ela não sentir mais dor, mas é difícil. Eu não consigo esquecer essa coisara toda (CHNAIDERMAN; PINHEIRO, 2008).

¹³ Para conhecer um pouco do trabalho de Chnaiderman, assista o testemunho de Bell Marcondes no documentário Sobreviventes: <http://www.youtube.com/watch?v=sV8QorvIaB0>. Acesso em 05 de julho de 2011.

Nas vicissitudes dos traumas pessoais de Marcondes estão enraizadas as lembranças concretas do abuso sexual sofrido na infância como propulsor das desorganizações subjetivas do "eu". Não se trata de memória reminescente com vagas lembranças, mas de uma memória resistente do trauma de quem não consegue "esquecer essa coisara toda". Nenhum trauma, portanto, acontece logicamente fora da história de vida, mas qualquer trauma pode ser testemunho vivo no interior da história narrada. Se for plausível que os traumas culminam em vacilações da "organização subjetiva", então é possível que, no caso dos pentecostais, as mitificações do imaginário religioso sejam partes constitutivas na conversão espiritual da pessoa traumatizada como solução religiosa provisória para as reorganizações da vida. Assim, consideramos em *segundo* lugar a expressão conversão como crença pentecostal na possibilidade de superação das experiências traumáticas por meio das mistificadas *hierofanias* divinas.

As conversões acontecem, na maioria das experiências pentecostais, durante os cultos emocionantes repletos de pregações, de canções e de testemunhos que comprovam as irrupções poderosas da divindade. É verossímil que, conforme Campbell, os rituais cristãos são organizações dos

símbolos mitológicos que induzem ao drama do rito salvador de Jesus Cristo na sua morte e ressurreição. Para Eliade, como dissemos anteriormente, os ritos são rememorações das experiências religiosas primordiais. Num culto pentecostal, entretanto, os microtraumas pessoais – dos mundos interiores – são preenchidos pelo sentido mítico, histórico e narrativo do trauma cristão original – que é a crença fundamental na violenta morte de Jesus Cristo na cruz. Nesse direcionamento, reconhecemos os cristãos como religiosos que acreditam no trauma crístico como vicário aos traumas pessoais¹⁴. Trata-se, então, da substituição mítica, mística e imagética dos dramas pessoais pelos dramas crísticos.

Os pentecostais, segundo suas crenças, não aceitam enfermidades físicas ou psicológicas duradouras porque acreditam que Jesus Cristo enfermou pelos convertidos à sua cruz. Repudiam, ainda, as desestruturas traumáticas psíquicas e da cultura social porque, segundo suas doutrinas, Jesus Cristo morreu em função substitutiva dos pecados de todas as pessoas afetadas por experiências dramáticas. No centro das enfermidades psíquicas, tais como a depressão, está o próprio Diabo como agente perturbador do indivíduo convertido. "São as lutas espirituais" que provocam grande parte dos males, conforme pregam.

¹⁴ O termo "crístico" é amplamente utilizado nos textos teológicos para se referir ao Cristo.

Enfermidades persistentes são rejeitadas, pois recitam: "o choro pode durar uma noite, mas a alegria vem pela manhã". Em alguns casos permanecem as tensões entre a fé, suas consequências e a ciência médica como sendo "obra de homens" ou mero "conhecimento humano": "Jesus é o médico dos médicos" – creem.

Por isso, os traumas pessoais, como desorganizadores dos mundos interiores, oferecem lugar aos modernos mitos pentecostais transmitidos oralmente como provisórios reorganizadores lógicos, ou mistificadores (teo)lógicos, que impulsionam processos de conversão à nova vida como solução espiritual. Daí, a proposta desmitologizadora de Bultmann encontra fragilidade analítica na vivência comemorativa dos pentecostais do Espírito Santo. Ao invés de esvaziar os mitos, propomos uma interpretação situacional das "histórias maravilhosas". Caso Bultmann tenha buscando as "verdades da concretude histórica convencional", os pentecostais – num tempo de oralidade secundária – procuraram nas narrativas míticas os preenchimentos subjetivos interiores como alívio para a "memória machucada". Assim, ao oralista cabe encontrar elementos analíticos, exegéticos, no interior dos dramas e das tramas experienciais dos pentecostais.

A Palavra, que desceu dos altares na Reforma Protestante, e que foi textualmente diminuída pelos pentecostais, ritualizou-se na oralidade dos crentes durante as performances litúrgicas da conversão mediada pelo Espírito. Wiliam James disse que, no momento da conversão religiosa, os ritos significam convicções singulares das realidades espirituais e harmonizam as crises psicológicas traumáticas. Segundo James, as pessoas convertidas no decurso dos ritos "ouvem amiúde vozes; vêem-se luzes; presenciam-se visões; ocorrem fenômenos motores automáticos; e tem-se sempre a impressão, após a renúncia da vontade pessoal, de que um poder estranho, mais elevado, inundou o íntimo do indivíduo e tomou posse dele" (JAMES, 1995, p. 148).

Conversão é, com isso, mudança de sentido, ou de direção, segundo novas convicções místicas que encorajam os crentes à nova vida. Segundo Rubem Alves, na conversão está a "articulação entre a racionalidade que será construída socialmente depois e as exigências emocionais da personalidade" (ALVES, 1979, p. 54). Para Prócoro Velasques Filho, no entanto, a conversão cumpre certa função social porque contribui para uniformização dos comportamentos de santidade e justiça por meio da transformação dos crentes. Consideramos que a conversão pentecostal encaminha novos estados afetivos de ser que

fundamentam, amiúde, por meio da oralidade mitificada, os testemunhos fantásticos do trauma crístico como resolução para os traumas pessoais, do drama crístico às amenizações dos dramas pessoais – até à iluminação do Espírito na subjetividade reorganizada.

No âmbito pentecostal, prega-se constantemente sobre a cura divina das dores físicas e das dores da alma, mas fala-se também acerca da cura interior como possibilidade de libertação das influências psíquicas – às vezes classificadas como diabólicas – que provocam desorganização na vida. O pastor David A. Seamands escreveu um livro de cura divina, intitulado "Traumas emocionais", no qual estabelece alguns procedimentos espirituais para a libertação dos traumatizados. Seamands disse que, para ser liberto, é necessário "encarar o problema de frente", "aceitar nossa responsabilidade no fato", "perguntar a nós mesmos se desejamos realmente ser curados", "perdoar a todos os que estão envolvidos em nosso problema", "perdoar a si mesmo" e, finalmente, "pedir ao Espírito Santo para nos mostrar qual é realmente nosso problema, e como devemos orar a respeito dele" (SEAMANDS, 1995, p. 25 – 29).

Em *terceiro* lugar, perguntamos pelo sentido etimológico da expressão testemunho. Do grego "μάρτυρας" (mártir), a palavra

testemunha tem significado intrincado para a história oral¹⁵. Por definição, mártir é todo aquele que sofreu, ou até mesmo morreu, para sustentar suas crenças diante de algozes intolerantes¹⁶. Quem testemunha está sempre disposto a morrer. Contar um testemunho é, portanto, fazer uma narrativa com sentido duplo: busca-se sepultar lembranças anteriores à conversão e ressuscitar esperanças redentoras da memória pós-traumática. É a morte, a abolição, dos microtraumas do "eu" subjetivo como forma de ruptura terapêutica com os machucados passados. Uma espécie de cura da histórica de vida e da memória por meio da "morte do velho estado traumatizado". Nesse sentido, os "mártires testemunhais", que foram marcados anteriormente pelos microtraumas, reorganizam suas lembranças individuais segundo a crença na "morte da velha vida, da velha história". As narrações dos traumas, e principalmente das conversões religiosas, são as alternativas pentecostais para as curas das doenças da memória na afirmação de uma "nova vida". São "vinhos novos em odres novos", dizem os pentecostais. Para Ricoeur, as "doenças da memória" devem ser tratadas segundo as categorias do perdão que "propõe a cura" e conduz ao esquecimento. Diz Ricoeur, ainda, que o perdão "tem início na região da memória" e "continua na região do esquecimento" (RICOEUR; In:

¹⁵ A palavra grega "μάρτυρας" pode ser traduzida do grego de duas formas: como mártir mesmo ou como testemunha.

¹⁶ O primeiro mártir do cristianismo, segundo tradição neotestamentária, foi Estevão. Depois do seu testemunho aos judeus, Estevão foi fortemente possuído pelo Espírito Santo e, no decurso da sua narrativa, foi apedrejado por Saulo de Tarso. Ver Atos dos Apóstolos 7: 1 – 60.

HENRIQUES, 2005). Assim, os pentecostais dizem se lembrar da velha vida no momento da conversão e nos momentos testemunhais em que comemoram os pecados perdoados – “lançados no fundo do mar” – como pregam.

Por esses motivos, os crentes pentecostais acreditam que as conversões acontecem no momento derradeiro em que a antiga vida morre. Subsequentemente, o batismo – por imersão nas águas – demonstra, como rito de passagem, que o crente morreu para uma velha vida (no momento da imersão), e nasceu para uma nova vida (no momento da emersão). Paralelamente, contudo, é no batismo do Espírito que os significados míticos são aperfeiçoados no consolo divino para os machucados da memória. O Diabo, para os pentecostais, está ligado à batalha pela memória: “quer jogar o passado traumático na cara”. Essa dualidade demonstra, por sua vez, a permanência do moderno “maniqueísmo” da luta entre boas memórias e más memórias. De Deus e do Diabo¹⁷.

Na medida em que o trauma crístico é vicário aos antigos traumas psicológicos, consolida-se na conversão como superação das desorganizações subjetivas. Depreendemos, então, que a palavra do testemunho resulta em testemunho da Palavra – falada, cantada, profetizada, *glossolálica* ou

simplesmente “visionária”. Importa-nos, portanto, seguir as tendências ritualísticas da Palavra para ouvirmos os pentecostais por meio da disciplinaridade da história oral. Testemunhar, para os pentecostais, é conduzir os outros à nova vida e, ao mesmo tempo, firmar um lugar *grosso modo* terapêutico da memória. Disso resulta que, entre o passado traumático e a conversão, instaura-se uma intensa negociação pós-traumática de identidades.

Dos púlpitos, por exemplo, ouvimos narrativas de pessoas que, na velha vida, eram alcoólatras, dependentes químicos ou vítimas de outros desajustes socioculturais, e que na nova vida deixaram suas “concupiscências pecaminosas” – segundo dizem. Ouvimos relatos de antigos criminosos, e de “outros pecadores”, como abaliza Camila Caldeira Nunes Dias em sua dissertação de mestrado intitulada “A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo? Conversão religiosa, ambiguidade e tensão entre presos evangélicos e massa carcerária”, ou como assinala Mariana Magalhães Pinto Côrtes em sua dissertação de mestrado: “O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores”.

As dissertações descritas acima, de Dias e Côrtes, apontam para as conversões como oportunidades, ou oportunismos, dos criminosos, por exemplo, para

¹⁷ As boas memórias são lembranças das “doenças da memória”, dos microtraumas, que foram perdoadas e curadas no momento da conversão. No entanto, as más memórias são atribuídas aos processos diabólicos de acusações pelo passado indesejado.

reinscrição "do pecador" nas malhas sociais. Ao invés disso, consideramos compreensivamente a crença pentecostal segundo a qual pode acontecer - no momento da conversão - uma reorganização nas histórias de vida dos convertidos com vistas à reorganização pós-traumática. Ressuscitar a "antiga mania de julgamento", como se a academia fosse detentora da verdade absoluta sobre os comportamentos, é se esquivar das aproximações possíveis aos colaboradores pentecostais em projetos de história oral. Não é o caso dos oralistas que buscam ouvir respeitosamente crentes, e não crentes, almejando o sentido democrático, experiencial, empírico e político da história oral.

Apontamentos finais

A história oral testemunhal é, portanto, um gênero emergente que procura ouvir as pessoas afetadas pelos macrotraumas e pelos microtraumas. Oralidade, mitificação e, subsequentes conversões ao pentecostalismo, significam as vidas dos que sofreram dramas pessoais desencadeados pelos microtraumas nas suas múltiplas relações sociais. As alternativas - oferecidas pelos

pentecostais - resultam no preenchimento mítico como organizadores lógicos das narrativas dos crentes. Os testemunhos são fundamentais, tanto para os pentecostais, nos seus cultos ou na vida cotidiana, quanto para os oralistas que se preocupam com os procedimentos disciplinares da história oral. Com a Reforma os protestantes fizeram sua revolução textual, mas com o Espírito da Palavra os pentecostais fizeram sua revolução testemunhal.

Os dramas pessoais ganham dimensão social na busca por alternativas. Daí, o que define os sentidos coletivos dos microtraumas são as fabricações de soluções religiosas para os machucados traumáticos da memória pessoal. Logo, os crentes cujos conflitos psicológicos foram amenizados procuram testemunhar como "mártires" face aos seus "algozes traumáticos". Nesse sentido, as expressões trauma, conversão e testemunho são essenciais para os pressupostos teóricos dos "ritos da oralidade pentecostal" como elementos para uma história oral testemunhal.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
BARR, J. The Meaning of Mythology. In: *Vetus testamentum*, IX, 1959.
BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
BONI, Luis Alberto de (org). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

- BULTMANN, Rudolph. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CAMPBELL, Joseph. *The Masks of God: creative mythology*. Nova York: The Viking Press, 1959.
- _____. *Isto és Tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy, 2002.
- CARVALHO, Antonio Vieira de. *Teologia da Educação Cristã*. São Paulo: Editora Eclésia, 2000.
- CHNAIDERMAN, Miriam; PINHEIRO, Reinaldo. *Bell Marcondes*. In: *Sobreviventes* (Documentário). São Paulo: Sequencia1, 2008.
- CÔRTEZ, Mariana Magalhães Pinto. *O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade de São Paulo, 2005.
- DE JESUS, Elaine. *Canta, chora e profetiza*. In: *Poder e autoridade*. São Paulo: Sony Music, 1996.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo? Conversão religiosa, ambiguidade e tensão entre presos evangélicos e massa carcerária*. Dissertação. (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo, 2005.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1992.
- FERENCZI, Sándor. *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FREUD, Sigmund. *Reflexões sobre o trauma*. In: *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GODOY, Daniel; NANJARÍ, Cecília Castilho. *No pentecostalismo o Espírito favorece os pobres*. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, nº 27, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JULIA, Dominique. *A religião: História religiosa*. In: LE GOFF, Jacques (Org). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editoras S.A., 1976.
- KNOBLOCH, Felícia. *O tempo do traumático*. São Paulo: EDUC, 1998.

KRIPPNER, S; FEINSTEIN, D. *Personal Mythology: using ritual, dreams, and imaginations to discover your inner story*. Los Angeles: Jeremy P. Tarches, Inc, 1988.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris: PUF, 1994.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão; ROUVAI, Marta Gouveia de Oliveira Rouvai. História oral testemunhal e memória escrita e outros assuntos. Entrevista com o professor José Carlos Sebe Bom Meihy. In: *Revista História Agora*: <http://www.historiagora.com/revistas-antiores/historia-agora-no9/45-entrevistas/178-historia-oral-testemunhal-memoria-oral-e-memoria-escrita-e-outros-assuntos-entrevista-com-o-professor-jose-carlos-sebe-bom-meihy> . Acesso 06 de julho de 2001.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *(Re)introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. *Manual de História Oral*. 5ª. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORENO, Maria Manuela Assunção. *Trauma: o avesso da memória*. São Paulo: dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2009.

ONG, Walter. *Orality and literacy*. Nova York: Methuen, 1982.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Vol 2, nº3, 1989.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?* In: HENRIQUES, Fernanda (Org). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Editora Afrontamento, 2005. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf

SEAMANDS, David A. *Traumáticas emocionais*. São Paulo: Semeadores da palavra, 1995.

SOUZA, Natanael Francisco de. *Raízes do pentecostalismo no Brasil: a canção da mudança*. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade de São Paulo, 2008.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Conversão e disciplina. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, nº 4, 1998.

WILLIAMS, C. *Tongues of the Spirit. A study of pentecostal glossolalia and related phenomenon*. Cardiff: University of Wales Press, 1970.

RECEBIDO EM 21/10/2015

APROVADO EM 17/11/2015

EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E ESCRITA DA HISTÓRIA EM WALTER BENJAMIN

Paulo R. Souto Maior Júnior¹
José dos Santos C. Júnior²

Resumo:

Neste texto, iremos discutir aspectos concernentes às formulações de experiência e narrativa em Walter Benjamin para daí situar a colaboração de tal exercício no processo de escrita da história. Partimos de uma leitura e interpretação dos textos *Experiência e Pobreza*, *O narrador* e *Sobre o conceito de história*, junto a uma revisão bibliográfica com Giorgio Agamben, Jorge Larrosa e Jeanne-Marie Gagnebin para efetuarmos relações que funcionem como uma válvula importante, a fim de pensar a questão da narrativa em história.

Palavras-chave: Experiência – Narrativa – Escrita da história

Abstract:

In this paper, we'll discuss aspects related to the formulations of experience and narrative in Walter Benjamin to then place the collaboration of such exercise in the process of writing history. We start with a reading and interpretation of texts *Experience and Poverty*, *The narrator on the concept of history*, along with a literature review Giorgio Agamben, Jorge Larrosa and Jeanne-Marie Gagnebin to we made relationships that work as an important valve to think question of narrative history.

Keywords: Experience – Narrative – Writing of history

A vida contorna o pensamento

O berlinense Walter Beneditz Schonflies Benjamin (1892-1940) foi filósofo, crítico literário, tradutor e filólogo. Veio de uma família judia que desfrutou das riquezas em fins dos oitocentos. Durante a juventude, no caminho da mística judaica, conhece Gershon Scholem, de quem

fica amigo, tendo este lhe introduzido alguns conhecimentos em política. Sobretudo porque no início do século XX a educação alemã sofreu algumas transformações e Benjamin, pouco simpático ao sistema escolar da época, chegou, inclusive, a integrar e escrever para o grupo Movimento da Juventude Livre³.

Scholen via no amigo desde que se conheceram traços de melancolia. O que não impediu seu casamento com Dora Sophie Pollak e, mais tarde, o nascimento do seu filho, Stephan, na Suíça, onde passaram a residir. Na Berna de 1919, defende a tese de doutorado com o título: *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*⁴.

Conforme apontou Gagnebin (1999), os anos 1920 foram difíceis para o filósofo que voltava a Berlim. De um lado, problemas pessoais; do outro, o assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Leibknecht e o fim da Revolução Alemã. Pouco depois percebeu que a academia não era o espaço de recepção do seu trabalho em virtude da recusa da defesa de sua tese de livre-docência, *Origem do drama barroco alemão*⁵, obra densa e pouco familiar aos acadêmicos da época porque, dentre outros fatores, atrela forte rigor científico a uma crítica à ciência burguesa. O resultado foi a recusa da apresentação do trabalho pela Universidade de Frankfurt. Entretanto, antes disso, escreveu um conhecido ensaio publicado em revista científica acerca do livro *As afinidades eletivas*, de Goethe.

A partir de então passa a ser apenas escritor e as dificuldades

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista do CNPq. Endereço eletrônico: paulosoutom@gmail.com

² Licenciado em História na Universidade Federal de Campina Grande. Mestrando em História na Universidade Federal da Paraíba. Endereço eletrônico: jose.junior010@gmail.com

³ Este movimento se desenvolve no começo do século XX tomando a forma de revista e deseja propor uma reforma na educação alemã da época. Disponível em: <http://www.esquerda.net/biblioteca/um-conto-de-walter-benjamin>. Acesso em 03 de ago. 2011.

⁴ Benjamin, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

econômicas são frequentes. Realiza viagens pela Europa, sobretudo Paris, e passa a traduzir Baudelaire e Proust. Há vários textos de Benjamin que recorrem à produção de Baudelaire, sobretudo o estudo sobre o *flaneur*. Proust também foi objeto de análise pela lente de Benjamin em alguns de seus artigos, como, por exemplo, *A imagem de Proust*.

Mais tarde, no desenrolar da década de 1930, a preocupação passa a ser com o nazismo, perseguição aos judeus durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), conflitos por toda a Europa, disputas em inúmeras áreas da política, bombardeios aéreos e problemas psicológicos por parte da população que viveu o período de destruições, características desse momento enigmático da história mundial. Antes disso, Benjamin recebe uma bolsa do Instituto de Pesquisa Social (uma esfera da Escola de Frankfurt) onde estabelece diálogos com Max Horkheimer e Theodor Adorno.

Com o desencadear da guerra, as condições financeiras e de produção de Benjamin se agravam. Porém, continua a escrever, inclusive a inacabada e volumosa *Passagens* e desenvolve o conhecido texto das teses *Sobre o conceito de história*. Decide fugir de Paris mas encontra dificuldades. Um tanto gordo, com problemas cardíacos, e aparência além da sua idade – tinha quarenta e oito anos! – se une a um grupo com objetivo de atravessar a fronteira da França pelas florestas. Já alcançando a fronteira com a Espanha o grupo é visto por autoridades que os

impedem de seguir sem o visto. Pouco tempo depois, Benjamin ingere a dose de morfina que sempre levava consigo.

Os mapas das experiências

Apesar da curta vida o legado intelectual do filósofo assusta pela atualidade do seu pensamento. Se considerarmos o texto *Experiência e Pobreza*, um dos que serão discutidos nesse percurso, tem por suposto a ideia de que a experiência se associa a deslocamento, travessia, viagem. Benjamin era alemão e nessa língua a palavra experiência apresenta mais de um sentido. Se pode em um contexto significar experiência física, em outro pode ser relacionado à noção de movimento e é esse o sentido empregado por Benjamin, *Erfahrung*; tal palavra vem do radical *fahr* do antigo alemão, cuja tradução se assemelha a percorrer (GAGNEBIN, 2011). Se consultarmos o dicionário *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch* (2011), veremos que *Erfahrung* é uma palavra do gênero feminino derivada de *Erfahene* e possui por tradução “experimentado” ou “experiência”.

Walter Benjamin escreveu sobre esse tema em boa parte da sua trajetória intelectual. São conhecidos o texto *Experiência* escrito na juventude, posteriormente um ensaio sobre a experiência em Kant e em outros textos da década de 1930, como o que tomamos para análise neste artigo, *Experiência e Pobreza*, mas, também nos trabalhos sobre Baudelaire, no incompleto *Passagens*

e nas teses *Sobre o conceito de história*.

Benjamin era filólogo e conhecia arestas importantes das palavras. O uso de experiência no texto em questão vem do alemão medieval e no português equivale a atravessar um país e transcorrer caminhos enfrentando mundos e experiências desconhecidas. Significa deparar-se com o inusitado, marcar-se por esse encontro e, posteriormente, tentar articulá-lo por meio da linguagem, da elaboração de uma narrativa.

Esse movimento não é novo e se encontra numa das primeiras narrativas do Ocidente. É o que ocorre com Ulisses, personagem da conhecida obra de Homero, *Odisseia*, que vai mas não sabe se volta e, no retorno, não sabe o que o espera. Mais que isso! Ulisses se perde e vive diversas aventuras. Por essa razão ele pode contar a viagem, relatar a travessia, expor o atípico. Ulisses se perde e se encontra, tradição antiga no Ocidente.

O movimento inicial de *Experiência e Pobreza* lembra textos conhecidos da literatura ocidental e que possuem como característica trazer uma moral, semelhante a livros como *Fábulas* escritas por Esopo e outras por La Fontaine. No texto de Benjamin, trata-se de um velho que no leito de morte comunica aos filhos a existência de um tesouro nos vinhedos. Os jovens cavam mas nada encontram. Apenas no outono interpretaram as palavras do pai e, nesse caso, com a chegada da estação as vinhas produziram consideravelmente. Trata-se de um

momento em que o ser morrente atinge o máximo de participação no seio familiar, e não representaria o fim, mas o auge da vida, devido ao ensinamento que possa passar (OTTE, 2012).

É nesse movimento, aparentemente comum, que se descortina a questão de pensar a escrita da história. A preocupação não é com a moral do trabalho e, não esqueçamos, a fábula conta algo que não ocorreu. Talvez a preocupação fundamental seja com a transmissão de uma história, de refletir como uma narrativa é legada a posteridade. Transmissão e leito de morte compõem uma dinâmica no palco da história que se conecta à narrativa.

Em Benjamin a atividade narrativa está relacionada à morte e aos modos de morrer. O velho prestes a morrer é alguém que pode transmitir algo convidando a refletir, como a transmissão da experiência confere autoridade aos mais velhos. A narrativa é o modo pelo qual esse algo se transmite e é igualmente o meio pelo qual a história poderá ser contada.

A transmissão deve ter uma importância para aquele que a profere. Isto é, o conceito de transmissão não é neutro, pelo contrário, engloba várias lutas de poder e estratégias. É uma questão jamais tranquila em termos políticos e teóricos. Diagnosticar as transformações da condição do transmitir é um dos eixos que movem o texto. Ancorada nessa noção, torna-se pertinente lembrar que Benjamin critica o conceito de tradição, uma vez que não concebe a

cultura e o passado como acabados e cumulativos.

Há, assim, clara relação entre transmitir e historiografia. A primeira ocupando no presente a possibilidade de conhecermos a segunda. O que move a experiência é o outro que a escuta, a lê, a conhece, se deixa tocar. Benjamin (2011, p. 114) defende que a experiência foi contada por velhos ou em provérbios aos jovens, cabendo perguntar:

que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?

É possível ver na segunda indagação acima o caráter, conforme Benjamin, de crise da experiência, devido ao fato de ela estar desaparecendo e no movimento do texto instiga a estudar suas técnicas e como elas se dão – ou não! A história inicial de *Experiência e Pobreza* alude para algo que está desaparecendo do cotidiano porque a então condição de vida obriga a aceleração dos saberes e, numa corrente próxima, vai se perdendo o respeito e a admiração pelo que vem de longe.

Importa destacar o momento no qual o texto foi escrito, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), em 1933. Trata-se de um momento de fortalecimento da técnica e sobretudo da constatação de que o homem havia criado máquinas com grande capacidade de

destruição em massa. O foco não era mais a coragem do combatente mas, em vez disso, a capacidade mortífera das máquinas de guerra. Em outras palavras, a técnica do homem se aperfeiçoa de modo a destruir o ser humano. A experiência vai perdendo lugar no cenário da modernidade, à medida que os avanços da técnica conquistam mais espaço.

Giorgio Agamben elaborou uma valiosa arqueologia a respeito da destruição da experiência e propôs que “Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (AGAMBEN, 2012, p.21). A afirmação ganha força no fato de que a experiência foi retirada do homem. Agamben lança mão da constatação de Benjamin para situar a nossa atualidade.

Um tempo marcado pela aceleração não abre mais espaço para a contemplação, a vivência pausada e afetiva em relação aos saberes deixados pela tradição através das narrativas, pois que mesmo a figura do narrador se desfez com o advento da modernidade. A inexistência dos narradores, isto é, destes sujeitos responsáveis por tecer narrativas exemplares e instrutivas que garantiriam o repasse dos aprendizados dos viajantes e daqueles que por longo tempo habitaram e trabalharam em determinado espaço coloca o homem diante de uma nova condição histórica que Benjamin vê com profunda comoção e preocupação. A relação entre a narrativa e a

disseminação de um saber autorizado com base na experiência é alterada profundamente e no tempo presente, já aquele em que Benjamin vivia, essa relação se constrói dentro de outra ótica.

Na nossa atualidade não é necessário uma guerra para pôr fim à experiência, a vida nas cidades grandes já pode ser suficiente. Mesmo que o mundo contenha diversos signos ciosos de constituir experiência, isso não se dá. Ora, a questão que nos delimita não é necessariamente a impossibilidade da concretização da experiência, mas sim o que ela ocasiona: o cotidiano como algo insuportável. Quanto a isso, no tempo presente "é que toda autoridade tem o seu fundamento inexperenciável, e ninguém admitiria aceitar como válido uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência" (AGAMBEN, 2012, p. 23). Dito isso, Agamben sustenta que ainda há experiência, mas elas não atravessam o homem, se dão fora dele. Então, parte para uma constatação sobre a destruição da experiência na modernidade.

Agamben defende a tese de que o desmembramento da experiência constituía um dos pilares da ciência moderna. Era um projeto que colocaria no plano dos saberes o experimento, sobretudo porque a ciência precisaria se firmar longe de qualquer esfera que sugerisse desconfiança. O estatuto da ciência precisou da elaboração e estudo dos experimentos que deveriam sugerir a certeza de algarismos e proposições. Nesse movimento, a experiência tradicional, além de se separar do

homem, perdia sua importância na impossibilidade de ser comprovado.

A última obra europeia fundada sobre o tema, *Ensaio* de Montaigne, sustenta que certeza e experiência se situam em pólos diferentes. Assim, se esta carrega a pretensão de ter autenticidade, deixa de ser experiência. Vai se contornando como a experiência foi perdendo espaço à medida em que avançava a preocupação com a feitura da ciência. Antes da ciência moderna, a experiência e a ciência se estabeleciam em locais distintos.

Relendo os apontamentos e o diagnóstico de Benjamin o filósofo Jorge Larrosa (2002) põe novamente em questão o estatuto da experiência na contemporaneidade e constrói uma reflexão sobre a experiência e o saber de experiência, orientando sua reflexão eminentemente filosófica para o campo da educação, buscando refletir sobre ela a partir do par experiência e sentido e não mais a partir dos binômios ciência/técnica e teoria/prática. É neste sentido que ele aponta que a experiência é o que nos passa. Sendo o que nos passa, nos acontece, nos toca, ela precisa nos atravessar e esse processo de atravessamento abre a possibilidade para uma transformação, um deslocamento, uma ruptura. Porém, Larrosa sustenta a raridade dessa categoria e enumera como possíveis razões o excesso de informação, de opinião e de tempo.

A falta de tempo inviabiliza a ocorrência da experiência, por ser este imediato e frenético. Desse modo, se desencadeia o instantâneo ante o que nos ocorre e soma-se ao

apego pelo novo, conforme criado na modernidade. Da mesma forma, se afetam os mecanismos de memória porque, devido à aceleração em que as novidades surgem, quase numa relação em cadeia, inviabilizam marcas daquele momento na memória.

A falta de tempo se caracteriza também por uma ótica produtivista e hiperativa centrada na substituição constante por aquilo que é mais novo, mais atual, mais tecnológico. A perda da experiência e do próprio tempo como condição para que ela se constitua se dá na medida em que esse tempo é vazio de sentido e marcado por uma dupla: a da antecipação tendo em vista que a experiência se constituindo de forma partilhada através da narração foi desautorizada socialmente; e também pela ausência da prospecção, na medida em que a ausência de um saber sobre o já visto, o já acontecido ou, numa palavra, o passado, gera incômodo e falta de sentido em direção ao futuro. Com isso, é claro, não se pretende dizer que a leitura de Benjamin atualiza uma leitura linear e causal do tempo, mas a sua preocupação refere-se a todo momento a necessidade de uma atitude reflexiva do ponto de vista da nossa condição histórica e neste sentido a percepção sobre o passado torna-se condição sine qua non para compreender o tempo presente.

Um segundo ponto colocado por Larrosa é o excesso de informação que é quase oposto à experiência, semelhante a uma antiexperiência, nas suas próprias

palavras. Assim, o excesso de informação, cujo propósito é construir sujeitos informantes e informados, impede a experiência. Não se pode confundir experiência do conhecimento com o saber das coisas, uma vez que o saber daquela difere da simples informação. Em tempos em que a educação tem sido tão comentada, analisada, explicada, planejada e dada a ler seja por leitores e autoridades acadêmicas especializadas, seja por cidadãos comuns não especializados a reflexão de Larrosa gera pelo menos uma alerta importante. Essa leitura desloca o centro de análise de uma sociedade marcada por um tempo vazio e sem sentido que é preenchido de forma monótona por uma atualização constante de informação, e apresenta uma provocação sobre os modos através dos quais têm sido urdidadas sensibilidades, subjetividades e formas de produção do conhecimento na sociedade contemporânea. Se a atualização constante de informação não é condição para a produção de uma experiência instrutiva e transformadora é necessário repensar as formas de acessar informação e lidar com ela tendo a construção de um pensamento crítico não apenas em relação ao que nos acontece, mas também como nos acontece e de que modo tais acontecimentos tornam-se objeto do discurso em um tempo marcado pelo frenesi da informação.

O terceiro fator apontado por Larrosa é o excesso de opinião. Não saber silenciar seria o mal do homem moderno, carente de experiência.

Como não se cala, o sujeito moderno opina sobre tudo o que ocorre. O imperativo é ter opinião sobre a maioria dos assuntos. "E se alguém não tem opinião, se não tem um julgamento preparado sobre qualquer coisa que lhe apresente, sente-se falsa, como se lhe faltasse algo essencial" (LARROSA, 2004, p. 155). Essa junção perversa de um excesso de informação com um igual excesso de opinião caracteriza o que Benjamin chamou de periodismo, percebendo-o como principal dispositivo responsável pela perda da experiência. Se a modernidade nos ensinou a acumular, atualizar constantemente e de maneira quase aleatória e sem sentido, bem como nos ensinou a tagarelar sobre tudo respaldados não por um saber de experiência mas com base na condição de sujeitos informantes e informados, cabe pensar então que estatuto de sujeito a nossa condição história tem fabricado.

Na tese de Larrosa, a experiência não se relaciona com o trabalho, bem como este é inimigo daquela. Importa destacar que o excesso de trabalho impede o sujeito de parar, contemplar, pensar, sentir, olhar mais vagarosamente, como se desfrutasse do momento – categorias sem as quais a experiência não seria possível.

Quanto a isso, há uma relação com o deslocamento, com o território de passagem cuja prerrogativa é atravessar o sujeito de algum modo, deixando marcas, vestígios, cheiros, rastros. Acompanhando ainda Larrosa, a experiência seria um lugar de

chegada, de receber o que lhe chega, tendo espaço para os acontecimentos.

Se o excesso de fala (leia-se aqui fala enquanto produção contínua e frenética de conteúdos díspares, descontextualizados e deslocados no tempo e no espaço) e de trabalho não são condições de produção de uma experiência e de um saber de experiência talvez a pausa, o silêncio e o ato de até mesmo ouvir um pouco menos o burburinho de informações e conteúdos que nos assalta a todo o tempo seja não apenas uma saída, mas fundamentalmente uma nova forma de nos constituir como sujeitos que trabalham, falam, vivem.

O pensamento de Benjamin é reportado também por Beatriz Sarlo que, ao estudar os testemunhos na história, os relaciona à capacidade do indivíduo de viver experiências. A autora lança mão de Benjamin para entender o argumento do filósofo com relação ao emudecimento desse conceito que estaria em consonância com um relato dos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, quando não era possível localizá-la.

Entretanto, quando recorremos aos textos *O narrador*, lembra Sarlo, a crise da narrativa já se fazia sentir na emergência do romance moderno, marcado sobretudo por um escritor trabalhando no seu escritório, em oposição às formas artesanais de escrita que tivesse por premissa ouvir o outro. Nesse momento, a experiência já perdia sua força, conforme vimos anteriormente. Porém, a autora critica Benjamin

que, segundo ela, teria se equivocado em criticidade e se contradito em teoria, por “afirmar a possibilidade do relato da experiência na modernidade e em épocas anteriores ao choque da Grande Guerra” (SARLO, 2007, p. 28). Esta visão da autora pode ser refutada pela leitura empreendida por Agamben e discutida acima, na qual ele faz um estudo da destruição da experiência durante a filosofia iluminista.

As praias da narrativa

Uma das faces para se pensar a narrativa em Benjamin se dá pela diferenciação ocorrida entre a arte de narrar, que para o autor estaria em vias de extinção, e o surgimento do romance moderno. Crítico literário e filólogo, pôde estudar e ver no seu tempo modificações com relação a construção da narrativa. Narrar estaria se tornando uma atividade demasiado difícil e o porquê das pessoas não saberem contar histórias próximas da tradição oral é um dos pontos trabalhados em *O narrador*.

O subtítulo do texto *Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* não possui para a reflexão um fator determinante. Se levássemos em consideração o título, teríamos uma possibilidade de análise literária, mas o movimento não é esse. Leskov⁴ (1831-1895), um polêmico escritor russo, é abordado tão somente para corroborar afirmações de Benjamin a respeito da narrativa. O movimento é possível porque o texto é um ensaio e não um estudo, uma vez que, para

sê-lo, deveria apresentar o contexto histórico de produção de Leskov.

O que justifica a assertiva benjaminiana inaugura a discussão de *O narrador*: “o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo distante, e que se distancia ainda mais” (BENJAMIN, 2012, p. 197). Uma das causas desse diagnóstico seria a diminuição da experiência numa relação com o que se viveu na Primeira Guerra. Cerca de dez anos após este conflito, o mercado literário foi inundado por inúmeras publicações relatando o confronto, mas o que Benjamin, por sua vez, percebe é a ausência de experiência dessas publicações porque, sobretudo, não trazem histórias contadas de boca em boca e alimentadas pelo circuito de uma cultura oral e não centrada na escritura.

Ora, quem teria que contar seriam aqueles que foram para a guerra e a vivenciaram, desde as condições nas trincheiras até a perda de amigos e colegas que partiam de repente, à revelia de uma bomba, por exemplo. Eis o problema. E a razão já era pincelada em *Experiência e Pobreza*, haja vista as pessoas que viveram a guerra em sua ação terem voltado silenciosas (e silenciadas) porque o que viveram não se podia traduzir em palavras, não havia linguagem capaz de dar conta daquela realidade jamais vista e vivida. Além do mais, os sobreviventes não se identificavam com tais histórias divulgadas.

Numa primeira direção, a narrativa na perspectiva desse

filósofo tem relação direta com a oralidade. Isso é fundamental perceber porque tal característica guia o texto e fez Benjamin perceber que entre as melhores narrativas escritas, estavam aquelas que menos se distanciavam das histórias contadas por personagens anônimos.

Outra direção é a distância existente entre a arte de narrar e a modernidade. Aqui há o crédito dado ao romance moderno, cujo autor parece não percorrer distâncias para conversar e conhecer a realidade da qual pretende falar. Escreve o seu texto dentro de um gabinete sem travar contato com o mundo lá fora e, por isso, cioso de experiência. Por consequência, defende que os melhores narradores são aqueles que recorrem à oralidade passada entre as gerações.

Para apresentar com mais objetividade sua tese, Benjamin defende o bom narrador: o indivíduo que viaja, se desloca, entra em contato e se deixa tocar por valores e tradições. Diante disso, a arte da narrativa teria vivido a partir da Idade Média uma interpenetração de lugares, porque nesse momento o mestre sedentário e os aprendizes migrantes conviviam juntos no local de trabalho. Este mestre, antes de fixar-se em um lugar, tinha sido um aprendiz e viajado por inúmeros lugares e traria consigo tradições e saberes de regiões distantes. Essa articulação entre a produção de uma narrativa alicerçada na experiência e a sua disseminação tendo em vista um aprendizado coletivo são dois elementos que caracterizam a leitura

que Benjamin faz da narrativa e do sujeito narrador.

Atrelado a isso, a narrativa, ou melhor, a *verdadeira* narrativa, como escreve Benjamin, possui a utilidade de dar conselhos que se manifestam sob a forma de provérbio ou norma de vida. Ele procura considerar a dimensão do conselho – atividade antiquada devido à redução da experiência – através da narração de uma história. Isto porque um locutor só pode receber um conselho se o seu emissor o verbaliza. Mas, cumpre destacar, “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria - o lado épico da verdade – está em extinção” (BENJAMIN, 2012, p.201).

Em paralelo, no dia de 4 de junho de 1936, Benjamin escrevia uma carta a Theodor Adorno, amigo pessoal e filósofo, em que faz uma conexão entre *O narrador*, que estava finalizando, e um texto sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte. Ambos tratam da incapacidade de contar e, por consequência, do fim da narração tradicional (GAGNEBIN, 2011).

O narrador tem relação direta com *Experiência e Pobreza* por se situarem numa discussão acerca do fim da tradição narrativa, a morte da narração. Tanto em um quanto no outro, escritos em curto intervalo de tempo, encontram-se ecos da Primeira Guerra Mundial. Há, portanto, nesses textos, a precisão de um debate do corpo pela forma. Ora, existe uma imagem que atravessa todo o narrador, isto é, a

analogia com a guerra e a relação da experiência com o passado. O corpo muda durante a guerra; sofre um processo de modificação que o transforma, já que foi atingido por fortes acontecimentos, sensações, medos. Daí as mudanças de comunicação (narração e história) são ligados a transformações corporais, afinal, a memória corporal se altera. Isso acaba por explicar a defesa benjaminiana por uma narrativa que faça a denúncia de uma realidade.

Alguns fatores incrementam a crise da narrativa. A invenção do romance moderno e o fluxo de informação são um deles. O romance se conecta ao livro, e difere da perspectiva da narrativa que parte do oral, o que foi possível com o aperfeiçoamento das técnicas de imprensa. É interessante perceber que o romance não só não procede da narrativa oral, mas também difere de outras formas de prosa (lendas, contos de fadas). De um lado, a narrativa se deixa levar pelo contato com o oral dentro de uma viagem, de um deslocamento; do outro, o romance pressupõe o indivíduo isolado no seu gabinete, sem receber e oferecer conselhos.

O romance cumpre a lembrança, não vem da modernidade, mas remonta à própria antiguidade. Muito mais tarde, com a burguesia, ele desenvolve meios para o seu florescimento. Essa classe e, paralelamente, o avanço da técnica inauguraram a era das comunicações que, segundo Benjamin, afetou o modelo épico de narrativa porque com o avanço da comunicação e, por

sua vez, da informação, o indivíduo passa a ter explicação para vários fenômenos e acontecimentos, como oportunamente esboçou Larrosa. As notícias do jornal diferem da relação entre narrativa e experiência uma vez que “não é da ordem da plausibilidade interna, mas reside na analogia ‘monadológica’ entre o particular e o universal: a narrativa, enquanto mônada, reproduz o macrouniverso da experiência humana com todos os seus mistérios” (OTTE, 2012, p.64)

Além disso, é importante precisar a diferenciação efetuada em *O narrador* acerca da atividade do historiador e do cronista. Ao colocar o narrador como aquele que conta, distingue-o do historiador tradicional. A crônica não precisa de explicações, diferentemente da história; ela basta a si mesma, apenas escreve, deseja contar. O historiador, por seu turno, não pode apenas representar, deve explicar aquilo com que lida. Porém, ambos, cronista e historiador, necessitam da narrativa para contar suas histórias.

O modo como Benjamin pensa a narrativa e o narrador lembra as escrituras antigas, sobretudo a produção de Tito Lívio, historiador da Roma Antiga que viveu entre o século I a. C e o século I d. C., que escrevia suas tramas lançando mão de um caráter de ensinamento, os exemplara.

Lívio escreveu um conjunto de 142 livros sobre a História de Roma, mas apenas 35 são acessíveis. Na obra, o historiador esboça a decadência de Roma cartografando espaços como o desrespeito aos

costumes e o abandono das antigas virtudes, movimento semelhante ao que faz Benjamin quando trata da crise na experiência e na narrativa. Comum a ambos é também um tom nostálgico, típico dos teóricos do “desencantamento do mundo” com objetivos no passado, como o compartilhamento das palavras e práticas sociais em comunidades de outros tempos.

No prefácio à sua obra, Lívio inventa um cenário com personagens moralizantes que demarcam a existência de uma tradição em crise, em contrapartida ao seu presente focado em prazeres e luxo e “relaxamento dos costumes e como sua decadência cada vez mais acentuada levou-os à queda brusca dos nossos dias, quando a corrupção, tanto quanto seus remédios, nos parecem insuportáveis” (TITO LIVIO, 1989, p. 18). Então, reconhece no passado os homens de virtude e a sua narrativa da Roma republicana constituiu modelo a ser seguido porque houve o respeito às leis e o escutar da experiência dos antigos.

Certamente há uma leitura dos antigos na formação de Benjamin. Em *O narrador* encontramos referência às *Histórias*⁵. O enredo em questão se encontra no terceiro livro e o tema é a derrota de Psammenit, rei egípcio. A filha do rei é capturada e se torna criada, o outro filho caminha entre os vitoriosos e Psammenit permanece imóvel. Quando visualiza um dos seus criados no cortejo, fica desesperado e não mais imóvel. Após esse relato, não há explicação. Não se entende o motivo do desespero ao

ver o criado e não os filhos. Talvez por isso essa história seja colocada como verdadeira narrativa, afinal, “ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. (...). Heródoto não explica nada. Seu relato é dos mais secos. Por isso, essa história do antigo Egito ainda é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão” (BENJAMIN, 2012, p.204).

Como escrever a história?

A indagação das maneiras como a história deveria ser escrita remontam aos gregos antigos que propuseram pelo menos dois modelos. Um deles, ao modo das *Histórias* de Heródoto, o outro baseado nos relatos de Tucídides, referentes à *História da Guerra do Peloponeso*. A dicotomia ficou relacionada na modernidade a diferentes projetos de história. O historicismo, por exemplo, preferia lançar mão do estilo tucidideano e a historiografia do século XX recorreu, em grande medida, a Heródoto.

A preocupação acerca do tempo na história lança a possibilidade de se repensar a escritura em que o passado deixava de ser apenas um fragmento para ser *resgatado* – palavra problemática, por partir do pressuposto que há uma realidade no passado e que ela pode ser recuperada -, ela deveria iluminar o presente, lançar possibilidades de entendimento e compreensão do momento atual. Desse modo, sustentar que o presente em Benjamin fosse algo distante é, no mínimo, um equívoco, dadas as reflexões acerca de um presente que

lance luzes sobre o passado. O conhecimento histórico seria semelhante a uma “balança em equilíbrio”, de um lado, um prato cheio de passado e, do outro, de conhecimento do presente, ambos em equilíbrio.

Se o passado é algo que salta sobre o presente, pode-se perceber a divisão desses dois tempos. Cada um possui um lugar distinto. Pensar que o passado se lança no presente, que ambos se encontram em um dado momento e através de experiências particulares, significa refletir de que maneira o tempo de outrora alcança o tempo de agora, ou seja, que torna legível um dado tempo alcançar nosso presente.

É consideravelmente por esse modo que o presente adquire legitimidade, podendo ser lido em forma de texto. Podemos arriscar, valendo-se de Benjamin, dizer que o passado se liga ao presente como se estivesse sempre cobrando a libertação deste, como se o presente, como anjo da história nunca pudesse voltar atrás. Walter Benjamin destacou “Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente” (1985, p.223).

O destaque dado a este tempo ia de contramão ao discurso oficial formulado pelo historicismo que ronda parte da produção da historiografia oitocentista e tem na Alemanha, com Leopold Von Ranke, um dos principais personagens. Esse movimento buscou entender o passado, a partir do que dizia as

fontes consideradas oficiais e tinha por objetivo um único entendimento e comprovação para o passado: buscar compreender como ele de fato se deu e o que realmente ocorreu. Uma das metodologias no ofício do historiador seria ir às fontes despido de todo o seu presente, da sua subjetividade, das condições do seu tempo.

A escrita historicista relatava o passado com passagens comumente felizes, harmoniosas, posto que as ações eram executadas por reis, heróis, chefes de Estado. Mas o passado, percebeu Benjamin, estava repleto de catástrofes, escombros, sangue, porque, para esse progresso o sofrimento dos demais não importava. Benjamin e o materialismo histórico quebram esse argumento e desejam fazer uma história a contrapelo, uma história dos excluídos e não citados no discurso oficial – mais tarde, no século XX, surgiria a partir dessas reflexões o movimento da história vista de baixo que teria no historiador inglês Edward Palmer Thompson um dos expoentes.

As razões apontadas acima permitem entender o êxito de Benjamin em associar uma visibilidade da história com a aplicação do método marxista e visualizar a história como uma condensação de pequenos elementos que podem ser fundamentais na análise e compreensão de um acontecimento mais amplo. Talvez isso explique o estilo de escrita do filósofo, uma vez que parte dos textos é composta de fragmentos constituindo comentários da

realidade. É o que ocorre no texto *Sobre o conceito de história* em estudo nesse tópico, bem como na obra *Passagens*.

Aliás, *Passagens* é um exemplo prático do exercício historiográfico de Benjamin. O livro inacabado relata vários costumes da Paris do século XIX, mas inserindo esse período no presente, atividade esta que, segundo Benjamin, caracterizaria uma ação revolucionária. A obra, por seu turno, ultrapassa a ideologia do progresso criticada por Benjamin e ganha força por se fundamentar na atualidade da escrita desse passado.

Segundo Jeanne-Maria Gagnebin, a escrita de Benjamin se assemelha à narrativa de Proust. Cumpre destacar que Benjamin o traduziu para o alemão e a atividade da tradução exige um intenso contato com a obra do autor. Proust, lembra Gagnebin, não escreve sobre memória, preocupa-se em buscá-las. Assim, coloca em prática o exercício do passado e do presente, reencontra aquele neste e, ao mesmo tempo, sabe se tratar de algo fugaz que se distancia quanto mais tentamos capturá-lo.

O passado não merece ser colocado num tempo homogêneo e vazio característico do positivismo mas, em vez disso, em um tempo saturado de agoras, de presente, de atualidade, de encontro de várias temporalidades que fervilham e clamam atenção do historiador. Quando o passado surge no presente, este deixa de ser um intervalo entre antes e depois, leia-se passado e futuro, mas entra no

tempo e pode combater um passado permeado de opressão, lutas e desigualdades, afinal, quando o inimigo vence, ele se apropria da história e a lega de acordo com sua vitória.

As razões empreendidas sobre a história nos escritos benjaminianos situam alguns questionamentos: com que passado o historiador se identifica? Como o historiador aborda o passado? Essas questões vão ao encontro do conselho de Benjamin de escovar a história a contrapelo. Deve-se seguir um caminho contrário ao que privilegia os grandes nomes e os grandes acontecimentos, que oferece legitimidade aos que venceram. Trata-se ainda de levar em consideração que "todo elemento da cultura é também um monumento da barbárie", conforme destaca Benjamin na tese sete, isso significa atentar para o sangue derramado das classes menos abastardas, o suor, as esperanças, os medos. É fazer ver com outros olhos as produções culturais da humanidade, atentar para o trabalho humano utilizado na construção de grandes monumentos da cultura. Tal exercício metodológico além de abrir a possibilidade de uma renovação do ponto de vista da forma como se pensava a historiografia também traz em seu bojo um elemento eminentemente ético, na medida em que ao fazer uma crítica da história visa mostrar os processos de violência e negação da vida através dos quais determinadas visões sobre o passado foram instituídas e legitimadas.

Com isso, "nada do que um dia aconteceu pode ser considerado

perdido”, destaca Benjamin na terceira tese. É preciso e urgente lembrar dos oprimidos e injustiçados, escrever a história daqueles que são vistos como vencidos e considerar o seu papel na história, a fim de que os seus feitos não se percam ao revés do tempo.

Este exercício pressuporia uma metodologia.

Em texto publicado recentemente, *Walter Benjamin: estética e experiência histórica*⁹, a filósofa Jeanne-Marie Gagnebim segue dois caminhos: a) situa a chegada de Benjamin no Brasil (a coletânea em que está contido o texto trata da recepção de alguns intelectuais durante o século XX no Brasil); b) versa acerca da ideia de história, para ser mais preciso, de como praticá-la.

Gagnebim se reportaria a um ano emblemático, 1990, cinquenta anos sem Benjamin e, por ocasião, o Instituto Goethe em São Paulo realizou um colóquio intitulado “7 perguntas a Walter Benjamin”. Concomitantemente, destaca que, embora Benjamin tenha se dedicado à história, defendeu outras possibilidades de relação com a cultura como, por exemplo, de que seus produtos não existam somente para a venda, mas uma possibilidade extemporânea de outro tempo. Inclusive, percebeu que um bem cultural transformado em mercadoria significava também uma transformação das relações do presente com os usos e desusos do passado.

Há um método de história benjaminiano. Primeiro, parece uma

questão de percepção. Trata-se de diferenciar historicamente como um determinado evento se diz e como depois, ao ser dito de outra maneira, esse evento não é mais o mesmo. Segundo, há uma historicidade chamada por Gagnebim como epistemológica, enunciativa, que reflete o lugar e o tempo de historiador presente e daria relação com o tempo e o lugar de seu objeto. Diz o filósofo: “não se existe, pois, de apresentar as obras literárias no contexto de seu tempo, mas de a ver no tempo na qual elas nascem, o tempo que as conhece – isto é o nosso” (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2009).

Segundo Benjamin, há um índice de história que precisa de algumas preliminares para ser alcançado. Ele não recusa uma contextualização ampla do tempo a ser estudado. Ocorre que deve haver um segundo contexto histórico, que não se fundamenta tanto na descrição de uma época, porém mais em um questionamento entre presente e passado, ou seja, menos questionar o que o passado tem a nos dizer, mas o porquê do interesse por determinado evento do passado.

Indiscutivelmente, esse movimento de outra contextualização constitui uma importância política para o trabalho do historiador que deseja refletir sobre a atualidade. Este conceito não se fixa no que difere o passado do presente, pois nos coloca em um lugar de narcisismo epistemológico do presente, e, concomitantemente, não se deve edificar o presente porque seria o significado para a

continuidade da dominação. Daí vem a ideia da narração histórica desempenhar um papel que, segundo Benjamin, é "os lugares nos quais a transmissão se interpõe, e, com isso, suas asperezas e as suas arestas, que parecem uma escora àquela que quer ir além dela" (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2009, p. 147).

Como vimos, Benjamin sustentou o tempo presente como fator primordial nas suas reflexões e daí também o relato do passado. Isto significa dizer que todo relato é escrito no tempo presente em que foi produzido. Fazer a discussão do passado é ver como as coisas se dão num tempo e como outro tempo está falando delas. É preciso, sobretudo, dar lugar às fontes históricas e ver como foram produzidas, perceber como o tempo de agora lê o tempo de outrora.

Escrever a história é construir novas maneiras de lidar com o tempo. Como todo acontecimento na perspectiva benjaminiana é um choque, um trauma, a tradição coopera em amenizar tais asperezas e preencher com narrativa certas datas para que possam ser rememoradas e residam em algum

lugar da memória. Logo, a narrativa da história consiste também em "dar fisionomias às datas". (BENJAMIN apud DOSSE, 2012, p. 183).

Experiência, narrativa e história são categorias que ocuparam o pensamento de Benjamin, mas não por acaso. Há naquelas linhas outras histórias, outros conselhos, outras lições. Talvez esses três textos se conectem no sentido de ensinar o que estamos fazendo das nossas pesquisas e dos relatos do passado ao qual nos propomos o desafio.

Aprendemos ao longo da análise e revisão bibliográfica em torno da tríade experiência, narrativa e história que o passado é devidamente revisado pelo presente que o ilumina. Tentamos perceber como só através da escrita da história o passado se torna presente, torna-se legível. Porém, para que esse passado possa ser lido, ele deve ser significativo para aquilo que vem sendo experiência no presente, ou seja, o presente tem que construir condições possíveis para que o passado seja lido e se metamorfoseie em narrativa. Não podemos fugir disso. Historiadores, mãos à obra.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Jorge de & BADER, Wolfgang (Orgs). *Pensamento alemão no século XX: Grandes protagonistas e recepção no Brasil*, volume 1. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. *Passagens*. Organização da edição brasileira WilliBolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain F. Matos. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

_____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

BOLLE, Willi. "Um painel com milhares de lâmpadas". *Metrópole & Megacidade* (Posfácio à edição brasileira). In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain F. Matos. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1982.

DELACROIX, Christian DOSSE, François GARCIA, Patrick. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV; São Paulo: Editora UNESP, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2007.

_____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

_____. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: ALMEIDA, Jorge de e BADER, Wolfgang (orgs). *Pensamento alemão no século XX: Grandes protagonistas e recepção no Brasil*, volume 1. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. Walter Benjamin, um estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã. In: SILVA, Márcio Seligmann. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP e Anna Blume, 1999.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

_____. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean e JÚLIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Editora da FGV, 1998.

HERÓDOTO. *Histórias*. São Paulo: Centaur, 2013.

LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, nº 19, Jan/Fev/Mar/Abr. 2002.

LIMA, Marinalva Vilar de. Arsnarratoria: o historiador como fabricante de um gênero discursivo. Artigo inédito.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*, Bauru, SP: EDUSC, 2004.

OTTE, Georg. Vestígios da experiência e índices da modernidade Traços de uma distinção oculta em Walter Benjamin. In: GINZBURG, Jaime & SEDLMAYER, Sabrina. *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, ÉditionsSeul, 2000.

Mnemosine Revista

Volume 6, n.4, set/dez 2015

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1989.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Espanha: Alianza, 2008.

RECEBIDO EM 21/10/2015

APROVADO EM 21/11/2015