



TEXTOS & DEBATES

n° 03

Dezembro/96

Neste Número:
LITERATURA E PODER
MULHERES
ETNOBOTÂNICA
ALIANÇAS ELEITORAIS

TEXTOS & DEBATES

**Publicação Semestral do Centro de Ciências Sociais e Geociências da
Universidade Federal de Roraima**

REITOR DA UFRR

Prof. Sebastião Alcântara Filho

DIRETOR DO C.C.S.G.

Prof. Cleber Batalha Franklin

CHEFE DO D.C.S.

Prof. Saul Francisco da Silva

EDITORES:

Prof. Roberto Ramos Santos

Prof. Alfredo Ferreira de Souza

COLABORADORES:

Prof. Paulo de Souza Gomes

Prof. Wellington Alencar de Souto

CAPA:

Pompéia Prazeres Borges

SECRETÁRIO:

Marcelo Moura de Souza

Textos & Debates

Campus do Paricarana - BR 174 S/N
Jardim Floresta, Boa Vista, RR - CEP: 69310 - 270
Fone: (095) 2247551 Fax: (095) 2247302

SUMÁRIO

Relação de Poder na Vida Familiar: Kafka e Nassar
Vinícius Lopes Passos

4

**Olhares Masculinos e Modos Femininos: a mulher sedutora nos
relatos dos viajantes**

Antônio Emílio Morga

16

**KAINGANG Um Estudo Etnobotânico:
as plantas e as categorias Kamê e Kanhru**

Moacir Haverroth

37

**A Política de Alianças em Pernambuco: Confronto Ideológico?
(1958/1962)**

Roberto Ramos Santos

55

*Este número é dedicado à memória do artista plástico
roraimense Luís Canará, falecido em setembro de 1996.*

RELAÇÃO DE PODER NA VIDA FAMILIAR: KAFKA E NASSAR

Vinicius Lopes Passos*

“Que culpa temos nós dessa planta da infância de sua sedução, de seu viço e constância?” (Jorge de Lima, *Invenção de Orfeu*)

Comparar *Carta ao Pai* e *Lavoura Arcaica* parece sedutor quando não se perde de vista as diferenças de motivação, condições sócio-históricas em que foram produzidos, e, mesmo, extensão da obra e maturidade dos autores. Contudo, esses dois textos se irmanam ao abordarem o problema da tradição e suas formas de manifestação na modernidade. Trata-se de um nó muito bem atado que se erige diante do homem do século XX, empurrando-o para um labirinto, sem saída. Kafka e Nassar situam-se nos extremos desse século de grandes migrações. O primeiro morre no início e o segundo ainda vive, supostamente recolhido do mundo das letras. Ambos, pode-se dizer, escreveram textos nos quais a observação se torna exercício ético e político levado às últimas conseqüências. É que, como espectadores atingidos pela obsessão das vísceras, foram obrigados inclusive pela própria ascendência a divisar o dentro e o fora. Assim um olho se põe sobre o doméstico e o outro está fadado à errância, cordas que se fazem nó, trazendo para o interior da obra a dialética do precário e do absurdo que subjaz às relações humanas.

O primeiro homem, Adão, é a continuidade ancestral. Comendo da árvore do conhecimento do bem e do mal, contra a vontade divina, conheceu a nudez do corpo, constituindo-o depositário do pecado primeiro. Desse modo intuimos o corpo como objeto do primeiro conhecimento, é o objeto mediador entre o interior e o exterior. Se ele é o que identifica, também é o que subtrai e deforma. Por isso séculos de cultura trataram o corpo de forma ambivalente. Nele há espaço para a festa dos adornos e para os rituais de flagelo. É orientado por esta sabedoria que o narrador de *Lavoura Arcaica* inaugura sua

* Professor de Literatura Brasileira e Teoria da Literatura na UFRR e mestrando em Teoria da Literatura na UNICAMP.

narrativa saudando esse espaço, “ pois entre os objetos que o quarto consagra estão primeiro os objetos do corpo”, fixando uma de suas reivindicações básicas: o desrecalque do corpo ou a abertura para a memória que o corpo e seus objetos possuem. Memória essa feita de imundície e reclamos, investindo contra os costumes e contra a lei. “E me lembrei que a gente sempre ouvia nos sermões do pai que os olhos são a candeia do corpo, e que se eles eram bons é porque o corpo tinha luz, e se os olhos não eram limpos é que eles revelavam um corpo tenebroso, e eu ali, diante de meu irmão, respirando um cheiro exaltado de vinho, sabia que meus olhos eram dois caroços repulsivos, mas nem liguei que fossem assim” (Nassar 1989:15). Começa aqui o aprendizado individual do narrador e a tentativa de afirmação de sua voz perante o mundo doméstico do pai. Trajetória deflagrada também pela implacável análise de si mesmo como elemento desvelador das relações familiares, desconstruindo sua imagem em forma de cacoc arremessados ao chão, profanando o sagrado.

André desorienta o primogênito Pedro. Exorta-o: “alguma vez te passou pela cabeça, um instante curto que fosse, suspender o tampo do cesto de roupas no banheiro? alguma vez te ocorreu afundar as mãos precárias e trazer com cuidado cada peça ali jogada? era o pedaço de cada um que eu trazia nelas quando afundava minhas mãos no cesto, ninguém ouviu melhor o grito de cada um, eu te asseguro, as coisas exasperadas da família deitadas no silêncio recatado das peças íntimas ali largadas(...) bastava afundar as mãos pra conhecer a ambivalência do uso”(Nassar 1989:44). Ninguém, a não ser nutrido por uma determinação escatológica pelo conhecimento, iria, em meio à sujeira, procurar a pureza. Mas é justamente aí o lugar plausível para encontrá-la. Pois o outro lugar, a mesa dos sermões, fabricava sim a raiva sob a forte opressão das palavras do pai. O silêncio do que se calava encontrava substância nos suores e outras secreções do corpo, lugar dos sentimentos elevados e dos urros mais bestiais, portanto, reserva do contraditório. A imagem que o narrador projeta de si passa por várias mutações. Ora vê-se cavalo de patas galopantes, ora é demônio vomitador de líquidos viscosos, ora é menino róseo e frágil. Interessa notar que essas transformações surgem no texto associadas aos estados de espírito do narrador, remetem às emoções reprimidas indiciando o processo de fragmentação resultante daquele ambiente doméstico tirânico.

Kafka também dividiu o corpo. Em *Carta ao Pai*, o filho sente-se sujo pelo menos de duas formas. Numa conversa com o pai sobre o contato com o que chama, eufemisticamente, de *grandes perigos*, queixando-se da falta de esclarecimento, Kafka insinua que o seu conhecimento torto dessas obviedades do mundo devia-se à negligência do pai. Esse então responde que lhe poderia dar um conselho sobre como fazer tais coisas sem perigo. A interpretação de Kafka era a de que, antes de se preocupar com a sujeira que o filho pudesse trazer para dentro de casa num contato com prostitutas, colocando em risco a si próprio e sua casa, o essencial para o pai era que, dando o conselho, ele se colocava fora dessa ordem de coisas. Com isso, não só resguardava sua integridade e purezas pessoais, como também reafirmava o valor dado à instituição do casamento. O desdobramento dessa idéia é que Kafka, para quem o mundo consistia nele e no pai, recebeu aquela resposta como uma espécie de divisor de águas: “então essa pureza do mundo acabava em você e comigo começava a sujeira, por força do seu conselho” (Kafka 1993: 60). Mais uma vez reafirma-se o sentimento de culpa do filho pelo desprezo do pai.

De maneira semelhante inscreve-se esta outra percepção do corpo. São palavras do escritor judeu e registram o início de sua individuação: “Desde que comecei a pensar, tive uma preocupação tão profunda com a afirmação espiritual da minha existência, que tudo o mais me foi indiferente. Por exemplo, preocupação com a minha saúde; começou de leve, de vez em quando me assaltava um pequeno temor por causa da digestão, da queda de cabelos, de um desvio da coluna e assim por diante; ela aumentava em gradações incontáveis, até no fim acabar numa doença real (...) como precisava obter de cada instante uma nova confirmação da minha existência e não possuía nada de um modo próprio, indubitável, exclusivo, decidido apenas por mim - um filho deserddado, na verdade - era natural que até a coisa mais próxima, o próprio corpo, se tornasse incerto para mim” (Kafka 1993: 51-2). O que há de instigante nessa confissão é que Kafka precisou desenvolver uma hipocondria para poder perceber materialmente o próprio corpo. Acaso não seria absurda a necessidade de pequenos temores, quiçá imaginários, tornarem-se índice confirmador da existência? Certamente tal atitude surge em contextos em que a violência provoca dúvida acerca da identidade e, de modo mais radical, sobre a concretude do corpo. A incerteza quanto ao corpo faz dele um estrangeiro, um estranho de si. Por outro lado, no

ocidente cristão, sobretudo, as doenças de alguma maneira são consideradas manifestação de sujeira espiritual que o corpo precisa padecer. Nesse sentido Kafka inconscientemente fabulava a doença à força de autoflagelo. O corpo deve pagar pela culpa de quem infringia a lei, é o meio da gratificação. Aqui a idéia do estrangeiro retorna, só que agora sob a forma de aquele espaço que abriga o estranho, as doenças.

Tanto Kafka como Nassar assinalaram então a urgência de libertar o corpo. Um percebendo-o materialmente, dando a seus personagens corpos estranhos, híbridos, monstruosos. O outro depositando nele uma gama variada de sensações, devolvendo-o ao mundo anímico. Tais procedimentos de complexização do corpo introduzem a operação de transformá-lo em paradigma da surpresa. O corpo é depósito de conhecimentos e fonte de resistência às ordens culturais, apesar de todas as ciências. Em ambos os autores ele cumprirá a função de representar a brutalidade e a animalidade, mas, paradoxalmente, nele existe a possibilidade de ainda conter a inocência humana. Kafka decerto foi um dos primeiros autores deste século a perceber a importância dos detalhes - nos objetos, nos edifícios sombrios e labirínticos, nas escadas, nos sótãos, nos corpos. Em meio a esses perpassa a sujeira. A poética do corpo e dos objetos ínfimos conhece o humano fabricante de lixo e sua conseqüente obsessão higiênica, sua luta desesperada pela salvação em um mundo no qual vigora a insensatez.

“Muitos indícios levam a pensar que, para Kafka, o mundo dos funcionários é o mesmo mundo dos pais. A semelhança não os honra. Ela é feita de *estupidez*, degradação e sujeira. O uniforme do pai está manchado da cabeça aos pés; sua roupa de baixo está suja.” (Benjamin 1975: 79) Para Benjamin, a imundície como atributo dos funcionários é mesmo a condição de suas existências. E os personagens deformados de Kafka representam o mundo das coisas esquecidas, que provocam angústia no mundo do pensamento, apesar de constituírem o único elemento de esperança que ele contém. Leni, de *O Processo*, é insignificante, mas sobrevive porque possui uma marca entre os dedos. De qualquer forma, a sujeira e a deformação do corpo não mais indicam apenas a ordem dos párias sociais, daqueles seres sobre os quais recai a suspeita de abjeção. Esta posição subalterna encerra seu próprio antídoto. Em Kafka o mundo de baixo, representado pelos ajudantes e outros tutelados, é aquele que

verdadeiramente comunica algo, pois guarda a compreensão imediata das coisas. Sua estupidez verte-se em sabedoria quando desconhecem aquilo de que são mediadores. Se não reconhecem a alienação em que vivem, é isso que lhes confere resguardar a inocência. Já em Nassar o filho tresmalhado traz a marca da errância, ou, antes, trocar o lugar das palavras sagradas é o seu modo deliberado de migrar. Apesar de trazer o corpo doente e possesso, seu motivo de orgulho é o de ser o único membro da família que descobre em si a presença de uma centelha de saúde. O mundo do pai relativiza-se pelo deslocamento de significados culturais estratificados e intromissão de outros no centro da nossa questão.

“Um herói é alguém que se rebela
contra a autoridade paterna e acaba
por vencê-la.” (Sigmund Freud)

Em uma cena de delírio, André anuncia que, voltando para casa, o pai tomar-lhe-ia o rosto entre as mãos e, ao observá-lo, procuraria então no rosto do filho a antiga imagem de si mesmo. No entanto não é mais possível uma continuidade. O pai ensina nos seus sermões. Mas de modo algum existe garantia de que suas palavras terão a ressonância desejada. Como esclarece o próprio narrador, o pai não previa o uso diferenciado que cada membro pudesse fazer dos sermões. Isso coloca em questão o legado da paternidade e implica na seguinte genealogia. Os lugares à mesa dos sermões estavam divididos à direita e à esquerda do pai. O tronco da direita é o veio espontâneo e o da esquerda é o que o narrador denomina “protuberância mórbida”, junto ao tronco paterno. O tronco da esquerda era encabeçado pela mãe. Essa distribuição assinala a hierarquia ali constituída e supõe o perigo representado pelo tronco da esquerda, provável crítica política do narrador, alegorizada pela representação. O tronco da direita, por sua natureza, seria capaz de absorver os ensinamentos do pai, não obstante se esperasse o mesmo dos dois.

Contudo, a autoridade paterna forjou ilusões. O verbo limpo contrastava, segundo o filho, com o arroto tosco do avô, primeiro imigrante, que simplesmente dizia “Maktub” (Está escrito). Contra o discernimento do pai, formado por ensinamentos de vários lugares, o avô era a tradição viva. Aqui opõe-se experiência vivida e exemplaridade a discurso, um verbo sem carne. O narrador sai desacreditado da mesa dos sermões na qual ouvira a parábola do faminto inúmeras vezes. O faminto, antes de ter sua fome saciada, tem a paciência testada pelo benfeitor. O que seria o ensinamento nobre da parábola, para André, não havia sido narrado. Depois da grande encenação, o faminto desfecha um murro sobre o ancião, acusando a embriaguez do vinho como responsável por seu ato insano. Já que essa passagem é suprimida do relato do pai, André conclui que não passava de um requinte de saciados testar a virtude da paciência com a fome de terceiros. Pois se a moral do pai baseava-se nessa parábola, isso demonstrava autoritarismo e arbítrio. Kafka analogamente critica

o judaísmo do pai, que não era do tipo de judeu praticante. Embora apegado às tradições judaicas, Hermann Kafka aspirava a uma camada social onde sua origem certamente seria um obstáculo. Então o pai vivia num conflito entre a resistência e a assimilação cultural, conflito transmitido ao filho através de uma prática do judaísmo construído sobre a formalidade. É Kafka quem diz: “Sem dúvida não se tratava de algum ensinamento que você devesse ter dado aos seus filhos, mas sim de uma vida exemplar, se seu judaísmo tivesse sido mais forte, o seu exemplo teria sido mais convincente; isso é óbvio e mais uma vez constitui, de modo algum, uma recriminação, apenas uma defesa contra as recriminações que você faz” (Kafka 1993: 48).

André, por sua vez, declara: “O amor que aprendemos aqui, pai, só muito tarde fui descobrir que ele não sabe o que quer; essa indecisão fez dele um valor ambíguo, não passando hoje de uma pedra de tropeço; ao contrário do que se supõe, o amor nem sempre aproxima, o amor também desune; e não seria nenhum disparate eu concluir que o amor na família pode não ter a grandeza que se imagina” (Nassar 1989: 167-8). Trata-se nos dois casos de uma crítica que confronta prática e discurso. A recusa dos dois autores centra-se na idéia de que a tradição paterna, e talvez os pais não o soubessem, estava comprometida pelo fenômeno da aculturação. Se essa noção é encontrada em Nassar pela oposição da figura do avô à do pai, Kafka é bastante explícito: “Da pequena aldeã, semelhante a um gueto, você tinha de fato trazido um pouco de judaísmo; não era muito e um tanto se perdeu na cidade e no serviço militar; mesmo assim as impressões e as lembranças da juventude bastavam, em escassa medida, para uma espécie de vida judaica(...). Certamente esse conjunto não é fenômeno isolado; sucedia coisa semelhante a uma grande parte dessa geração de transição de judeus que imigraram do campo ainda relativamente religioso para as cidades; era um resultado espontâneo, só que acrescentava à nossa relação, na qual por certo não faltavam atritos, mais um, bastante doloroso” (Kafka 1993: 47-8).

Nota-se portanto que a religiosidade, digamos mais tradicional, perdeu-se no deslocamento das colônias para a cidade. E, conquanto essa migração de maneira alguma encontra-se clara em *Lavoura Arcaica*, depreende-se que ela não está distante do horizonte de análise do narrador. Quando ele saiu da casa paterna, indo para a vila, não sabemos ao certo o que de fato lá encontrou. Mas aquele universo fechado da casa, como temeroso do contato com o que está fora de

seus limites, foi o suficiente para denunciar que, à família imigrante, já não bastava a presumível autosuficiência econômica e cultural. Entretanto, o narrador não deixa a casa para certificar-se disso. Sua percepção de um mundo em ruínas nasce interior ao seu ambiente. “(...) não era com estradas que eu sonhava, jamais me passava pela cabeça abandonar a casa, jamais tinha pensado antes correr longas distâncias em busca de festas para os meus sentidos; entenda, Pedro, eu já sabia desde a mais tenra puberdade quanta decepção me esperava fora dos limites da nossa casa” (Nassar 1989: 69). Insinua-se que, longe de acreditar na existência de um outro modelo familiar, o narrador vê que as tentativas do pai de resguardar a união da família a todo custo eram a demonstração de fragilidade de seu fundamento frente a um mundo em transição. Percebidas num âmbito maior as mudanças sociais, esclarece-se a posição da família (imigrante) nesse contexto de interdependência.

Por outro lado, o mundo de Kafka, habitante das cidades, apresenta-se de forma intensamente crua, pois a realidade já estava contaminada por todas as contingências da mesma transição. O conflito então do dentro e do fora, inerente à própria sociedade, talvez requisitasse uma voz que fundasse um estado quase absoluto (ausência de relações), o que não deixa de ser também o caso de *Lavoura Arcaica*, embora menos evidente do que em Kafka. Esse, ao se referir ao comportamento que o pai pregava dever ser o adequado à mesa, diz que, repleto de admoestações, esses momentos traduziam o caráter incoerente do pai que “não atendia ele mesmo aos mandamentos que me impunha” (Kafka 1993: 20). “Da sua poltrona você regia o mundo. Sua opinião era certa, todas outras disparatadas, extravagantes, *meshugge*¹, anormais. Tão grande era sua autoconfiança, que você precisava de modo algum ser consequente, sem no entanto deixar de ter razão. Podia também ser o caso de você não ter opinião alguma sobre um assunto, e, conseqüentemente, todas as opiniões possíveis relativas a ele precisavam ser sem exceção erradas. Você assumia para mim o que há de enigmático em todos os tiranos, cujo direito está fundado, não no pensamento, mas na própria pessoa” (Kafka 1993:16-7).

As relações reais entre pai e filhos contemplam, segundo Kafka, a exigência de submissão da parte dos últimos, que teria como

¹ *Meshugge* significa absurdo em iídiche, dialeto do hebraico.

resultado a alienação bilateral. Exemplo disso encontra-se na parábola “Diante da Lei”. Um camponês, depois de anos de espera parado à porta da Lei, já moribundo ouve da sentinela: “Ninguém além de você tinha o direito de entrar aqui, pois esta entrada foi feita apenas para você, agora vou embora e fecho a porta” (Kafka 1993: 217). Tanto o camponês como a sentinela desconhecem a Lei. Mas o segundo, espécie de funcionário da Lei, não conhecendo seu conteúdo mesmo assim a resguarda. Os pais padecem também desse imperativo dogmático-ideológico. O sentimento de Kafka em relação ao poder paterno reflete bem a situação nestas linhas: “Com isso o mundo se dividia para mim em três partes: uma onde eu, o escravo, vivia sob leis que tinham sido inventadas só para mim e às quais, além disso, não sabia por que, nunca podia corresponder plenamente; depois, um segundo mundo, infinitamente distante do meu, no qual você vivia, ocupado em governar, dar ordens e irritar-se com o seu não-cumprimento; finalmente um terceiro mundo, onde as outras pessoas viviam livres de ordens e de obediência” (Kafka 1993: 20). Aqui explicita-se o mundo de baixo e o de cima do universo kafkiano e, o terceiro mundo, promessa de felicidade em um mundo talvez anárquico, expressão do desejo dos que vivem ou viveram aprisionados. Contudo a criação desse espaço não é utopia, descarta-se esta hipótese. Resta apenas o movimento da fuga. André refugiava-se na casa velha da fazenda; depois foge para a vila. Kafka fugia do pai e instalava-se no apartamento do palácio Schönborn. Também os únicos personagens de Kafka, para os quais ainda existe esperança, são os ajudantes, que escapam ao círculo familiar. Benjamin percebe-os como seres ainda vinculados “ao seio materno da natureza” e cabem no grupo dos mensageiros. O que no comportamento desses personagens é lúdico, leve e maleável, vai se tornar lei opressiva no restante na galeria dos outros personagens kafkianos.

Se a fuga entretanto caracterizasse a simples evasão do meio opressor e, com isso, mantivesse a inocência primordial, não é o caso nem de Kafka nem do narrador de Nassar. Os personagens de um e o narrador do outro são mensageiros. E os mensageiros em certo sentido abdicam da inteligência crítica particular em favor da mensagem. A criticidade deles revela-se aparato do discurso mesmo que elaboram sob a força dos deslocamentos espaço-temporais. Quem migra contamina-se incondicionalmente... e sua diferença é garantida pela consciência abissal da transitoriedade. Assim conhece-se o mesmo e

o outro, as relações de pertença encerram-se no próprio corpo e seus objetos-sujeitos (a escrita, por exemplo).

Kafka e Nassar são críticos da alienação não somente porque conhecem o que criticam, mas insidiosamente as linguagens criadas são vírus disseminando o ceticismo semântico dos próprios textos. André conhece o sentido de sua *doença*, ele sabe que sob a aparência de louco e irracional reside na verdade um outro ponto de vista a respeito da tradição. Kafka é implacável com o pai, não desconsiderando que a história de sua relação com o pai poderia ter sido outra, não dependendo apenas daquele, mas de si próprio. Mais uma vez, Benjamin assinala que no mundo kafkiano, “ o pai vive do filho, e pesa sobre ele como um enorme parasita. Não consome apenas as forças do filho, mas o seu direito de existir. O pai é ao mesmo tempo o juiz e o acusador. O pecado do que acusa o filho parece uma espécie de pecado original. Pois ninguém se vê mais atingido que o filho pela definição que Kafka deu do pecado original: ‘A culpa originária, o antigo erro cometido pelo homem, consiste na reprovação que ele faz - e de que não desiste - de que lhe foi feito um mal, que a culpa originária foi cometida contra ele’. Entretanto, quem é acusado desta culpa hereditária - a culpa de ter feito um herdeiro - senão o pai, pelo filho? De tal modo que o culpado seria o filho. Mas não é lícito deduzir das afirmações de Kafka que a acusação seria infundada. O que se debate aqui é um processo sem fim. E sobre uma causa não poderia incidir luz pior do que a que incide sobre aquela para a qual o pai reclama a solidariedade destes funcionários, destas chancelarias judiciais ” (Benjamin 1975: 80).

Nesse processo da relação pai e filho, na luta ancestral que se trava, há o nó atado do ressentimento de quem se sente inocente e da má consciência de quem culpa. Ou vice-versa. Toda sanção parece ser um delito, arbítrio puro, quando desaparece aquele consenso necessário à Lei. Eis a questão: se a tradição está doente, como Benjamin interpreta baseando-se na obra kafkiana, isso se deve ao fato da sociedade contemporânea ter banido a lei para um território bastante definido. Em Kafka, é o território do jurídico. Em Nassar, são as outras instituições da verdade: a religião, a ciência racionalista, a política partidária maniqueísta. Desapareceu aquele acordo tácito que regulava a lei nas sociedades primitivas. A lei não se transmite mais pelo testemunho da experiência e do relato oral. A lei agora é escrita. A lei só pode mesmo ser aplicada aos ignorantes que desconhecem os

códigos. Pai e filho não são culpados nem inocentes. Não se pode falar nestes termos, eles estão compromissados demais. Portanto, em meio à rede inextricável de regulamentos da sociedade, todos estão sujeitos a pagar por alguma coisa sem o saber.

André investe contra o pai que lia os sermões omitindo certos detalhes; a parábola do faminto nunca havia sido contada em sua totalidade. Contudo, supõe-se que a recusa do narrador não almeja tomar o poder do pai, pois esse já não o detinha, ainda que estivesse persuadido de possuí-lo. O pai era vítima de um processo desconhecido. Ele não podia ter sua imagem refletida no rosto do filho. O pai de Kafka recusava -se, inconscientemente talvez, a defrontar-se com o judaísmo do filho, já que essa miragem exporia a fragilidade da educação judaica transmitida aos filhos, fato de que não queria ser lembrado. Kafka e André, espelhos quebrados. O mundo dos novos valores solicitava outro tipo de domínio das formas sociais, políticas e culturais às quais ninguém escapava. Dessa forma o legado da paternidade consistia numa tradição lacerada. Se se pensa em continuidade, descendência, do pai via filho, o lugar do pai - a lei, a doutrina, a tradição, o estado - constitui-se em lugar vazio que, concreta ou simbolicamente, ninguém mais pode ocupar. Pais e filhos encontram-se aqui num estágio de transição. Os primeiros olham o mundo em transformação, receosos, apegados a quaisquer resquícios da cultura de origem, tentam resguardar o que resta à força. Os outros conhecem a necessidade de criar um terceiro lugar possível e, com isso, dissecam cruamente a ordem. Para ambos não há esperança, pois transitando entre o doméstico e o estrangeiro, o olhar-entre maculou a antiga disposição. André recua na discussão com o pai? Kafka não enviou sua carta?

De outro modo, cabe dizer que as queixas de Kafka e de André podem ter um sentido bem peculiar como relato da manifestação isolada de um poder que, de modo algum restringe-se ao seio familiar. Eles são narradores e, a despeito do desejo de justiça na revisão de seus sentimentos e relações, trata-se da emissão de juízos, bastante seletivos. No estudo de Berta Waldman sobre *Carta ao Pai*, fica evidente que o filho, Kafka, usa a estratégia de recortar, apropriar e dar sentido bastante peculiar às palavras do pai, procedimento esse que cala e omite o pai, deixando florescer incontinentemente a fala do filho. Também essa estratégia é retomada pelo narrador em *Lavoura Arcaica*. De resto basta dizer, lembrando Benjamin, que a relação pai

e filho será sempre uma pendência a ser pesada em algum tribunal de contas.

Bibliografia

BENJAMIN, Walter. **A Modernidade e os Modernos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

KAFKA, Franz. **Carta ao Pai**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

OLHARES MASCULINOS E MODOS FEMININOS: A MULHER SEDUTORA NOS RELATOS DOS VIAJANTES

Antônio Emilio Morga*

A vila e posteriormente a cidade de Nossa Senhora do Desterro - atual Florianópolis - recebeu no decorrer dos séculos XVIII e XIX, a visita de vários viajantes estrangeiros - engenheiros militares, naturalistas, médicos, mercenários e aventureiros - que nela estiveram por diferentes motivos e que registraram, em uma série de relatos, suas impressões sobre a Ilha de Santa Catarina e sobre as práticas sociais dos seus habitantes. Os relatos que estudamos compreendem o período de 1712 a 1828 (Berger, 1984) e o que neles analisamos são as leituras que os viajantes fizeram sobre as práticas afetivas femininas.

A Ilha de Santa Catarina era um ponto estratégico de reabastecimento dos navios nacionais e estrangeiros que nela aportavam em busca de víveres necessários à existência das suas tripulações. O fato de os preços praticados nesta região serem inferiores aos preços de outros portos, e as qualidades portuárias da Ilha, foram fatores que contribuíram para que desterro recebesse no decorrer dos séculos XVIII e XIX a visita dos viajantes estrangeiros¹.

Não podemos perder de vista que estas narrativas foram escritas para leitores que não eram os habitantes da localidade descrita, nem que as imagens que construíram das mulheres, decorreram de valores éticos provenientes de uma outra vivência cultural. Este fato é relevante na medida que também possibilita pensarmos que os viajantes eram narradores para um público de leitores cujas condutas são regidas por princípios morais e estéticos que a princípio diferenciavam-se das práticas de sociabilidade da população da Ilha.

No dizer dos viajantes, as mulheres da Ilha eram belas e cordiais com os estrangeiros, adoravam conversar sobre o amor e

* Mestre em História Social na USP.

¹ Ver BERGER, Paulo (org.). Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Florianópolis: UFSC, 1984.

recebiam de “*bom agrado*” os presentes que lhes eram oferecidos. Tinham predileção pela música, dança e pelas intrigas amorosas que corriam soltas. Além do que, se vestiam com mais elegância e bom gosto do que as mulheres de outras regiões do Brasil. Adoravam passeios clandestinos, mas, quando em apuros, sacrificavam seus amantes para defender sua honra. Observamos que estes temas são características que permeiam as falas dos viajantes ao registrarem as práticas afetivas das mulheres de Desterro no decorrer dos séculos XVIII e XIX.

Devemos ter em conta que a leitura que os viajantes fizeram das mulheres da Ilha era proveniente do universo cultural europeu, no qual eles estavam inseridos.

Outro ponto a ser considerado é o fato de que as mulheres com quem eles se relacionaram no espaço público da Ilha eram brancas, enquanto que em outras regiões do país as mulheres que circulavam no espaço público se constituíam sobretudo de negras, mestiças e caboclas (Dias, 1984), acontecimento que provavelmente instigava o imaginário dos viajantes.

Na Ilha de Santa Catarina as mulheres eram freqüentemente vistas circulando no espaço público: igrejas, bailes, procissões, lojas, praças e reuniões sociais diversas. Estes locais ofereciam aos viajantes um amplo campo de leituras possíveis. É provável que o relativo nivelamento social da população da Ilha no século XVIII e a cartografia de uma elite incipiente na primeira metade do século XIX, diluisse para a percepção dos viajantes as desigualdades sociais, pois o contraponto mais recorrente que encontramos nos relatos de viagens, relaciona-se ao contraste entre os hábitos e os costumes da mulher urbana e da mulher rural da Ilha e do litoral continental.

O naturalista Georg Heinrich Von Langsdorff, que esteve na Ilha em 1803 e permaneceu nesta região até fevereiro de 1804, registrou a sociabilidade e a elegância das mulheres.

“As representantes do sexo feminino não são feias e entre as mulheres de classe mais alta estão algumas que, mesmo na Europa, teriam motivos para se afirmarem como beldades. Na maioria são de estatura média, bem constituídas, de cor

castanha(basané), se bem que algumas são muito claras, têm fortes cabelos pretos e olhos escuros e sensuais ; (...). Presentes europeus, mesmo os mais insignificantes, como fitas, brincos, etc., são gratamente recebidos” (Berger, 1984).

Segundo Michel Perrot, a paixão das mulheres por objetos que as remetam ao jogo lúdico da lembrança de um momento vivido, correspondem a “*mil nada*s” que povoam as lembranças femininas. E estas lembranças, muitas vezes pertencem à intimidade amorosa, lugar da imaginação e do contato. Portanto, “*presentes recebidos por ocasião de um aniversário ou de uma festa, bibelôs trazidos de uma viagem ou de uma excursão*” (Perrot, 1989), têm para a intimidade feminina uma correspondência de significações,

“As mulheres têm paixão pelos porta-jóias, caixas e medalhões onde encerram seus tesouros: mechas de cabelo, jóias de famílias, miniaturas que, antes da fotografia, permitem aprisionar o rosto do amado” (Perrot, 1989).

O gosto pelos adornos e a viúva em sociedade cultivados pelas mulheres da Ilha mereceu, na segunda metade do século XIX, um questionamento por parte de um pregador. “*O predicante do Rosário afirmou, em termos absolutos, que - as jóias, sedas e custosos adornos, com que as mulheres se apresentam, são obtidos à custa de sua honra*” (O Despertador, 1868).

A nota publicada em 1868, no periódico “**O Despertador**”, dirigia-se a um público interno e que dialogava com os hábitos da comunidade em que estava inserido. Neste caso, a narração das práticas afetivas femininas não se distanciava da existência do narrador nem dos personagens constituídos pelos discursos. Tinha como objetivo intervir nos costumes das mulheres da Ilha.

O primeiro relato que temos em mãos a falar da sociabilidade feminina em Desterro no século XVIII foi registrado pelo abade beneditino Antoine Joseph Pernetty que chegou a Vila de Nossa Senhora do Desterro em 29 de novembro de 1763 e constatou que:

"As portuguesas estabelecidas ou nascidas na Ilha de Santa Catarina e nas costas da terra firme que percorremos, são muito brancas de pele, apesar do calor do clima. Elas possuem, em geral, olhos grandes e bem puxados, mas de rosto pouco embelezado" (Berger, 1984).

Paulo José Miguel de Brito que esteve na Ilha, em setembro de 1797, também ficou admirado dos modos sociáveis das mulheres. Ao comparar as mulheres da Ilha com as de outras regiões do Brasil, pondera que não encontrou nas mulheres de outras paragens a "polidez, urbanidade e boas maneiras", que tinha percebido nas mulheres da Ilha de Santa Catarina.

"As mulheres são em geral agradáveis em suas maneiras; observam cuidadosamente os seus deveres domésticos;(…), ou as mais polidas e civilizadas são dotadas de muita urbanidade, de maneiras dóceis, e meigas; são inclinadas aos divertimentos; sabem cantar, tocar alguns instrumentos de cordas, dançar, e não se observa nelas aquela bisonhice, que se encontra nas mulheres de outras Capitânicas do Brasil" (Brito, 1932).

O naturalista Auguste de Saint-Hilaire em sua viagem pela província de Santa Catarina, em 1820, avaliza o registro que Miguel de Brito fez sobre a cordialidade e sociabilidade da mulher da Ilha e confirma o que o abade beneditino em 1763 registrou sobre a beleza feminina.

"As mulheres são muito claras; de um modo geral têm olhos bonitos, os cabelos negros e muitas vezes uma pele rosada. Elas não se escondem à aproximação dos homens e retribuem os cumprimentos que lhes são dirigidos. Já descrevi os modos canhestros das mulheres do interior, que ao saírem às ruas caminham com passos lentos umas atrás das outras, sem virarem a cabeça nem para um lado nem para o outro, e sem fazerem o

menor movimento. Não acontece o mesmo com as de Santa Catarina” (Saint-Hilaire, 1979).

Fato que, segundo ele, as diferenciava das mulheres de outras regiões do Brasil. Tendo constatado o desembaraço das mulheres da Ilha, ao compará-las às mulheres de Minas Gerais, Saint-Hilaire formula juízo ético diante das práticas sociais das mulheres de Desterro.

“Elas não demonstram o menor embaraço, e às vezes chegam mesmo a ter um certo encanto; freqüentam as lojas tão raramente quanto as mulheres de Minas(1820), mas quando andam pelas ruas em grupos, colocam-se geralmente ao lado uma das outras; não receiam dar o braço aos homens e muitas vezes chegam a fazer passeios pelo campo. Para sair, elas não se envolvem num manto negro ou numa capa grossa, se vestem com mais decência e bom-gosto do que as mulheres do interior” (Saint-Hilaire, 1979).

Seu arguto senso de observação, perscrutou o comportamento dos Ilhéus durante cerimônia matrimonial acontecida num domingo ao entardecer. *“O sacerdote paramentou-se e deu início à bênção nupcial, e durante o tempo que durou a cerimônia os noivos e os assistentes conversaram e riram como se estivessem numa praça pública” (Saint-Hilaire, 1979).*

Em suas andanças por terras brasileiras e em particular a província de São Paulo, Saint-Hilaire vivenciou experiência social que se difere completamente daquela usufruída em Nossa Senhora do Desterro. Enquanto em Desterro o viajante conviveu socialmente com a presença feminina, o mesmo não ocorreu na província paulistana,

“Fui à casa de uma das pessoas mais distintas da cidade, e, como a mesma se encontrasse no momento de se pôr a mesa, convidou-me para jantar; aceitei o convite, mas jantamos sós, pois sua mulher não apareceu” (Saint-Hilaire, 1979).

Eni de Mesquita Samara, ao desenvolver estudo sobre a condição da mulher e sua relação com a estrutura familiar, observou que a cidade de São Paulo no Século XIX, "*vivia nessa época um processo incipiente de urbanização, onde a coexistência de livres e escravos nas ruas e nos domicílios caracterizava as relações familiares e de trabalho*" (Samara, 1989).

Margareth Rago, ao comentar a ausência da mulher pertencente à classe média no espaço público da cidade de São Paulo no século XIX, indica, através do depoimento de Maria Paes de Barros "*que observa os costumes e valores morais da sociedade*" na qual estava inserida, que, "*raramente as mulheres das classes abastadas saíam às ruas e só o faziam acompanhadas. Até as compras eram feitas por pagens, já que uma senhora respeitável nunca entrava numa loja*" (Rago, 1991).

A visibilidade feminina testemunhada pelos viajantes, na Ilha de Santa Catarina, nos leva a uma mulher sedutora. Contudo, devemos ficar atentos para a construção da mulher neste período, pois uma das características mais marcantes destes séculos foi a veiculação de uma série de manuais de diversas procedências, orientando as práticas de sociabilidade. Neste sentido, proliferavam os livros de boas maneiras com o intuito de conciliar a arte da sedução com as regras de etiqueta, que tinham como objetivo ensinar uma série de técnicas para orientar os contatos entre os sexos.

"ensinando as mulheres como se portar diante dos homens, como aceitar a corte, aconselhando que as relações fossem estabelecidas com excessiva cautela, que as cabeças não se chegassem muito perto lendo o mesmo livro, que as moças não aceitassem sem necessidade o auxílio para se cobrir com a capa, o xale, calçar as galochas, etc." (Souza, 1987).

Para os moralistas, as mulheres deveriam tomar todo cuidado com as suas formas de sociabilidade, pois ao se encontrarem expostas, "*as mulheres perigam em serem vistas, ou em se darem muito a ver*" (Silva, 1984), portanto, a mulher deveria se precaver, isto é, deveria optar por uma vida restrita ao mundo social privado. Agindo

assim, a mulher estaria “salvando” sua honra, pois, “a sua melhor fama é não ter fama” (Silva, 1984).

O discurso moralista da época construía discursos referentes às virtudes necessárias na mulher que se pretendia tomar como esposa. No século XVIII, Francisco Joaquim de Souza Nunes, escrevia: “*seja pois a mulher que se procura para esposa formosa ou feia, nobre ou mecânica, rica ou pobre; porém, não deixe de ser virtuosa, honesta, honrada e discreta*” (Silva, 1984).

Robert de Blois, recomenda às donzelas,

“conduzir-se bem no mundo. Damas devem saber falar com graça quando estão em sociedade, mas não tagarelar demais, pois passarão por pedantes e fúteis, enquanto as silenciosas serão tidas por tolas. Diante dos homens, espera-se que sejam ao mesmo tempo afúveis e reservadas: nada de muita amabilidade, se não querem ser acusadas de impudência” (Dibie, 1988).

O recato no viver e no vestir faziam parte da clivagem das condutas femininas no século XIX, e deveriam ser atentamente observadas para evitar constrangimentos. Estas prescrições comportamentais, referentes às atitudes femininas e ao seu modo de trajar, como veremos mais adiante em Nossa Senhora do Desterro, causaram uma série de interpretações por parte dos viajantes estrangeiros e por determinados setores sociais.

Neste sentido, podemos perceber que o olhar dos viajantes não era linear. Alguns, se diferenciavam na medida de perceber a mulher no espaço público. Uma destas distinções poderia ser de ordem moral. Condiçoados por valores provenientes da cultura européia, os viajantes ao vivenciarem os usos e os hábitos da população da Ilha não estavam isentos de um pré-julgamento. É bom lembrar que, mesmo sendo filhos da cultura européia, os viajantes tinham formação, experiências e interesses diversificados, que transparecem nos seus relatos e na maneira de ver os mesmos objetos.

Não foram só os viajantes que censuraram o desgarre das mulheres de Desterro. A “*coquetterie*”, ao que tudo indica, fazia parte

do cotidiano das mulheres da Ilha. Em 1857, um denunciante anônimo que se identificava como “O Almoceve”, através do jornal “O Argos” reclamava contra “as senhoras irrefletidas que se animam a entrar na casa de Deus para orar, com o chapelinho na cabeça, como foi visto na igreja de Menino” (Cabral, 1979).

Não satisfeito pela denúncia; sugeria o severo censor que “as senhoras conservassem os seus chapéus na mão ou os entregassem às suas mucamas” (Cabral, 1979).

Quanto aos censores que ficavam policiando o gosto das mulheres pelos atavios, suas censuras não mereciam o menor crédito diante do público feminino. Segundo Cabral, o descrédito aos censores fica evidenciado nas festas religiosas, onde “as mulheres pouca bola estavam dando para os censores e, nas festas e procissões, exibiam os seus atavios, como em todas as épocas” (Cabral, 1979). Sobre os atavios utilizados pelas mulheres da Ilha de Santa Catarina, em dias de festas, Cabral relacionou os seguintes adornos perdidos pelas mulheres num só ano: “1 pulseira de contas de coralina fina encastoadas em ouro; 1 alfinete de peito, de ouro e pedras finais; 1 pulseira de ouro com labores”.

Teria o mesmo sentido, o uso dos adornos pela mulher do nordeste canavieiro e pela mulher da Ilha de Santa Catarina? No Nordeste patriarcal, segundo Gilberto Freyre, onde predominava a vontade do homem sobre a mulher, cujo papel na vida masculina era ser um objeto ornamental com a finalidade de se embelezar para ao olhos do pai, irmão, marido e filho, os adornos “passaram a constituir testemunho do apreço dos homens” diante de suas mulheres que, “por suas graças físicas que deviam merecer o máximo de aperfeiçoamentos, através de artificios que enfatizassem artisticamente os encantos naturais de condições especificamente feminina” (Freyre, 1987).

Segundo Michell Perrot, a historiografia tradicional reserva pouco espaço para as mulheres na medida em que “privilegia a cena pública”, lugar do masculino. E é dentro desse cenário, onde a política e a guerra são os personagens pertencentes ao mundo masculino que a mulher torna-se em muitas situações relações públicas do marido. A cidade,

“do século XIX é um espaço sexuado. Nela as mulheres se inserem como ornamentos, estritamente disciplinadas pela moda, que codifica suas aparências, roupas e atitudes, principalmente no caso das mulheres burguesas cujo lazer ostentatório tem como função mostrar a fortuna e a condição do marido” (Perrot, 1989).

Nesta perspectiva, poder-se-ia dizer que a “*coquetterie*” estava veiculando a opulência econômica do homem ao qual a mulher no século XIX estava ligada por laços afetivos de esposa, filha e mãe.

Louis Isidore Duperrey, viajante francês, que esteve na Ilha em pleno ano da Independência (1822), observou o vestuário feminino. *“As senhoras adotaram as modas francesas; e, trajadas com simplicidade e elegância elas atraem as homenagens. São cheias de vivacidade. Vimos algumas que eram lindas” (Berger, 1984).*

A respeito das mulheres que habitavam o litoral continental, chamou atenção para o fato de que,

“Embora ponham um certo esmero em seus adornos, elas usavam vestimentas simples de uma beleza notável. Um vestido leve de chita que desenha uma estrutura bem apanhada, algumas flores colocadas com arte sobre a bela cabeleira, lhes dão um ar provocante. Elas possuem aquela coqueteria tão comum ao seu sexo” (Berger, 1984).

Duperry, ao dar seu testemunho sobre a sociabilidade feminina, atesta com aval de verdade, o depoimento de outros viajantes que o precederam, quando estes se referem a benevolência com que as mulheres da Vila de Nossa Senhora do Desterro dedicavam aos estrangeiros.

“Mas existe em seus costumes algo que pareceria contraditório com a vida retirada que elas levam no campo, pois que freqüentemente fazem amizade com os marinheiros que aportam em suas portas” (Berger, 1984).

Em suas excursões pelo litoral de Santa Catarina, o naturalista francês René Primevère Lesson (1822) relata os modos de vida dos habitantes, descreve as habitações como lugares simples, onde os móveis compõem-se de alguns objetos grosseiros, que segundo ele, indicam a carência de recursos materiais que possibilitaria uma vida de conforto e bem-estar. Contudo, segundo ele, é no aposento da "dona da casa" que se encontra um certo conforto onde alguns simples arranjos tais como: "utensílios de cobre e uma estampa colorida ou uma madona" fazem parte deste cenário que servia como peça de recepção.

Quanto aos habitantes dessa região, Lesson os retrata como "afáveis, atenciosos e solícitos". E relatou os costumes das mulheres,

"e suas jovens filhas, seguindo o costume, corriam a procurar algumas flores e compunham ramalhetes que eram oferecidos com um sorriso sobre os lábios com gestos os mais desembaraçados(...) as moças daqui, com a galanteria inerente ao seu sexo, sabem se pôr, (...). Um vestido de chita cobre levemente sua estrutura, sem esconder a docilidade, (...) o que unido a olhares expressivos justificam bastante o extraordinário ciúme dos maridos e a vigilância dos pais"(Berger, 1984).

Não passou despercebido para o naturalista as múltiplas formas de sedução que os estrangeiros possuíam.

"Núbeis desde muito cedo, as jovens estão com a idade de doze ou treze anos engajadas nos laços do himeneu. Elas revelam aos estrangeiros uma benevolência que se declarou desde o primeiro vislumbre. É verdade que estes possuem inúmeros meios de sedução, e que os presentes temperados com suas palavras apresentam-se de uma forma tão arrebatadora que é difícil resistir" (Berger, 1984).

Sobre os jogos do amor e da honra da mulher da Ilha faz a seguinte observação:

“Eu as vi bonitas: disseram-me que elas são como as mulheres civilizadas pois adoram as intrigas amorosas. Todavia é preciso amantes ousados porque, seus maridos ciumentos são vigilantes, e, nas circunstâncias difíceis elas estão sempre prontas a sacrificar seus galantes para salvar sua honra” (Berger, 1984).

Para Maria Beatriz, a noção de “honra” em Souza Nunes, encontra-se associada à noção da “fama”, entendida aqui como opinião pública. Não podemos esquecer que Nunes é um homem inserido na cultura do Antigo Regime, onde fama, reputação e honra, pertenciam ao domínio do espaço público e tinham como estratégia regulamentar as práticas de sociabilidade. A opinião pública problematizava a moral e a ordem, em uma época em que as emoções e a intimidade do sujeito eram objeto a ser administrado pela religião cristã e pela psicologia que veiculavam que os homens vivem também das intenções. Também neste período, acreditava-se que a mulher não deveria saber ler e nem escrever. Permanecendo nas “trevas”, evitaria de se envolver nos jogos sedutores que poderiam causar uma série de transtornos para a mulher, como observa Suzana Comte. *“Assim não se poderá comunicar-lhe galanteios que se hesitaria dizer em sua presença; sem contar que o Diabo é tão maligno que inspiraria talvez às mais sensatas o desejo de responder”*(Dibie, 1988).

Para a mulher do Brasil patriarcal a honra simbolizava o culto ao recato e obediência ao pai, irmão, filho e marido. Para se ter uma idéia do que representava a honra no Brasil colonial, *“a mulher pagava com a vida a mais leve suspeita de adultério, pois o marido não hesitava em matar para salvar sua honra, ou a aparência dela”*(Silva, 1984).

Segundo Eni Mesquita Samara, o adultério ou a quebra da fidelidade matrimonial era considerada uma falta grave para ambos os sexos. O Código filipino, se caracterizava pela brandura na punição do homem adúltero. Já o antigo direito português punia com pena de morte o adultério, tanto a mulher casada como seu cúmplice. Diz ainda Samara, que o código criminal brasileiro de 1830, manteve a mesma distinção em relação aos sexos.

No fundo, qualquer que fossem as recomendações e o enclausuramento das mulheres, o que importava para o homem era que elas não abandonassem o espaço doméstico, que não fizessem como Tristão e Isolda, que, *“loucos de amor, lançam-se no espaço da sem-razão, num país estrangeiro”* (Dibie, 1988).

Carl Seidler, mercenário suíço-alemão contratado pelo exército imperial para lutar na companhia da Cisplatina, desembarcou no porto da capital da província de Santa Catarina, numa manhã de 1825. A noite que passou, até o rompimento da manhã redentora, é narrada por ele como uma longa noite, cheia de expectativa e ansiedade diante do *“fabuloso paraíso do novo mundo”*.

“Muito especialmente me haviam gabado a cordialidade e gentileza dos moradores, a beleza e sociabilidade das senhoras. (...) e o romântico dos passeios; que milagre, pois, que eu hoje desejamos que amanhecesse algumas horas mais cedo para que, quanto antes melhor, se me abrisse esse fabuloso paraíso do novo mundo. Não tive mais sono; impaciente e como um amante cheio de saudade ou como um inferno febricitante, esperei no convés pelo raiar do dia” (Seidler, 1980).

E confirma o que *“ouvira”* sobre os modos das mulheres de Desterro.

“O que eu ouvira a respeito das senhoras me pareceu confirmado desde o primeiro dia, pois à tarde, estando eu a janela com alguns de meus conhecidos, ao passearem diversas dessas belas diante da casa com o seu desembaraço à portuguesa, foram elas as primeiras a nos saudar, contrariamente aos costumes brasileiros, e com uma amabilidade e olhares tais que bem se podia compreender que os oficiais estrangeiros lhes eram hóspedes bem apreciados” (Seidler, 1980).

Ao vivenciar o cotidiano da população da Ilha, Seidler constata que *“As jovens, (...) não são tão retraídas e tímidas”* como as mulheres do Rio de Janeiro que *“ao entrar as senhoras ou moças*

fugiam"; ao contrário, em Desterro, juntamente com seus amigos se sentia estimulada a pedir o "*necessário fogo e um copo com água*" e em algumas oportunidades as beldades da Ilha de Santa Catarina nos convidava "*para entrar na casa*", e nestas ocasiões, "*então todo pessoal feminino aparecia nos melhores trajes e procurava por meio de palestra à vontade, alegre e às vezes espirituosa, distrair da melhor maneira possível o hóspede*" (Seidler, 1980).

Observe-se ainda as descrições picantes que Seidler fez sobre as mulheres de um povoado de pescadores no litoral continental próximo a Ilha de Santa Catarina. A narrativa ocorre quando este chega no povoado da Armação das Baleias. Tendo chegado no povoado de pescadores já no meio da noite e não sabendo a localização precisa da residência do velho amigo pescador, bateram na primeira porta que avistaram. E para sorte dos viajantes era a casa do filho do pescador que procuravam. Após as devidas apresentações e muita insistência do dono da casa dispuseram-se "*a passar o resto da noite em casa dele*". Enquanto jantavam, o dono da casa saiu como "*possesto*" a visitar outras casas, "*a despertar os moradores e convidá-los a irem passar a noite a bailar na casa dele*"

"Não decorrera meia hora, começaram a aparecer homens, mulheres e raparigas, todas em trajes noturnos, com muitas fitas multicolores e todos ao que parecem muito contentes com a nossa visita noturna. Por fim regressou também o dono da casa, acompanhado dumas dez raparigas levianas e levemente vestidas e um espanhol desgarrado, no qual bem se adivinhava pelos olhos a nadarem num luar escuro o alcoviteiro bandido" (Seidler, 1980).

No início "*tudo estava meio rígido e cerimonioso*", somente os visitantes se encontravam distraídos e desembaraçados. Os pescadores conservavam-se "*como se não soubessem abrir a boca*". Mas,

"depois de esvaziadas diversas garrafas de cachaça, repentinamente desembaraçou-se a língua aos homens e às mulheres, de tal maneira que ao mais calmo observador pareceria que queriam depressa ressarcir o tempo perdido" (Seidler, 1980).

Ao acordar com o sol já alto, o viajante e seus amigos são surpreendidos pela cordialidade dos “*inocentes filhos da natureza*” em oferecer o pouco que possuíam - café, farinha e peixe - para se alimentarem. Logo após o almoço apareceu finalmente o velho pescador; “vinha endomingado e em companhia de diversas raparigas enfeitadas festivamente e visivelmente ansiosas de amor”.

“Recomeçou o bacanal e por mais que pretendêssemos novamente ser meros espectadores do mistério, fomos ostensivamente provocados pelas damas pescadoras, dentre elas algumas ondinas bem tentadoras, e mais não pudemos resistir a também tomar parte(...), e por mais desajeitados que fôssemos nos diversos jeitos e trejeitos do corpo, parece que as suarentas brasileiras muito se agradavam de nós, pois quase todas ao mesmo tempo queriam dançar conosco” (Seidler, 1980).

Envolvido pela dança e pela solicitude “*das suarentas brasileiras meio nuas*”, neste momento da festa, deixa transparecer o modo como foi arrastado a participar dos acontecimentos.

“O espanhol tratava seu bandolim inválido com uma modelar resistência: a terra tornou-se mar e no turbilhão da ebriedade produzida pela cachaça as sereias do meio dos caniços subiram ao carro de coral a puxar para o fundo, ao voluptuoso leito, o ansioso cavaleiro” (Seidler, 1980).

Em nenhum momento de sua narrativa Seidler tenta compreender qual juízo ético fundamentava as práticas afetivas das mulheres da comunidade em que se encontrava. Ao omitir uma leitura que levasse seus leitores ao entendimento do que acontecia nesta região, Seidler provocava a imaginação do leitor, para que este elabore a mulher sedutora do Brasil e em particular da mulher da Ilha de Santa Catarina. Avaliando as condutas das mulheres, a partir de princípios morais pretensamente universais, as narrativas refletem esses valores, que eram destinados a leitores que a princípio pertenciam ao mesmo universo cultural do viajante. Se não tivermos

isto em conta, incorremos ao mesmo erro do viajante, de não perceber outras leituras capazes de revelar os princípios éticos subjacentes às práticas sociais das mulheres das regiões que visitava.

A narrativa mais surpreendente sobre as mulheres do litoral de Santa Catarina foi a do aventureiro suíço Heinrich Trachsler(1828), na Vila de São Francisco de Laguna. *“Em toda parte fomos recebidos atenciosamente inclusive pelo belo sexo, diante desta amabilidade todo o batalhão arrumou namorada e pouco importava aos soldados se eram brancas ou pretas”*.

Trachsler registrou como sucumbiu, ao primeiro olhar, aos encantos da *“querida Francisca”*. Conta ele que,

“Enquanto vadiamos até a extremidade da Vila, fomos cativados por um belíssimo rosto de Madona e ficamos como que paralisados.(...). Debruçada a meio corpo fora da janela, avistamos, tomados de encanto e dignos de inveja um opulento e ondeante colo, cuja brancura e volume harmonioso transparecia velado, traiçoeiramente, por um simples e leve vestido de trabalho caseiro; por aí chegava-se à conclusão dos ricos e viçosos encantos desta psique tropical”(Berger, 1984).

O suíço aventureiro *“extasiado”* pelo *“belíssimo rosto de madona”* toma a decisão de bater à porta da casa, usando como pretexto a possibilidade de adquirir alguns alimentos. Se não foi possível a obtenção dos alimentos, pelo menos nosso aventureiro foi convidado a tomar uma xícara de café.

“Atrás da escrava que trazia o café e as xícaras ao quarto, seguiu a senhora idosa em companhia de três gracinhas, estando à frente a nossa formosa com as suas duas irmãs, igualmente belas, que, com as faces coroadas, nos saudavam com distinta educação.(...). A preta serviu o café e, enquanto os anjos sorviam com seus lábios de rosa a bebida preferida dos brasileiros” (Berger, 1984).

A conversa desprezenciosa e a troca de gentilezas ocorrida entre os viajantes e as mulheres que visitavam é descrita pelo aventureiro: "*É fácil imaginar como nós, jovens rapazes, íamos nos derretendo como açúcar*" (Berger, 1984).

Nesta passagem "*íamos nos derretendo como açúcar*", não estaria nosso aventureiro "*possuído*" pelo desejo que fluía diante do aconchego familiar propiciado pelos encantos que este encontro proporcionava? Teria Trachsler discernimento do que realmente acontecia? Ou estaria entregue a sua imaginação ao registrar os momentos por ele e seus amigos vivenciados e experimentados? Parece-nos que o momento lúdico e o aconchego familiar no qual o viajante permaneceu inserido por algumas horas proporcionaram-lhe uma convivência prazerosa. Em certos momentos o aventureiro deixa transparecer a ambigüidade do seu olhar diante do vivenciado naquele momento por sua existência. Ora colocando-se como observadores ativos na construção do lúdico "*desejávamos e esperávamos por elas*", ora como observadores inocentes, pois se considerava "*verde na arte do amor*", diante da voluptuosidade feminina. É importante observarmos a trajetória de sua narrativa. Através dela, podemos perceber a ambigüidade da sua fala. primeiro induz seus leitores a imaginar que as mulheres com quem dialogava se insinuava graças aos seus ardis sedutores. Num segundo momento se coloca na condição de seduzido e de uma ingenuidade angelical. Em outro momento, não afirmava e nem nega a construção de sua fala; ele orienta, guia, conduz seus leitores a fazer a leitura que melhor lhes convém. E finalmente reconhece que é "*pela boca profana dos soldados extasiados*" que são proferidos os elogios diante das práticas afetivas das mulheres que visitava.

Com o coração possuído pela doçura da descoberta da "*querida Francisca*", o aventureiro suíço Herinch Trachsler descreve com ternura e paixão com que sua imaginação fluía na despedida.

"Mas, ao sentir em minhas mãos a trêmula e sedutora mão da querida Francisca, experimentei uma sensação indiscutível; procurei os doces lábios deste anjo e dei ligeiramente um atrevido mas doce beijo nesta boca de cereja. Por um momento divino encontrou-se meu peito com o sinuoso seio e ela soprou estas palavras de despedida: "Adeus

querido amigo”; e eu não era capaz de suportar o encanto desta proximidade sem comprometer a honra do meu coração ou deixá-lo a mercê” (Berger, 1984).

A cumplicidade dos viajantes diante dos acontecimentos se torna evidente na medida em que eles constroem a imagem da fluidez das práticas afetivas femininas e afirmam constantemente terem gozado dos prazeres propiciados pelas práticas de sociabilidade da população feminina da Ilha e do litoral. Em vários relatos de viagens essa cumplicidade é colocada de forma sutil, como se estivessem sendo simplesmente narradores das práticas sociais da população. Entretanto, uma leitura mais atenta dos fatos narrados pelos viajantes demonstra que eles são partícipes na construção da imagem da mulher sedutora da Ilha e do litoral de Santa Catarina. Ao tentarem envolver seus leitores nas suas aventuras amorosas, os viajantes sugerem que foram partícipes dos acontecimentos e não meros espectadores.

“Os relatos de viagens são uma fonte histórica singular na medida em que aquele que enuncia o acontecimento muitas vezes narra a sua própria atuação: Aquela que enuncia é um narrador mas também um produtor do acontecimento narrado” (Oliveira, 1990).

Em certa altura do seu relato, o viajante pede desculpa aos *“indulgentes leitores”* pela sua narrativa pormenorizada dos acontecimentos. Trachsler deixa transparecer que deseja aprisionar seus leitores num jogo de sedução com uma série de descrições provocantes: *“doces lábios”, “boca de cereja”, “voluptuosos saracoteios com o corpo”, “sinuoso seio”, “rosa certamente ainda não tocada”,* são expressões que ponteiavam a trajetória da trama narrada. Posteriormente recua pedindo desculpa aos seus *“indulgentes leitores”* pelo relato detalhado, argumento que sua narrativa poderia servir *“eventualmente de introdução a um capítulo sobre os costumes brasileiros”* (Berger, 1984). É como se, para explicar o modo como foi envolvido a participar dos acontecimentos, Trachsler colocasse na narrativa uma leitura capaz de tornar evidente sua participação mas, mediante a um princípio que supostamente ele considerava nobre. E ao eximir-se da culpa por ter usufruído dos *“prazeres mundanos”* narrados, inocenta as mulheres que visitava de qualquer referência à

prática da prostituição. Este tema é abordado no final do seu relato quando seu batalhão deixa a cidade de "São Francisco de Laguna". "As mulheres mundanas seguiram-nos até aqui e teriam acompanhado os soldados ainda mais longe, não fosse dada ordem pelo coronel de exotá-las com varas de carregar fuzil" (Berger, 1984).

O viajante não nos oferece qualquer possibilidade de identificação de quem eram essas mulheres que classifica como "mundanas". Sua observação se torna interrogativa na medida em que coloca uma diferenciação entre as mulheres que acompanharam os soldados até um determinado percurso da marcha, daquelas com quem dividiu momentos de inesquecível felicidade. Ao discernir com nitidez entre mulheres honradas e prostitutas, estaria Trachsler a informar para seus leitores que as mulheres com quem se envolvera não eram prostitutas e dessa forma tornando sua narrativa mais consistente e instigante na medida que exigiria do seu leitor um exercício de decodificação dos rituais de sedução? Ou estaria pré-julgando, como o fizeram outros viajantes, determinados comportamentos que seu olhar observava a partir dos seus valores, experiências e interesses?

Com base neste conjunto de falas sobre as mulheres da Ilha de Santa Catarina, e do litoral, podemos acreditar na benevolência das mulheres desta região para com os viajantes ou estas atitudes femininas reincidentemente relatadas seriam uma criação do imaginário destes viajantes. Que instrumentos teríamos para testar a veracidade dos fatos narrados pelos viajantes ao descreverem as mulheres da Ilha e do litoral de Santa Catarina como sedutoras?

Uma primeira questão é indagar a veracidade das cenas de sedução relatadas pelos viajantes. Outra questão, diante da frequência destes relatos, é questionar qual o papel das mulheres nestes jogos de sedução. Pensar numa mulher submissa, que ficava a mercê dos jogos amorosos dos viajantes, também seria equivocado por impossibilitar-nos de compreender a própria dinâmica das formas de sociabilidade destas mulheres.

Uma outra leitura possível para não incorrer no erro de não ver outras leituras subjacentes ao universo feminino, é a que relaciona por exemplo o casamento, como a única oportunidade de realização para a mulher na sociedade patriarcal brasileira. "Esta única alternativa

permitida ao sexo feminino não podia deixar de favorecer o desenvolvimento intensivo da arte da sedução"(Souza, 1987).

Parece-nos que as mulheres da Ilha e do litoral não eram indiferentes ao jogo da sedução. Pelas narrativas dos viajantes podemos observar - resguardando o que fazia parte do imaginário de quem narrava - que as mulheres destas regiões também em determinados momentos eram partícipes de situações envolventes. Nossa hipótese se justifica na medida em que todos os viajantes descrevem de forma sistemática uma mulher benevolente e amável. Em nenhuma ocasião encontramos referência ao contrário. Se de um lado só temos falas masculinas construindo a mulher sedutora, portanto, é a partir delas que contamos o que se passou na Ilha e no litoral, por outro, fica uma pequena dúvida diante dos papéis que elas encenaram. Em momento algum estamos a dizer que as mulheres destas regiões eram sedutoras, apenas chamamos a atenção do leitor para o fato de que, sem exceção, todos, absolutamente todos os viajantes registraram uma mulher sedutora nesta região.

Nesta perspectiva, Heinrich Trachsler foi um sedutor seduzido pelos encantos da "*querida Francisca*" e por que não dizer do próprio acontecimento. Ele também é o convidado de Francisca e suas irmãs para o vivenciado naquele momento onde o café, o vinho e a ceia configuravam os jogos das possibilidades sedutoras. O viajante e seus amigos em determinados momentos sucumbiram a todos os encantos das mulheres e foram expostos aos seus jogos.

Não é objetivo deste artigo ir em busca de uma verdade dos acontecimentos, e sim tentar compreender as práticas afetivas femininas que possibilitaram a construção da mulher sedutora na Ilha de Santa Catarina.

Bibliografia.

BERGER, Paulo (org.). **Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX.** Florianópolis: Editora da UFSC/Assembléia Legislativa, 1984.

- BRITO, Paulo José Miguel de. Memória Política Sobre a Capitania de Santa Catarina.** Florianópolis: Livraria Central, 1932.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Nossa Senhora do Desterro: memória II.** Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX.** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DIBIE, Pascal. O Quarto de Dormir: um estudo etnológico.** Rio de Janeiro: Globo, 1988.
- FREYRE, Gilberto. Modos de homem & Modas de Mulher.** Rio de Janeiro: Record, 1987.
- OLIVEIRA, Henrique Luiz Pereira. Os Filhos da Falha: Assistência e remodelação das Condutas em Desterro(1828-1887).** São Paulo, 1990. Dissertação (Mestrado em História Social) - setor de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- PERROT, Michelle. "Práticas da Memória Feminina".** in: Maria Stella Martins Bresciani (org.). **A Mulher no Espaço Público, revista brasileira de história.** São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 9, agosto de 1989/setembro de 1989.
- RAGO, Margareth. Os Prazeres da Noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SAMARA, Eni de Mesquita. As Mulheres, o Poder e a Família: São Paulo, século XIX.** Editora Marco Zero / Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.
- SAINT-Hilaire, Augustu. Viagem à Curitiba e Santa Catarina.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- SEIDLER, Carl. Dez Anos no Brasil.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, São Paulo: universidade de São Paulo, 1980.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O Espírito das Roupas: a moda no século dezanove**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KAINGANG
UM ESTUDO ETNOBOTÂNICO
AS PLANTAS E AS CATEGORIAS *KAMÉ* E
KANHRU*

Moacir Haverroth**

Os Kaingang habitam a região sul do Brasil, desde o estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul, distribuídos atualmente em vinte e seis Áreas Indígenas, sendo duas em São Paulo, onze no Paraná e quatro em Santa Catarina. A língua Kaingang pertence a família linguística Jê, tronco Macro Jê, sendo que se distinguem cinco dialetos de acordo com a variação regional¹.

Na bibliografia geral que trata dos Kaingang, desde as primeiras informações surgidas sobre essa população até muito recentemente, há uma série de contradições, informações confusas e parciais no que se refere a sua organização social e, mais especificamente, às categorias em que eles se dividem. Entretanto, é consenso entre os pesquisadores que atualmente se dedicam ao estudo dos Kaingang a existência das duas "metades clânicas"² ou metades exogâmicas e patrilineares *kamé* e *kanhru*³. Quanto as demais categorias, não entraremos em detalhes⁴. Estas duas categorias principais estão associadas à origem

* O trabalho que ora apresentamos é parte do resultado de pesquisa de mestrado realizada na A.I. Xapeco, municípios de Ipuçu e Marema, no oeste do estado de Santa Catarina, entre setembro de 1994 e abril de 1995. Uma versão inicial deste texto foi apresentada na XX Reunião Brasileira de Antropologia, 14-18/04/1996, Salvador-BA. Agradecemos a CAPES pela bolsa de mestrado concedida.

** Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestrando em Antropologia Social também pela UFSC. Lecionou no Departamento de Antropologia da UFRR no semestre 1995/2.

¹ Dialeto de São Paulo: falado ao norte do rio Paranapanema, no estado de São Paulo; dialeto do Paraná: falado na área entre os rios Paranapanema e Iguçu; dialeto Central: entre os rios Iguçu e Uruguai; dialeto Sudoeste: falado ao sul do rio Uruguai e oeste do rio Passo Fundo; e dialeto Sudoeste: ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo (Wiesemann, 1971: prefácio).

² Veiga (1994: 57).

³ Adotarei aqui a grafia de acordo com as regras gramaticais para a língua Kaingang do Summer Institute of Linguistics, conforme consta em Wiesemann, 1971.

⁴ A esse respeito, ver Veiga (1992; 1994).

mitológica dos Kaingang, onde consta que **kamé** e **kanhru** são os ancestrais das respectivas metades⁵.

Os mitos de origem registrados sugerem que os irmãos **Kamé** e **kanhru** fizeram cada qual certos animais. Na versão apresentada por Nimuendajú, entretanto, consta que fizeram todos os animais e plantas, os quais seriam reconhecidos pelas marcas e aspectos físicos associados ao respectivo criador.

*"A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor de terra. (...) Sairam em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome **Kañerú** e **Kamé**, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que **Kañerú** e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. **Kamé** e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de **Kañerú** ou ao de **Kamé**. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã **kañerú** é malhado, o que pertence ao clã **kamé** é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é **kañerú**, o fagnareté⁶ é **kamé**. A piava é **kañerú**, (...). O dourado é **kamé**. O pinheiro é **kañerú**, o cedro é **kamé** etc. (Nimuendajú:[1913] 1993:58-9).*

diversos autores mencionam ou transcrevem o mito de origem dos Kaingang, cada qual com umas variações. Entre eles, Borba (1908:) e Nimuendajú ([1913] 1993: 58-9).

eiga (1994: 61), ao tratar do tema, refere-se ao termo *fagnareté* em nota de rodapé, o qual a na verdade "jaguareté", tratando-se de erro de impressão ou transcrição dos manuscritos Nimuendajú.

Assim, levantamos um aspecto da classificação do mundo natural pelos kaingang partindo da idéia de que, tal como as pessoas, os objetos da natureza também são classificados segundo as categorias **kamé** e **kanhru**. Nimuendajú é o único autor que afirma categoricamente a existência dessa classificação. Num outro texto, analisado por Schaden, Nimuendajú mantém tais afirmações, as quais Schaden considera "talvez exageradas" ao tratar da visão geral do mundo, onde "a noção de dualidade do grupo e dos heróis ancestrais assume o caráter dum genuíno dualismo".

"Não somente a tribo inteira dos Kaingygn, desde o Tietê até o Ijuí, se divide, segundo a descendência do lado paterno, nesses dois clãs exógamos, como também toda a natureza. Distinguindo entre os objetos delgados e os grossos, entre os malhados e os estriados, o Kaingygn os considera pertencentes ou a Kañerú ou a Kamé, decidindo se foi este ou aquele que os fez e por qual dos dois podem ser usados no ritual. A divisão em clãs é o fio vermelho que se estende por toda a vida social e religiosa dessa tribo. (Nimuendajú, 1944, apud Schaden, ([1945] 1989: 109).

Veiga (1994:60-62), ao tratar das metades clônicas, estende a sua análise para o mundo natural, fazendo referência a mesma passagem de Nimuendajú ([1913] 1993: 59). Veiga confirma a classificação dos seres e objetos naturais de acordo com as metades e suas respectivas marcas ou características. Dessa forma, o que tem aparência arredondada (**ror**) é associado à metade **kanhru** e comprida (**têj**) à metade **kamé**. A inclusão de uma pessoa numa metade ou outra depende da sua paternidade, mas também do nome que ela receber. Um dos critérios para identificar a metade a que se pertence é o seu nome, conforme se observa no ritual do **kiki**⁷. Veiga (op.cit.) apresenta em anexo uma listagem de nomes pessoais pertencentes a cada metade. Cada metade possui um estoque de nomes, o que significa, numa visão ideal, que um nome pertencente a **kamé** não pode ser atribuído a uma pessoa da metade **kanhru** e vice-versa.

⁷Ritual Kaingang realizado por volta dos meses de abril, maio, junho e que é o momento de maior expressão da tradição cultural desse grupo. Tivemos oportunidade de presenciar e registrar, juntamente com outros pesquisadores, o **kiki** de 1994. Em 1995, basicamente a mesma equipe de pesquisadores acompanhou e registrou o ritual, embora desta vez eu não tenha acompanhado com presença. Destes trabalhos, está sendo criado um filme, atualmente em fase de editoração. Fazem parte da equipe mencionada Robert Crépeau, Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Ledson Kurtz de Almeida, Eliana Diehl, Maria Conceição ... e eu.

Utilizando como exemplo um desses nomes, Veiga (op.cit.) demonstra que um nome pessoal pode ser um nome de um ser da natureza, no caso uma planta (samambainha): “*Ngrâ é nome kaïru, é a samambainha; não vê que ela vive fechado, é kaïru*” (:60 e anexo). “Fechado”, nesse caso, quer dizer “enrolado”, “arredondado”, o que estaria de acordo com a marca **kanhru**, detalhe também observado pela mesma autora. Ainda em relação a classificação da natureza em **kamé** (tèj) e **kanhru** (ror), Veiga acrescenta suas observações baseadas na sua pesquisa:

“Em minha experiência de campo pude verificar que, se perguntarmos aos Kaingang sobre cada animal ou pássaro daqueles presentes nos mitos, respondem rapidamente classificando-os numa metade ou outra, ficando em dúvida quanto a um ou outro animal que os mitos não mencionam, ou afirmando não saber a metade à que pertencem (o que também confirma a classificação). Eles explicavam, evasivamente, que ‘decerto não foram ao kiki’, o que significa que não foram marcados com os sinais clânicos e, portanto, não foram classificados (ou então, porque não foram ao kiki não se fica sabendo a sua marca/metade). Apesar de eventualmente não classificarem algum animal (ou planta) em uma das metades (o que é a mesma coisa que classificá-lo nas categorias rôr ou téi), a diferença entre seres compridos e achatados é tão importante entre os Kaingang, que sua língua possui verbos distintos para o ato de carregar um objeto rôr ou téi. E, de maneira geral objetos, plantas e animais tendem a ser classificados em kamé ou kaïru, o que corresponde às informações de Nimuendaju.” (Veiga, 1994:61).

Baldus (1937), ao tratar do ritual kaingang por ele denominado de “culto aos mortos”, apresenta seu diálogo com o velho chefe Kõikâng. A certa altura, questiona o velho sobre a divisão das estrelas, plantas e animais em “kamé” ou “kadnyerú”.

“Uma vez, um homem me dizia que todas as plantas e os animais e as estrelas são ou kamé ou kadnyerú, sempre a metade deles kamé e outra metade kadnyerú”. (Baldus, 1937: 63).

A resposta de Kõikãng não confirma tal classificação.

"As estrelas são filhos do sol e da lua, mas não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro. Cada estrela tem um nome, mas as estrelas não são separadas umas das outras como Kamé e Kadnyerú. E as plantas e os animais não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro, porque eles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque eles têm pinturas completamente diferentes".(op.cit.: 63).

Baldus, no entanto, não chega a analisar a explicação do velho.

Tal passagem é comentada por Schaden ([1945] 1989: 109-110): "além de restringir, assim, a extensão do dualismo acentuado por Nimuendajú, essa explicação é interessante por mostrar de modo inequívoco a atuação decisiva dos heróis ou antepassados ('nossos primeiros velhos') com relação a esse mesmo dualismo e, em especial, à divisão da tribo em diferentes grupos ou clãs. Para que alguma pessoa ou coisa seja Aniky ou Kamé, Kadnyerú ou Votôro, é, pois, indispensável que tenha sido pintada pelos avoengos da tribo". Neste comentário, Schaden não chega a concordar totalmente com a afirmação do velho Kõikãng de que as plantas e animais não são categorizados em kamé e kanhru, mas apenas que ela restringe a extensão desse dualismo feita por Nimuendajú. Essa extensão foi considerada "talvez exagerada", portanto, não chegou a excluí-la. Como pode-se ver, Schaden tocou em duas afirmações extremas e sutilmente as abrandou. O interesse de Schaden (op. cit.) era com os heróis míticos e, nesse sentido, procurou demonstrar o papel determinante dos personagens **Kamé** e **Kanhru** no dualismo existente no grupo, não se aprofundando no dualismo em si, pelo menos não no dualismo dos objetos naturais.

A esta altura da discussão, já há condições para uma constatação. Independente da maior ou menor intensidade ou abrangência do dualismo Kaingang (**kamé/kanhru**), fica evidente que ele existe e que está relacionado de alguma forma (feitos, pintados) com os ancestrais que recebem o mesmo nome das metades ⁸. O

⁸ Neste ponto, vale apontar uma passagem de Baldus (1937: 60): *A tradição Kaingang diz (...), que, no princípio, tudo, menos os homens, já estava na terra. Os Kaingang foram os primeiros homens (...)*. Esta afirmação não estaria de acordo com a de que Kamé e Kanhru fizeram as

dualismo Kaingang para o mundo natural foi confirmado por Veiga (1994) em sua pesquisa na A.I. Xapeco, conforme citação acima.

Alguns breves e poucos artigos que tratam do ritual do **kiki** entre os Kaingang de Xapeco nos últimos anos⁹ se referem a algumas plantas que estão presentes de forma marcante no ritual. Nesse contexto, o pinheiro (*Araucaria angustifolia*) é uma peça chave. Do seu tronco se faz o cocho onde é colodada a bebida (**kiki**), seu carvão é utilizado para pintar as marcas nas pessoas da metade **Kamé**, seus ramos são colocados sobre as sepulturas dos mortos da metade **Kamé**¹⁰. A planta conhecida como sete-sangrias (*Symplocos sp ?*)¹¹ é utilizada para fazer o carvão para pintar as marcas nas pessoas da metade **kanhru** e é colocada sobre as sepulturas dos mortos da metade **kanhru**. Esses mesmos detalhes também verificamos no ritual ocorrido em 1994 e pela equipe que o acompanhou em 1995. Portanto, o pinheiro está claramente categorizado como uma planta **kamé** e a sete-sangrias como uma planta **kanhru**¹². Porém, a classificação das plantas no contexto do **kiki** se resume basicamente a essas duas plantas. Outras são citadas, mas não categorizadas, como nas demais bibliografias Kaingang que apenas mencionam o uso de certas plantas.

plantas e os animais. *O veado fez o mato porque corre muito e porque queria correr no mato.* nesse caso, os animais teriam sido criados antes das plantas.

⁹ HECK, Egon, 1976; REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA, 1977; LUTA INDÍGENA, 1986.

¹⁰ São os **páikri**, que após a reza sobre a respectiva sepultura, são retirados e jogados para fora do cemitério.

¹¹ A identificação científica das plantas anotadas em pesquisa de campo está em andamento. Para este trabalho, contamos com o apoio de Ana Maria Zanin, professora do Centro de Ciências Biológicas, Horto Botânico, da Universidade Federal de Santa Catarina, a quem agradecemos.

¹² Nimuendajú ([1913] 1993: 59) cita o pinheiro como sendo **kanhru** e o cedro como **kamé**. Quanto a isso, Veiga (1994: 61) procura justificar esta provável inversão: "... é provável que tenha ocorrido uma inversão na anotação daquele autor, pois é consensual, entre os Kaingang, que o pinheiro é **kamé** e o cedro é **kairu**". Rosa (1995: 11), quando comenta sobre as "variantes" percebidas na cultura Kaingang, se refere a este detalhe: "Nimuendajú, no início do século, atribuiu o pinheiro a **Kairu** e o cedro a **Kamé**; Veiga 'corrigiu-o', mas considerou Leste a **Kairu** e Oeste a **Kamé** - o inverso que constatamos no ano seguinte. Será que, de fato, os pesquisadores cometem tantos lapsos ou é a dinâmica kaingang em ação?"

Pensamos que uma outra hipótese para explicar a suposta inversão feita por Nimuendajú é a de que esse autor, em sua observação de campo, possa ter interpretado de forma equivocada alguns fatos. Sabemos hoje que no ritual do **kiki** há uma inversão nas posições das metades. Assim, os **kanhru** é que derrubam o pinheiro e preparam o cocho; nos "fogos", os **kamé** permanecem no lado **kanhru** e estes no lado **kamé**, os **kamé** rezam sobre a sepultura **kanhru** e estes rezam sobre as de **kamé**. Caso este detalhe fosse assim na época de Nimuendajú e ele tenha assistido a alguma manifestação ritual ou mesmo ouvido sua narração, pode ter havido então uma interpretação equivocada.

Nenhuma outra referência foi encontrada tratando da classificação dos objetos naturais pelos Kaingang. Em nosso trabalho de pesquisa entre os kaingang de Xapeco, procuramos esclarecer esta questão. Em primeiro lugar, se realmente reconhecem o dualismo **kamé/kanhru** no mundo das plantas. Confirmada a sua existência, quais critérios determinam a classificação de uma planta numa categoria ou em outra. Todas as plantas são assim classificadas ? o que determinaria que todas, ou que apenas determinadas plantas, sejam classificadas ?

Levou um tempo considerável para que este assunto surgisse na pesquisa. Como havia outras questões sendo pesquisadas em relação às plantas, a idéia era deixar que o tema da categorização das plantas em **kamé** ou **kanhru** surgisse naturalmente no decorrer do trabalho. Foi assim que aconteceu. Num momento em que eu ouvia histórias sendo contadas, de um detalhe a outro do relato, **Fògvènhrà** começou a falar de uma planta que é **kamé** e de outra que é **kanhru** (ver tabela abaixo). Assim anotei no diário:

*De acordo com Fògvènhrà, "todas as plantas são remédio"¹³. Neste momento, começou a falar da cabriúva, a qual citou como sendo **kanhru**, e o tarumã com sendo **kamé**. Assim segue...*

*- cabriúva (kětynh'ja): é um remédio **kanhru**. Quando uma criança está para nascer, o pai já deixa aquela madeira preparada. No seu miolo, tem água, a qual é usada para lavar a criança. Dessa maneira, ela crescerá sadia.*

*- tarumã (kětaprè): é um remédio **kamé**. Faz-se da mesma maneira como acima, só que o pai **kamé**, mas como ela não tem água, tiram-se as folhas novas, soca bem e põe de molho para lavar a criança com a água.*

A partir desse relato, havia a constatação da categorização das plantas de acordo com as metades. O problema então era saber os critérios que definem a categoria de uma planta. Sabe-se, conforme Veiga (1994), que cada metade possui um estoque de nomes pessoais.

¹³ A tônica da pesquisa foram as plantas medicinais, embora neste esquema classificatório específico, qualquer planta poderia ser considerada. Entretanto, pela afirmação destacada acima, a qual muitos me repetiram, percebe-se que na concepção kaingang de remédio (vènh-kagta) todas as plantas entrariam nesta categoria, mesmo que não se conheça a propriedade de todas elas.

Dentre tais nomes, há os que estão associados a plantas. São nomes de plantas conhecidas e que são atribuídos a pessoas. Pode estar relacionado a semelhanças percebidas entre a pessoa nomeada e a planta cujo nome lhe é atribuído ou pela intenção de dotar a pessoa com certas qualidades marcantes da planta e que são desejáveis para a pessoa. Este detalhe do processo de nomeação Kaingang fornece uma pista de um critério para a inclusão das plantas numa ou outra metade. Portanto, uma maneira de saber a qual categoria, das duas metades, pertence uma planta, é lembrando de uma pessoa que tenha o nome associado àquela planta. Se tal pessoa é **kamé**, assim será também a planta. O mesmo acontecendo para a categoria **kanhru**. Esta suposição me foi confirmada por mais de uma pessoa, duas delas são **kujà**¹⁴. No entanto, este critério estaria limitado no número de plantas categorizadas, pois dependeria do número de nomes pessoais que tem ligação com nomes de plantas.

Se a versão mítica de que os irmãos **Kamé** e **Kanhru** fizeram todas as coisas da natureza for pertinente, e isso dependeria da interpretação dos próprios kaingang, então cada planta seria classificada de acordo com seu criador. Isto dependeria do conhecimento dos velhos kaingang que assim entendem a origem das plantas. Porém, o problema vai além.

No decorrer da pesquisa, me deparei com outra interpretação dessa categorização das plantas. **Rekô**¹⁵ indicou várias plantas, como eram usadas, categorizando todas elas em **kamé** ou em **kanhru** (ver tabela abaixo). O critério principal e mais apontado por ele para definir a categoria de uma planta é através da cor. Dessa maneira, as plantas escuras ou pretas são **kanhru** e as claras ou brancas são **kamé**. Cada vez que indicava uma planta como **kanhru**, associava com a cor escura e sua própria cor: "*não vê que eu sou preto, eu sou **kanhru***". Num dos exemplos que citou, além da cor, diferenciou duas plantas muito parecidas pela característica do fruto. Uma tem fruto mais "compridinho" (**kamé**), o da outra é mais "redondinho" (**kanhru**), dando ênfase aos elementos **tèj** (comprido) e **ror** (redondo),

¹⁴ Numa definição muito breve, por isso limitada, **kujà** é um especialista em cura, cujo guia é um espírito animal com o qual entraria em contato através dos sonhos e, dessa maneira, fica sabendo das coisas.

¹⁵ Este Kaingang se auto-identifica e a sua família como "índio puro", em contraposição aos "brancos" e "índios que não são mais índio puro". Esta diferenciação também é usada por ele para justificar o seu conhecimento como "certo" em comparação com o dos outros.

de acordo com o que Veiga (1994, citação acima) também apontou. Portanto, nesse caso, um critério diferente, a cor, foi usado com ênfase para classificar as plantas nas duas metades.

Verifiquei que as duas plantas indicadas por Fògvènhrà (cabriúva e tarumã) receberam nomes kaingang diferentes por **Rekò** e por **Vaha**, kujà com quem também trabalhei (ver tabela abaixo). Nesses casos, houve também uma categorização diferenciada. Esta variação de nomes e de categorização vem reforçar o critério baseado na nomenclatura para definir a classificação das plantas nas metades. Neste ponto, uma outra questão aparece: o nome é **kamé** ou **kanhru** e por isso a planta é **kamé** ou **kanhru**; ou a planta é que se define como **kamé** ou **kanhru** e, conseqüentemente, o seu nome e quem recebê-lo será **kamé** ou **kanhru**? A resposta necessita de uma análise mais ampla a partir de uma investigação mais detalhada.

As tabelas que seguem apresentam uma série de plantas categorizadas segundo as suas "marcas". Estão de acordo com a categorização que os respectivos informantes indicaram.

Podemos verificar que algumas plantas se repetem para mais de um informante. Em tais casos, cada informante citou um nome diferente e a categorização também pode variar segundo o informante (ou seria segundo o nome da planta?). Portanto, verificamos logo que há diferenças nesse tipo de categorização das plantas, dependendo do informante e de seu critério.

Constará apenas o nome Kaingang da pessoa que forneceu as informações, conforme está sendo usado até aqui. Está marcado também a metade clânica da pessoa que indicou.

Nome em português	nome em kaingang	KAMÉ	KANHRU
(quem indicou)	kēmüpråg	+	
abóbora	pèho-kustüg	+	
açoita-cavalo	kētünhu	+	
alecrim-do-mato	kókai		+
amora-branca	krèg-kupri		+
amora-preta	krèg-sà		+
angico	ka-rug-måg	+	
ariticum-preto	kokrey-sà	+	
butieiro	tänh-måg		+
cabriúva	kētanh'ja	+	
guamirim	fyr		+
ipê	pa	+	
moranga	pèho-pě	+	
palmeira	tänh	+	
pinheiro	fåg	+	
tarumã	kětaprè		+

nome em português	nome em kaingang	KAMÉ	KANHRU
(quem indicou)	Fòg-vènh-rà		+
cabriúva	kětynh'jè		+
tarumã	kětaprè	+	

nome em português	nome em kaingang	KAMÉ	KANHRU
(quem indicou)	Vaha	+	
abóbora	pèho	+	
acataia	ka-fòg		+
cabriúva	kātàgòrá	+	
cambará	ka-kupri		+
carrapicho-de-carneiro	karapiso	+	
cipó-guaimbé	kò-mrür	+	
cipó-milome	mrür-ger	+	
cipó-tinta	pěnvapě		+
mandioca-braba(do mato)	kumí	+	
milho-amarelo	gār	+	
milho-cateto	gār-pě		+

samambaia (do mato)	pri	+	
samambaia (da roça)	pòvèj	+	
sassafrás	kágrir		+
sete-sangrias	kág-fun		+
tarumã	nèrjòr		+
??	kupi	+	

nome em português	nome em kaingang	KAMÉ	KANHRU
(quem indicou)	Rekò		+
açoita-cavalo	káfèj-ror		+
bico-de-corvo	jãtã-jã		+
bico-de-tucano	grũ-jã	+	
butieiro	tãnh-màg-rur	+	
cabriúva-grápia	ka-kupri	+	
caitê-de-cutia	kysò-ty	+	
camboatã	sàkrĩkri	+	
canjarana	fã-sã	+	
carova	maj		+
carova	pèkĩg	+	
cedro	fò		+
gerivá	tãnh	+	
guanxuma	kãpò		+
tarumã	kãntãr		+
urtiga	pyrfè	+	
??	kògtapèrè	+	

Considerações finais

Lembremos mais uma passagem de Nimuendajú ([1913] 1993), quando relata informações sobre a "festa do kiki-ko-ia", ritual do **kiki**, o qual atualmente está estruturado de maneira diferente.

Não se pinta o corpo e a cara nesta festa mas usa-se pôr penas que cada clã tira dos passarinhos que o seu fundador fez. (op. cit. : 68). Sinal da distinção dos pássaros em kamé e kanhru.

De madrugada tem lugar a cerimônia de "sentar no kurú branco", uma espécie de veneração à classe dos paí. (...) Os kamé-ag-paí recebem a penugem de um grande gavião branco (karý) os Kañerú-ag-paí fora da penugem recebem também algumas penas do rabo da arara (kaégn) no cabelo, com as pontas viradas para baixo. A classe comum dos Kamé põe a penugem do nbaita, os Kamé-ag-péne porém só no alto da cabeça.

Portanto, o que parece haver é a distinção das metades e classes através do uso de penas como ornamento, diferenciando-se pelo tipo de pena e pela maneira de usar ou em que parte do corpo são afixadas. Assim, ao diferenciar-se cada clã e cada classe, diferenciam-se também as aves segundo estas mesmas categorias.

Passemos para uma interpretação do **kiki** conforme observamos atualmente. Na pintura das faces com carvão, a distinção também ocorre através do tipo de carvão (madeira usada para fazê-lo) nas diferentes categorias de pessoas, demonstrando a classificação das plantas usadas. Além disso, estas marcas pintadas distintamente nas pessoas de diferentes categorias associa-se à espécie de onça, as quais estariam assim também categorizadas. Resumindo, na pintura com um certo carvão e feita de uma certa forma em certas pessoas, há uma categorização do mundo humano, animal e vegetal, todos representados através de uma marca. Há uma associação destes três universos, unidos numa marca que os categoriza/classifica.

Esta categorização das plantas se aproxima de uma classificação codificante, em contraposição a uma classificação de

arranjo¹⁶, conforme discutido por Taylor (1976:121-148). A classificação de arranjo “envolve a rotulação, através de significação primária, de categorias que resultam de uma classificação de primeira ordem de um domínio que não foi previamente classificado. Uma classificação codificante envolve a associação de dois domínios anteriormente autônomos, sendo cada um já o objeto de uma classificação de arranjo, num processo de significação secundária, metafórica, simbólica” (Taylor, 1976:125). Entretanto, não entraremos aqui nessa discussão específica. Esta é uma questão que exige um espaço maior.

A discussão em torno deste assunto, particularmente com relação aos Kaingang, necessita ainda de mais investigação, da obtenção de um volume maior de dados, tanto na A.I. Xapeco como nas outras Áreas Kaingang. Ainda há muito o que discutir a respeito da classificação das plantas pelos Kaingang e, em especial, sobre a categorização das plantas em *kamé* e *kanhru* pelos Kaingang.

Bibliografia

- BALDUS, Herbert. “Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas”. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. pp. 29-69.
- BORBA, Telêmaco Morocines. **Actualidade Indígena**. Imprensa Paranaense. Curitiba, 1908. 172 p.
- HECK, Egon. **Kiki, Expressão Cultural-Religiosa do Povo Kaingang**, mimeo, s/d. (Também publicado no **Boletim do CIMI** 29: 11-17, Brasília, 1976).
- LUTA INDÍGENA**, nº 24: 11-14, junho/86. “A Celebração do kiki entre os Kaingang”, CIMI- Regional Sul: Xanxerê-SC, 1986.

¹⁶ As classificações de arranjo do domínio das plantas em geral conhecidas pelos Kaingang de Xapeco e das plantas medicinais em particular são parte integrante de minha dissertação de mestrado, a qual se encontra em fase de conclusão.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e Indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará.** Campinas: Editora da UNICAMP, [1913]1993.

REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA., ano I, nº 02: 58-61, janeiro de 1977, "Kiki, Ritual sem Hora para Acabar". Brasília-DF: Assessoria de Comunicação Social da FUNAI, DPF/DCDP-283- P. 209/73, 1977.

ROSA, Rogério Reus gonçalves da. "**Seção**" ou "**Função Cerimonial**" na **Sociedade Kaingang**. Monografia produzida para a disciplina **Minorias Étnicas**, semestre 95/1, coordenada pelo prof. Oscar Agüero, PPGAS-UFRGS, Porto Alegre. 1995 (mimeo).

SCHADEN, Egon. **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil.** 3º edição. Série **Passado e Presente.** São Paulo: EDUSP, [1945] 1989.

TAYLOR, Kenneth I.. "Sistemas de Classificação e a Ciência do concreto". In: **Anuário Antropológico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. pp. 121-148.

VEIGA, Juracilda. "Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang". **Cadernos do CEOM.** Chapecó-SC: UNOESC, nº Erro! Indicador não definido. 08, 1992.

_____. **Organização Social e Cosmvisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional.** Dissertação de Mestrado. UNICAMP. Campinas, 1994.

WIESEMANN, Ursula. **Dicionário Kaingang-Português, Português-Kaingang.** Brasília: Summer institute of Linguistics/FUNAI, 1971.

ANEXO I

MITO DE ORIGEM KAINGANG REGISTRADO POR
TELÊMACO BORBA NA OBRA "ACTUALIDADE/ INDÍGENA",
1908: 20-22.

"LENDAS OU MYTHOS DOS ÍNDIOS CAINGANGUES

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinijimbé* emergia das agoas.

Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crijijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e canvidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Csinguangues* se estabeleceram nas immediações de *Crijijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sêde, tiveram de pedi-la a *Cayurucrê* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior a sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: - vão comer gente e caça - ; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: - vão comer caça - ; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de arvore - ; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamndoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues* ; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé* ; mas, dos tigres, uns cahiram à agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as *daquelles*, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos."

ANEXO-II

MITÓ DA ORIGEM DO MILHO, FEIJÃO E MORANGAS,
REGISTRADO POR TELÊMCO BORBA NA OBRA
"ACTUALIDADE INDÍGENA", 1908: 23.

"NHARA" *

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos seos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - tragam cipós grossos. - E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. -Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: - O que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. "E, de mais, eu já estou velho e cansado de viver." Então, com muito choro e grita, fizeram que o velho andou e foram para o matto comer fructas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o **milho, feijão grande e morangos.**** Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. É por este razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com seo sacrificio, o produzio."

* *NHARA* , de acordo com a gramática Kaingang do SIL. 1971, é escrita gâr e a pronúncia, conforme percebemos em campo, se aproxima de "nhór" lido como no português, mas pronunciando um "g" bem guturalmente. Entretanto, percebemos uma variação dialetal em pessoas que moram no Xapeco mas têm origem de outra áreas.

** grifo meu.

A POLÍTICA DE ALIANÇAS EM PERNAMBUCO: CONFRONTO IDEOLÓGICO? (1958/1962)¹

Roberto Ramos Santos*

"Eleições é julgamento político,
pertence à história."
Cristina Tavares

A literatura política produzida sobre Pernambuco, em quase toda sua totalidade, tem chamado a atenção para a existência de um padrão político bipartidário e um comportamento eleitoral marcado por uma clivagem ideológica. Para os especialistas, ao contrário de outras Unidades da Federação como São Paulo, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro onde o pluripartidarismo do tipo moderado (Sartori, 1982) com a presença de quatro ou cinco agremiações competitivas parece ser evidente, Pernambuco é dotado de uma tradição política bipolar; o que em outras palavras significa que as suas disputas eleitorais majoritárias ocorreram freqüentemente entre dois partidos políticos com reais chances de poder que polarizaram o jogo eleitoral. (Azevedo 1990; Reis 1982 e Pandolfi 1984). Essas disputas, por sua vez, são vistas também, marcando um confronto ideológico nítido entre um bloco de "esquerda" e outro de "direita". Neste artigo farei um rápido exame do surgimento das teses de bipartidarismo e clivagem ideológica e, em seguida, analisarei as alianças eleitorais da esquerda pernambucana nas eleições de 1958 e 1962 que, ao meu ver, são suficientes para questionar a validade da tese de polarização ideológica².

¹ Este artigo é uma versão resumida do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado, *A Política de Alianças: voto e coligações eleitorais em Pernambuco*, defendida em 1994 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos.

* Professor de Ciência Política da UFRR.

² O conceito de aliança encontra-se aqui de forma genérica significando um acordo entre duas ou mais pessoas com vistas a realização de determinados fins. No nosso caso, trata-se de uma união no sentido político com objetivos eleitorais. Por coligação entendemos como um acordo formalizado entre partidos políticos visando disputar o poder numa mesma chapa eleitoral. (Silva, 1988:209).

Perfil Bipartidário e Rivalidade Ideológica

O confronto bipartidário no estado é apontado como um fenômeno que surgiu especialmente a partir de 1945, quando o país após o fim do Estado Novo varguista, ingressou na sua fase de redemocratização. Nesse período o confronto ocorreu entre o Partido Social Democrático (PSD) e a União Democrática Nacional (UDN), partidos que representavam interesses oligárquicos e que entre si lutaram pela conquista da maioria absoluta dos votos. Conseqüentemente, para os especialistas, essa variável continuou presente na história pernambucana após o fim do regime militar. Em 1982 a disputa eleitoral foi polarizada entre o PMDB e o PDS, em 1986 e 1990 entre o PMDB e o PFL e mais recentemente em 1994, entre o PFL e o PSB.

Com relação à clivagem ideológica, segundo Azevedo (1990:2) esta se encontra presente "na competição democrática regional desde o final da década de 50, quando o estado passa por um período político e socialmente agitado com a emergência dos movimentos camponeses e a inclusão, na agenda política, da questão desenvolvimentista, nacionalista e reformista". Nessa fase, que antecede ao golpe militar de 1964, Pernambuco viveu um clima de efervescência política com a crescente agitação e manifestação das classes trabalhadoras.

Além das ligas camponesas que representaram a luta dos foreiros, rendeiros e sitianteiros contra os usineiros, ficou notória, a participação dos trabalhadores urbanos que incorporaram com mais intensidade as manifestações de ordem trabalhista, sobretudo, as que estavam relacionadas com os aumentos salariais. Apesar desta especificidade, este processo reivindicatório colocado em marcha pelos trabalhadores pernambucanos, como escreve Jaccoud (1990:13), "incluía-se na questão mais geral da participação das classes trabalhadoras dentro dos limites da chamada 'democracia populista' que se desenvolveu no país entre 1945 a 1964".

O estado, neste período, também foi palco da atuação da "Frente do Recife", uma organização de esquerda nucleada por militantes do PCB que fora capaz de eleger por três vezes consecutivas (1955, 1959 e 1963), em disputas com oligarquias locais, o prefeito da capital e em 1962 o governador do estado, Miguel Arraes.

A partir desses acontecimentos, principalmente com as sucessivas vitórias alcançadas pela Frente do Recife, cujos alicerces de fundação encontram-se na atuação do movimento operário associado às lutas do Partido Comunista Brasileiro nos anos 30, ficou estabelecido na cultura política pernambucana, a idéia de confronto ideológico entre a "esquerda" e a "direita", cultivada por intelectuais como Barros 1965; Callado 1979; Chacon 1964 e Cavalcanti 1980. Todos alimentando a imagem de crescimento e fortalecimento das "esquerdas" que se opunham política e eleitoralmente aos métodos de ação clientelista oriundos da "direita".

Terminado o regime militar, apesar de todas as modificações que ocorreram na história política brasileira, a idéia do confronto persistiu polarizando nas eleições a governador do estado as candidaturas de Marcos Freire e Roberto Magalhães em 1982, Miguel Arraes e José Múcio em 1986, Jarbas Vasconcelos e Joaquim Francisco em 1990 e Gustavo Krause e Miguel Arraes em 1994. Esta polarização estendeu-se ainda à disputa presidencial que envolveu em 1989, Luís Inácio "Lula" da Silva (PT) e Fernando Collor de Melo (PRN) e em 1994, Fernando Henrique Cardoso (PSDB/PFL) e Lula.

Os quadros I e II mostram com certa nitidez a força eleitoral da UDN e PSD sobre os demais partidos no período entre 1945 a 1964 e posteriormente, já no atual sistema partidário, as disputas acirradas entre os candidatos do PMDB e PDS (1982); PMDB e PFL (1986 e 1990); PFL e PSB (1994). O primeiro quadro revela ainda a hegemonia do PSD que, por quatro vezes consecutivas, (1947, 1950, 1952 e 1954) elegeu os governadores do estado, transformando Pernambuco num caso singular em relação às outras Unidades da

Federação.³ A UDN embora só tenha chegado ao poder em 1958, já que as eleições de 1952, onde participa apoiando um candidato pessedista, ocorreram a partir de um acordo de cúpula entre as duas agremiações com a finalidade de terminar o mandato do governador Agamenon Magalhães (que falecera no exercício do cargo) foi sem dúvida a única agremiação capaz de competir eleitoralmente com o PSD. Os demais partidos quando lançaram candidatos conseguiram apenas votações inexpressivas, exceto, nos casos em que receberam o apoio ou serviram de abrigo para algumas lideranças desses partidos. Os exemplos mais notórios foram a eleição de Arraes (PST) em 1962, apoiado pelo pessedismo e a vitória para o Senado, em 1954, de Jarbas Maranhão que por conflitos internos deixou o PSD para disputar as eleições pelo Partido Social Trabalhista (PST).

³ Apesar do PSD ter vencido quatro eleições consecutivas o sistema não foi classificado como de partido predominante porque havia a expectativa durante as campanhas, de que a UDN pudesse ganhar as eleições. A margem eleitoral entre os dois partidos foi sempre pequena.

**QUADRO I - ELEIÇÕES PARA GOVERNADOR
PERNAMBUCO (1945-1994)
(%)**

ANO	ELEITO	CONCORRENTE
1947	Barbosa Lima Sobrinho (PSD - 37,8%)	Neto Campelo (UDN - 37,6%) Pelópidas Silveira (PSB - 23,9%) Eurico Souza Leão (PR - 0,7%)
1950	Agamenon Magalhães (PSD - 51,3%)	João Cleofas (UDN - 48,7%)
1952	Etelvino Lins (PSD/UDN - 78,6%)	Osório Borba (PSB - 21,4%)
1954	Cordeiro Farias (PSD - 54,0%)	João Cleofas (UDN - 46,0%)
1958	Cid Sampaio (UDN - 59,7%)	Jarbas Maranhão (PSD - 40,3%)
1962	Miguel Arraes (PST - 47,9%)	João Cleofas (UDN - 45,6%) Armando Monteiro (PRT - 6,6%)
1982	Roberto Magalhães (PDS - 46,8%)	Padre Melo (PTB - 0,4%) Marcos Freire (PMDB - 41,8%) Manoel da Conceição (PT - 0,2%)
1986	Miguel Arraes (PMDB - 53,5%)	José Múcio (PFL - 34,3%)
1990	Joaquim Francisco (PFL - 53,3%)	Jarbas Vasconcelos (PMDB - 46,8%)
1994	Miguel Arraes (PSB - 62%)	Gustavo Krause (PFL - 38%)

Fontes: Azevedo (1990) e Pandolfi (1984).

Obs: Este quadro não inclui as eleições do período autoritário (1964 - 78). Por ordem dos militares o sistema de partidos passou a ser bipartidário e os governadores nomeados pelas Assembléias Legislativas dos estados.

**QUADRO II - SENADORES ELEITOS
PERNAMBUCO (1945-1994)
LEGENDAS**

ANO	ELEITOS
1945	Etelvino Lins (PSD) Antônio Novais Filho (PSD)
1950	Apalônio Salles (PSD)
1954	Antônio Novais Filho (PSD) Jarbas Maranhão (PST - UDN)
1958	Antônio Barros Carvalho (PTB - UDN)
1962	José Ermírio de Moraes (PTB - PTN) Francisco Pessoa de Queiroz (UDN - PR)
1966	João Cleofas (ARENA)
1970	Paulo Guerra (ARENA) Wilson Campos (ARENA)
1974	Marcos Freire (MDB)
1978	Nilo Coelho (ARENA)*
1982	Marco Maciel (PDS)
1986	Mansueto de Lavor (PMDB) Antônio Farias (PMB - PMDB)
1990	Marco Maciel (PFL)
1994	Carlos Wilson (PSDB - PFL) Roberto Freire (PPS - PSB)

Fontes: Azevedo (1990) e Pandolfi (1984)

* Com a criação da figura do "senador biônico" a partir de uma alteração na legislação eleitoral, apenas dois terços do Senado Federal passou a ser escolhido através de eleições diretas.

Esquerda X Direita ou Governo X Oposição?

As evidências históricas expostas acima confirmam que, desde o surgimento dos partidos nacionais em 1945, até os dias atuais, o formato partidário pernambucano tem se configurado realmente num quadro caracterizado pela presença eleitoral mais efetiva de apenas duas agremiações que obrigaram as demais - sem o mesmo prestígio político e sempre desempenhando papéis secundários - a gravitarem em torno delas nos embates eleitorais realizados no estado. Neste sentido, seria equívoco da minha parte discordar da tese do bipartidarismo apontada pelos analistas. Entretanto, se por um lado concordo com este exame, o mesmo não posso fazer com o de confronto ideológico. Sem negar que em campanhas eleitorais existam elementos como o discurso político que identificam a postura ideológica de determinados candidatos seja à direita ou à esquerda do espectro partidário, na minha opinião, é insuficiente a tese de polarização ideológica à medida que não explica as diversas composições políticas, muitas vezes espúrias, feitas pelos candidatos em disputas majoritárias. Um reexame do jogo político estadual mostraria que em determinados momentos foram realizados acordos que por trás do mito "esquerda" versus "direita" não foram devidamente questionados. Com isso, afirmo mais concretamente que se fizermos uma retrospectiva dos principais pleitos ocorridos em Pernambuco, observaremos que esses campos ideológicos não são tão claros e antagônicos quando se trata de alianças e coligações eleitorais. Acredito que do ponto de vista das alianças eleitorais articuladas pelos candidatos, não podemos falar em divisão ideológica entre "esquerda" e "direita", mas, sim, numa lógica de confronto entre "governo" e "oposição", onde a luta política reside no enfrentamento entre os que controlam a máquina política do estado e os que estão fora do poder, articulando apoio para derrubar o "bloco" dominante. Como assinala Sartori (1982:221), o que dá equilíbrio e oscilação às forças políticas em disputas desta natureza é a tática da competição partidária, que transforma os partidos em agências agregativas "que mantém sua quase igualdade competitiva pela fusão do maior número possível de grupos, interesses e reivindicações". Pernambuco tem um

formato bipartidário porque obedece a esta lógica de competição política marcada pela existência de apenas dois "polos de atração" a despeito da presença de outras agremiações partidárias. Ainda sobre a tese de divisão ideológica, acredito que esta se enfraquece à medida que observamos, numa rápida descrição, o apoio do PCB, em 1954, à candidatura do latifundiário João Cleofas que em 1947, votou a favor pela cassação do Partido Comunista da cena eleitoral brasileira e também os acordos realizados pela Frente do Recife com a UDN em 1958 e representantes do PSD em 1962. Como veremos a seguir, a esquerda pernambucana, que ao nível do discurso sempre colocou-se em oposição aberta às oligarquias, foi capaz de atrelar, nesses períodos eleitorais, seu projeto político aos interesses da burguesia açucareira e dos velhos setores agrários, dominantes no estado.

As Alianças da Esquerda: 1958 e 1962

Em 1958, numa coligação conhecida como "Oposições Unidas", a Frente do Recife lançou o socialista e ex-prefeito da capital Pelópidas Silveira para disputar o cargo de vice-governador na chapa do industrial e usineiro Cid Sampaio.⁴ "Usineiro por nascimento" (Miranda 1991: 20), Sampaio, presidente do Centro das Indústrias de Pernambuco que havia liderado, dois anos antes, um amplo movimento contra a reforma tributária proposta pelo então governador do PSD, General Cordeiro de Farias, recebe o apoio incondicional do Partido Comunista Brasileiro, inclusive com a presença do "Cavaleiro da Esperança" Luís Carlos Prestes que veio a Recife participar de sua campanha. O PCB, que via neste industrial um aliado importante para a defesa de suas teses nacionalistas e desenvolvimentistas, atuou de forma significativa para torná-lo, do ponto de vista eleitoral, um nome bastante conhecido junto à classe trabalhadora. Graças a esta promoção, o candidato cujo discurso de campanha passava pela moralização da política e desenvolvimento econômico de Pernambuco diante do crescimento das economias do Centro-Sul, desfrutou do

⁴ Neste período a disputa para o cargo de vice-governador ocorria através do voto direto e de forma independente.

apoio majoritário de quase todos os sindicatos urbanos, que passaram a vê-lo como uma espécie de "redentor do estado". A sua candidatura era apresentada no discurso como nova e progressista, capaz de acabar com todos os atrasos, econômicos e sociais, da região. Atrasos esses, que já haviam sido mostrados pelas esquerdas de Pernambuco no Congresso de Salvação do Nordeste - conclavo, suprapartidário, que foi o ponto de partida para a criação da SUDENE em 1959. Neste congresso procurou-se, como o próprio nome sugere, realizar uma avaliação das debilidades estruturais que aflingiam o povo do Nordeste, reivindicando do Governo Federal medidas eficazes para solucionar problemas como seca, analfabetismo, alimentação, saúde e principalmente a falta de uma política de industrialização que provocava uma migração em massa para o Sudeste do país.

O curioso neste "aperto de mãos" entre a Frente do Recife e o candidato udenista Cid Sampaio é que esta aliança, como observa Soares (1982:75), representava o inverso do que ocorria na esfera federal. "A UDN, inimiga principal da esquerda e das correntes desenvolvimentistas a nível nacional, era aqui a grande aliada, enquanto o PSD até certo ponto um aliado nacional, era em Pernambuco o principal adversário".

Galvanizada a esperança na industrialização e modernização, aliás, interessante se levarmos em consideração que este projeto estava "materializado" num membro da elite usineira, que nunca havia compartilhado com idéias socialistas, Cid Sampaio, no somatório geral, obtém um excelente resultado, ganhando com relativa facilidade o pleito de 1958. A sua margem de vitória, como podemos rever no Quadro I, ultrapassou a casa dos quinze pontos percentuais em relação ao outro concorrente, Jarbas Maranhão, candidato do PSD. Eleito, Sampaio procurou dar ênfase à ampliação e reestruturação do seu próprio partido, que pela primeira vez tornou-se poder em Pernambuco. A UDN, que durante toda a quadra democrática incorporou em suas fileiras a burguesia agroindustrial, afastada desde os anos trinta do alcance dos benefícios da máquina governamental, derruba a elite algodoeiro-pecuarista beneficiada pelo PSD (que por

mais de vinte anos dominou a política pernambucana). Com a vitória de Cid Sampaio, o sonho desta agremiação foi finalmente realizado. O PSD, principal oponente nas disputas partidárias, estava, com a ajuda da Frente do Recife, fora do poder.

De posse da máquina política, pressionado pelos seus aliados, o governador eleito abandona rapidamente os compromissos eleitorais assumidos com a esquerda. O seu governo, além de procurar destruir a elite pessedista no interior abrindo espaço para a sua oligarquia, realizou um acordo de cooperação com os Estados Unidos que nada tinha em comum com o movimento nacionalista defendido pela Frente do Recife.⁵ Em 1960 liderou no estado a campanha de Jânio Quadros à Presidência da República e por diversas vezes recebeu a colaboração do Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD)⁶ que em 1964 tornou-se um dos principais instrumentos da derrubada do regime constitucional, iniciado em 1945. Para concluir o que foi a administração Sampaio ressaltamos as observações de Brayner (1987:200): "o governo de Cid Sampaio significou uma monótona reedição de tudo que tinha sido o exercício da política no estado: violências policiais, protecionismo político, empreguismo, prisões de líderes estudantis e sindicais, corrupção administrativa e todas estas práticas de administração da coisa pública a que já nos acostumamos".

Em 1962, a Frente do Recife, já portadora de um prestígio político suficiente para disputar uma eleição no plano estadual majoritário, lançou o nome de Miguel Arraes para concorrer à vaga de governador de Pernambuco. Arraes, na ocasião exercia o cargo de prefeito da cidade do Recife e sendo um sábio conhecedor da política local, articulou uma aliança com os antigos coronéis do PSD, através do fazendeiro e deputado estadual Paulo Guerra a quem convidou para disputar o cargo de vice-governador em sua chapa. A Frente do Recife, com sua política de alianças, não se opôs à coligação com os velhos setores oligárquicos, que nas eleições anteriores eram

⁵ Sobre o acordo econômico de Sampaio com o governo americano ver Aguiar (1987: 34).

⁶ O IBAD canalizava recursos financeiros para impulsionar grupos e manifestações políticas contra a esquerda. Sobre as ações do IBAD ver Dreifurs (1981) e Skidmore (1979: 282).

acusados, por esta mesma frente, de impedir o desenvolvimento econômico e social do estado.

Miguel Arraes, "um mestre na política de alianças", como observou Tavares (1987:04), costurou apoios e compromissos com seus antigos correligionários (até 1954 Arraes pertencia ao PSD) diante da forte oposição desenvolvida pelos chefes políticos interioranos em relação à administração do governador Cid Sampaio que não lhes permitiu ter nenhum acesso à máquina administrativa estadual. Os coronéis, habituados a mandar e desmandar em seus municípios, nas palavras de Barros (1965:77) "não colocaram a questão eleitoral em termos de subversão ou democracia; preferiram lutar no estilo tradicional, contra aqueles que lhes tiraram os cartórios, os delegados de polícia, os juizes de Direito, os delegados do imposto de vendas e consignações - enfim, o prestígio que sempre desfrutaram. Lutar para reestabelecer a situação anterior a 1959. E nada mais".

O PSD, afastado do exercício do poder, com a derrota sofrida por Jarbas Maranhão em 1958 e vivenciando uma violenta crise interna, não tinha condições eleitorais de disputar o pleito a nível majoritário. Sem um candidato consensual, capaz de unificar as bases do partido, os pessedistas decidiram colocar em aberto a questão sucessória. Os filiados estavam livres para apoiar na disputa a governador os candidatos de suas preferências. Esta decisão facilitou ainda mais os entendimentos e aproximações entre Miguel Arraes e a elite algodoeiro-pecuarista que, como vimos, por questão de sobrevivência política, queria derrotar o candidato João Cleofas apoiado pelo governador udenista.

Firmado o acordo com Paulo Guerra, que se tornava uma das principais lideranças do PSD, a Frente do Recife passou a contar com a colaboração da ala majoritária deste partido, que também, por "ironia política", era a mais conservadora. O interessante é que os coronéis passaram a ser responsáveis, neste pleito, pela densidade eleitoral do candidato das esquerdas no interior do estado. Sem o apoio do pessedismo conservador dificilmente o progressista Arraes

teria vencido as eleições de 1962, vitória essa que ocorreu com um baixo percentual dos votos, 2,3% (rever Quadro I).

A aliança entre o PSD e o núcleo central da Frente do Recife, formado pelo PCB, embora tenha sido em 1962 mais consistente, não foi a única na história eleitoral desses dois partidos. Nas eleições de 1947, os comunistas e pessedistas uniram-se para sufragar candidatos em comum acordo em diversos municípios pernambucanos. No mesmo período, nas eleições complementares para a Assembléia Legislativa, realizadas por decisão da nova Constituição Estadual que estabeleceu a criação de dez novas vagas para o parlamento, o PSD incluiu em sua chapa três dos mais importantes militantes do Partido Comunista Brasileiro (que se encontrava na ilegalidade): Nelson Higino da Luz Monteiro, Paulo Cavalcanti e Cassimiro Pereira da Silva (Lavareda 1986:78).

Voltando ao processo eleitoral de 1962, Miguel Arraes, apoiado por quase todos os sindicatos e associações trabalhistas existentes em Pernambuco, tinha como principal adversário João Cleofas (UDN) que recebia recursos financeiros do IBAD, e procurou, sem bases ideológicas, compor uma outra aliança que pudesse, talvez, na mesma proporção, custear sua campanha eleitoral. O escolhido foi José Ermírio de Moraes, um dos maiores empresários do país o qual disputou, pelo Partido Trabalhista Brasileiro, a vaga referente ao Senado Federal. Como observou Skidmore (1979:282) este industrial "nacionalista", dono de Usinas de Açúcar, terras, fábrica de cimento, cerâmicas e pedreira de calcário⁷, "concedeu uma generosa ajuda financeira à campanha de Arraes em troca de seu endosso à candidatura senatorial 'petebista' por Pernambuco".

Sustentada política e financeiramente por segmentos das elites, a candidatura Arraes definiu-se por um discurso populista e nacional-reformista. No debate reformista enfocou os velhos problemas da região traduzidos pelo subdesenvolvimento. E em tom populista passou a considerar-se não apenas como representante do povo, mas,

⁷ Sobre os bens econômicos de José Ermírio de Moraes em 1962 ver Dreifurs (1981:332)

o próprio povo no poder. Esta identificação com a população (principalmente com os mais humildes) que ficou simbolizada na figura do candidato "Zé Ninguém" (um dos slogans da sua campanha), levou Arraes à ressaltar a importância das massas na conjuntura nacional e o seu papel fundamental na escolha dos novos representantes, que poderiam permanecer ou modificar as condições econômicas e sociais existentes em Pernambuco. Assim expressava-se o candidato Miguel Arraes em discurso:

Pernambucanos:

Esta campanha é um divisor de água. De um lado, estão os acomodados. Os retrógrados. Os que inconsciente ou conscientemente, de maneira ostensiva ou dissimulada, são inimigos do progresso social. Do outro lado, os inconformados. Os que se batem generosamente por melhores dias para sua terra e sua gente. Para Pernambuco e seu povo.

Cabe a todos nós escolher: ou deixar Pernambuco nas mãos de grupos políticos ultrapassados, que já não tem uma mensagem a transmitir; ou confiar o nosso Estado aos que, enfrentando uma desesperada coligação de interesses, lutam arrojadamente contra o atraso, a miséria, a fome, a doença, o desemprego, o analfabetismo (Jornal Última Hora - NE, 01/10/1962:4-5 In: Souto 1989:178).

Desta forma, o candidato da Frente do Recife seduzia o eleitorado urbano, que em momento algum pareceu ter questionado os acordos eleitorais realizados por este candidato com as oligarquias rurais.

Em 1963, o coronel Chico Heráclio, da cidade de Limoeiro localizado no Agreste pernambucano, um dos latifundiários que apoiou o candidato da esquerda, manifestou a seguinte opinião a respeito das ligas camponesas, que chegaram a polarizar, com suas reivindicações de caráter redistributivo, o cenário político nacional. Dizia Heráclio:

Uma vergonha para o Brasil é essa tal liga camponesa. Considero fonte do maior banditismo. Vive ela a espalhar a desordem, a intranquilidade e o terror para, desta maneira, conseguir tudo de mão beijada. Dizem que há grupos de camponeses chefiados por padre. É o caso de perder a esperança de pegar dias melhores (Jornal do Comércio. 08/01/1963 In: Vilaça e Albuquerque 1965:121).

Essa opinião de Chico Heráclio, compartilhada por outros coronéis, como, por exemplo, Chico Romão:

Mas liga é como uma epidemia vem pegando em tudo e talvez não tarde a aparecer aqui. Só que, nossa reação é bala. Bala muito. O Sertão não é brinquedo (Vilaça e Albuquerque 1965:56).

reflete em certa medida os conflitos que passaram a existir entre Miguel Arraes e Paulo Guerra já no exercício do mandato. O vice-governador, meses depois de ser eleito, aproximou-se dos militares através do ex-comandante do IV Exército com sede no Recife General Castelo Branco e passou a articular com os membros da UDN (preocupados com as idéias reformistas que pulverizava a política brasileira) o bloco de oposição que ofereceu forte resistência ao governador no comando do estado, e que, em 1964, conspirou para a sua derrubada. Resultando, como recompensa dos golpistas a Paulo Guerra, o Governo de Pernambuco.

Se compararmos por último o discurso da Frente do Recife em relação aos seus aliados e adversários, nas eleições de 1958 e 1962, observaremos por parte da esquerda uma mudança de opinião significativa em função das alianças políticas articuladas. Em 1958 respondendo às colocações de Jarbas Maranhão, candidato pessedista que procurou convencer os trabalhadores a não votar em um usineiro, a Folha do Povo - jornal editado pelos comunistas - publicou o seguinte artigo: "*A classe operária e a burguesia na luta pelo progresso*"

Um dos temas mais em exploração por parte dos políticos situacionistas continua a ser o superado Slogan de 1954 "o povo não votará em usineiro"(...)

Apesar de toda a conhecida experiência popular, em matéria eleitoral, os situacionistas insistem nessa velharia, visando diretamente atingir a classe operária, como eleitorado.

Suscitando a questão do "usineiro", insinuem o patrão, pretendendo desta forma, explorar o ódio de classe não a serviço da classe operária, é claro, mas dos latifundiários mais retrógrados e dos agentes imperialistas, de quem se faz portador o etelvinismo.

A classe operária de Pernambuco porém, dotada de excepcional combatividade política, tantas vezes comprovadas nos duros embates de classe, saberá mais uma vez desbaratar as artimanhas dos seus exploradores e escolher como candidatos à governância aqueles cujo programa leve em consideração os interesses da classe operária.

(...) Por isto, a classe operária votará sem medo no usineiro Cid Sampaio, tão interessado quanto ela, na industrialização de nossa terra, na elevação do padrão de vida das massas trabalhadoras, única forma de poder subsistir e progredir a indústria regional.

Elevando o seu nível da unidade e organização e mantendo-se em plena atividade política, não tem porque temer os trabalhadores dessa aliança com a burguesia (Morais 1959:162).

Na eleição seguinte, com a inversão dos aliados e com os adversários ao Governo do Estado, todos usineiros, a Frente do Recife muda radicalmente o discurso. No pleito de 1962 utiliza o antigo argumento pessedista contra a elite açucareira: "com o povo usineiro não pode". Este discurso despertava o sentimento anti-usina por parte do eleitorado pernambucano e pode ser melhor entendido, na literatura de cordel (típica do folclore nordestino) usada na campanha de Miguel Arraes e exposta na obra do comunista Paulo Cavalcanti (1978:302).

*"Passe fome, frio e sede
Vá a pé pra Juazeiro
Falte sal dentro de casa
Falte gás no candeeiro
Arengue com a esposa
Vá dormir no galinheiro
Depois de ensaboado
Falte água no banheiro
Com medo de um boi brabo
Se suba até num facheiro
Passe seis noites de sono
No bolso nenhum dinheiro
Faça tudo neste mundo
Mas não vote em usineiro".*

Considerações Finais

O quadro de aproximação entre políticos da "esquerda" com elementos da "direita" não se restringiu apenas aos períodos eleitorais anteriores a 1964. Os pleitos realizados depois do regime militar foram marcados também por acordos políticos desta natureza. Nas eleições para o governo estadual de 1982 Marcos Freire (PMDB), apoiado por quase todas as organizações de esquerda, excetuando o Partido dos Trabalhadores que lançou candidato, fez composição eleitoral com o ex-udenista e passagem na ARENA Cid Sampaio, que disputou pelo partido oposicionista a vaga de senador. E no jogo eleitoral de 1986 e 1994 o socialista Miguel Arraes maximizando seus ganhos eleitorais e minimizando o apoio político do adversário, PFL, costurou acordos com lideranças de pouca ou nenhuma identificação ideológica de esquerda, firmou alianças com políticos conservadores egressos da ARENA, PDS e PFL que ao lado do PMDB, PCB/PPS, PSB, PDT, PC do B e PT formaram o bloco de oposição que disputou nestas eleições o poder político estadual.

Concluindo minha argumentação, afirmo que as eleições examinadas neste trabalho, longe de confirmar a "existência de blocos

muito nítidos situados à esquerda e à direita do espectro político-eleitoral”, como supõe o senador Roberto Freire⁸, comprovam do ponto de vista das alianças eleitorais que a tese de polarização ideológica não é suficientemente correta, a ponto de fazer de Pernambuco um caso singular na política brasileira.

Bibliografia

AGUIAR, Roberto Oliveira de. **A Frente do Recife e o Populismo em Pernambuco**. Recife: **Revista Comunicações**, PIMES/UFPE, 1987. número 30.

AZEVEDO, Fernando A. **A Dinâmica Política e a Competição Partidária em Pernambuco, 1945-1989**. São Paulo: IDESP, 1990. mimeo.

BARROS, Adirson. **Ascensão e Queda de Miguel Arraes**. Rio de Janeiro: Equador, 1965.

BRAYNER, Flávio Henrique Albert. **Alguns Aspectos da Relação entre o Partido Comunista e a Frente do Recife (1956/1964)**. In: REZENDE, Antônio P. (org). **Recife: que História é essa?** Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1987.

CALLADO, Antônio. **Tempos de Arraes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CAVALCANTI, Paulo. **O Caso Eu Conto Como o Caso Foi**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1978.

_____. **O Caso Eu Conto Como o Caso Foi**. Recife: Guararapes, 1980. vol. 2.

⁸ As colocações de Roberto Freire (PPS-PE), sobre a existência de blocos nítidos em Pernambuco, encontram-se na avaliação eleitoral do Partido Comunista Brasileiro, publicada em 1990.

CHACON, Vamirehi. **As Eleições de Outubro de 1962: Pernambuco.** In: CAVALCANTI e DUBMA (orgs). **Comportamento Eleitoral no Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto de Direito Público e Privado, FGV, 1964.

DREIFURS, René Armand. **1964: A Conquista do Estado.** Petrópolis: Vozes, 1981.

FREIRE, Roberto. **Os Comunistas e as Eleições - 90 em Pernambuco: uma avaliação.** Recife: PCB/PE, 1990. prefácio.

JACCOUD, Luciana de Barros. **Movimentos Sociais e Crise Política em Pernambuco, 1955-1968.** Recife: Massangana, 1990.

LAVAREDA, Antônio. **A Exclusão dos Comunistas e o Pleito de Outubro de 1987,** In: ____ e Sá, Constança (orgs). **Poder e Voto: Luta Política em Pernambuco.** Recife: Massangana, 1986.

MIRANDA, Edson. **Chapéu-de-Palha: o Segundo Governo Arraes.** São Paulo: Alfa-Ômega, 1991.

MORAIS, Clodomir. **Queda de Uma Oligarquia.** Recife: Gersa, 1959.

PANDOLFI, Dulce. **Pernambuco de Agamenon Magalhães.** Recife: Massangana, 1984.

REIS, Antônio C. Palhares. **Realidade Eleitoral Brasileira.** Recife: GTB, 1982.

SARTORI, Giovanni. **Partidos e Sistemas Partidários.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SILVA, Benedito (org). **Dicionário de Ciências Sociais.** Rio de Janeiro: FGV/MEC, 1988.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Getúlio a Castelo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SOARES, José Arlindo. **A Frente do Recife e o Governo de Arraes: Nacionalismo em Crise (1955-1964)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SOUTO, Eliezer Queiroz de. **"O Discurso de Miguel Arraes como Reflexo de um Projeto Político: uma visão retórica e gramsciana"**, Dissertação de Mestrado em Ciência Política, UFPE, 1989. mimeo.

TAVARES, Cristina. **Eleições em Pernambuco**. Recife: Centro Teotônio Vilela, 1987.

VILAÇA, Marcos Vinícios e ALBUQUERQUE, Roberto C. **Coronel, Coronéis**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

TEXTOS & DEBATES
(instrução para envio de artigos)

1. Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e tratar de temas sobre a realidade brasileira e latino americana.
2. Cabe aos editores decidirem a publicação dos artigos e em alguns casos, onde se faça necessário, sugerir aos autores modificações na composição dos trabalhos.
3. Os artigos devem ser apresentados em disquete, acompanhado de uma cópia impressa.
4. Os artigos não devem ultrapassar cerca de 20 laudas, digitados em espaço simples, no editor de textos Word For Windows, fonte: Times New Roman, versão 6.0.
5. As referências bibliográficas deverão ser incorporadas no próprio texto. Ex: SOUZA (1995: 33). E as notas de rodapé reservadas para informações complementares. É necessário também encaminhar junto com o material um pequeno resumo sobre os trabalhos, além de dados sobre os autores (formação acadêmica, instituição onde trabalha, etc).
6. A bibliografia exposta no final do trabalho deve obedecer à seguinte norma:
 - a) nome do autor; b) título da obra (negrito); c) local da publicação; d) nome da editora; e) data de publicação.

HARNECKER, Marta. **Para Compreender a Sociedade**. São Paulo: Brasiliense. 1995