

Diálogos Latinoamericanos

12/2007



CLAS

Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad de Aarhus - Dinamarca

DIÁLOGOS LATINOAMERICANOS

Centro de Estudios Latinoamericanos

Universidad de Aarhus

Dinamarca

12/2007

Consejo Editorial

Anne Magnussen, Steen Fryba Christensen, Anne Marie E.
Jeppesen, Jan Gustafsson, Helene Balslev Olsen, Ken Henriksen

Director Responsable

Ken Henriksen

Montaje y coordinación editorial

Anna-Karin Holst Johannsen

Centro de Estudios Latinoamericanos –

CLAS

Universidad de Aarhus

Byg. 463, Jens Chr. Skovsvej 5

DK - 8000 Aarhus C

Dinamarca

Fax: (45) 89426455

Diálogos Latinoamericanos se publica dos veces por año y los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores, y no reproducen necesariamente el pensamiento de la Revista.

Copyright: Diálogos Latinoamericanos y autores

Imprenta: Universidad de Aarhus

Indexada en HAPI(Hispanic American Periodicals Index)

On line: RedALyc - <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/index.jsp>

ISSN 1600-0110

Diálogos Latinoamericanos 12

ÍNDICE

Interdependências entre educação, ética e cidadania para uma formação emancipadora e libertadora <i>Alvori Ahlert</i>	1
Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: O terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil) <i>Petrônio Domingues</i>	22
Tal Brasil, qual América? – A América Brasileira E a cultura ibero-americana <i>Maria de Fátima Fontes Piazza</i>	42
Los desvíos de Calibán: Emancipación y lenguaje en Reinaldo Arenas <i>Laura Maccionii</i>	68
Memories, Identity and Indigenous/National Subjectivity in Eastern Peru <i>Hanne Veber</i>	80
Reseña	
Pancho Villa e a Revolução Mexicana <i>Waldir José Rampinelli</i>	103

Interdependências entre educação, ética e cidadania para uma formação emancipadora e libertadora

Alvori Ahlert*

The present text defends the interdependence of education, ethics and citizenship. Each belongs to the rest as they are the three dimensions of the human being, each interdependent in the search for emancipation and freedom. This text is about the discussion of an ethics of the human being which seeks the defense of life and the production of actions and policies opposed to the ethics of the marketplace, as well as a citizenship which is not fulfilled by means of decree but expresses an active participation capable of leading education to confront actual social, political and economic realities which demand justice and political, social and economic equality. In this way, ethics and citizenship find their privileged place in education. An education which constitutes itself in ethical and political action through active citizenship where all are responsible for all.

Keywords: Education, ethics, citizenship, participation.

Introdução

Os reveses impostos pelas políticas neoliberais nos países em desenvolvimento recolocaram na ordem do dia os temas da ética e da cidadania para impulsionar uma participação mais efetiva das sociedades nos rumos políticos, econômicos e sociais de seus países. E isso pressupõe que se dê à ética e à cidadania o lugar privilegiado da educação.

Assim, nosso propósito em discutir a educação como um instrumento para a emancipação e libertação inscreve-se numa perspectiva ético-cidadã, pois uma formação para a cidadania demanda uma reflexão sobre as questões da ética e da cidadania o processo de ensino e da aprendizagem na formação escolar. Com esta pesquisa, buscamos investigar as interdependências entre educação, ética e cidadania para a construção de uma sociedade efetivamente democrática.

Partimos de uma concepção de educação enquanto esforço do ser humano em se auto construir como ser humano. É através da educação que o ser humano se constitui num ser capaz de existir no mundo e de se

relacionar com este mundo e seu entorno social e natural, com liberdade e autonomia responsáveis. É o fazer-se ser humano, através de uma luta diária individual e coletiva - a humanização; uma luta que, segundo Freire (1987: 55), exige responsabilidade total. Uma luta que não significa apenas passar para a liberdade de comer, mas para a liberdade de criar e construir, admirar e se aventurar. Paulo Freire torna-se, assim, referência para o ponto de partida da construção de nosso caminho investigativo. Com ele, confessamos que

“Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino. Esses que-fazeres se encontram um no corpo do outro. Enquanto ensino, continuo buscando, reprocurando. Ensino porque busco, porque indaguei, porque indago e me indago. Pesquiso para constatar, constatando, intervenho, intervindo educo e me educo. Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade.

Pensar certo, em termos críticos é uma exigência que os momentos do ciclo gnoseológico vão pondo à curiosidade que, tornando-se mais e mais metodicamente rigorosa, transita da ingenuidade para o que venho chamando “curiosidade epistemológica”. A curiosidade ingênua, de que resulta indiscutivelmente um certo saber, não importa que metodicamente sem rigor, é a que caracteriza o senso comum. O saber de pura experiência feito. Pensar certo, do ponto de vista do professor, tanto implica o respeito ao senso comum no processo de sua necessária superação quanto o respeito e o estímulo à capacidade criadora do educando. Implica o compromisso da educadora com a consciência crítica do educando cuja “promoção” da ingenuidade não se faz automaticamente.” (Freire, 2003: 32-33)

Isto, por sua vez, requer um desengessamento da pesquisa de seus critérios dogmáticos, sem, no entanto, negar a necessidade de rigor e formação sofisticada para a pesquisa.

“O pesquisador “americano”, além de muitas vezes cair em banalização imitativa colonialista, propende a disseminar uma visão curta de processo científico, atrelado ao empirismo e ao positivismo, fazendo sucumbir apuros técnicos a ingenuidade ou a dubiedades políticas. Esta crítica foi fartamente realizada pela pesquisa participante. Facilmente acontece que investimentos em pesquisa desse teor não conseguem ir além de acumular alguns perfis estatísticos, irrelevantes no contexto histórico, o que tem contribuído para dissociar sempre mais o processo de saber do processo de mudar. O que mais se sabe é como coibir mudanças (Brandão, 1982 e 1984; Demo 1984). Todavia, libertar a pesquisa

do exclusivismo sofisticado não pode levá-la ao exclusivismo oposto da banalização cotidiana mágica.” (Demo, 1997: 12)

Por isso, acreditamos que a questão metodológica demanda formas de compreensão, de entendimento e de aplicabilidades mais flexíveis. Deve-se entender o método como um caminho ou caminhos adequados para alcançar os objetivos aos quais se propôs o pesquisador/educador. É uma espécie de guia teórico para o conhecimento e intervenção em uma realidade determinada. É um caminho que se constrói em uma prática social permanente. Por isso, método não significa uma imposição, mas uma proposição. É a realidade do objeto que nutre de conteúdo a pesquisa. A realidade se coloca como material objetivo para o método, permitindo construir uma teoria concreta que possibilite entender, explicar e atuar nesta realidade para transformá-la.

Método é a articulação entre teoria e prática. Implica um conjunto de princípios e de valores éticos e, numa visão de homem, de mundo, de sociedade que inspiram e orientam a prática. A prática, por sua vez, questiona e enriquece com novos aspectos a teoria que embasa a ação numa relação dialética entre a teoria e prática. Assim, entendemos que o método permite uma articulação “sinérgica” entre teoria e prática, pressupostos éticos e políticos educacionais, conteúdos e conceitos com características grupais e pessoais de sujeitos bem concretos que interagem em condições conjunturais específicas. Depreende-se daí que não existe um método definitivo ou válido em si mesmo, mas que os métodos são gerados e recriados com profundos vínculos com as situações, em constantes mudanças e nos diferentes momentos em que a pesquisa acontece.

Como pesquisador de um tema, não se está fora do objeto. Nossa vida, nossa constituição humana, nossos desejos e frustrações, nossas angústias e realizações fundem-se com o próprio objeto (enquanto objeto de utopia, de desejo) de nossa investigação. E isso nos coloca em confronto com o estatuto da anterioridade e da simultaneidade cultural. Tudo o que somos como pesquisadores e o que é o nosso objeto é consequência de algo que foi. E, ao mesmo tempo, é o resultado de teorias e sistematizações.

A presente pesquisa inscreve-se no quadro referencial de pesquisa bibliográfica e análise documental. É concebida como estudo de um tema (ética e cidadania) no marco referencial da educação. A educação, como ato do autoconstruir-se ser humano, desenvolveu-se a partir de vários pólos que a humanidade experienciou historicamente. Emergiu daí a teoria da educação como uma ciência do fazer-se ser humano. Uma ciência que passou a ser chamada de pedagogia, vinculando-se aos problemas metodológicos relativos ao como ensinar, ao o que ensinar, ao quando ensinar e a quem ensinar. A pedagogia transformou-se em teoria e a educação em prática.

“A educação é, antes de tudo, uma prática educativa. É uma prática geradora de uma teoria pedagógica. A educação, ao mesmo tempo em que produz pedagogia, é também direcionada e efetivada a partir das diretrizes da pedagogia.” (Guiraldelli Jr., 1991:9)

Foi Wilhelm Dilthey (1833-1911) que estabeleceu a pedagogia como ciência humana (*Geisteswissenschaft*), designando-lhe a realidade educacional (*Erziehungswirklichkeit*) como objeto e a hermenêutica, como linguagem destinada a interpretar a realidade (*Verstehen*), como método (BECK, 1996, p.53-56). Esta teoria pedagógica evolui através de diferentes desdobramentos, da qual tomamos como referencial teórico a pedagogia emancipatória e suas vertentes libertadoras de educadores brasileiros.

Assim, as reflexões e análises fundamentam-se nos referenciais da pedagogia emancipatória, que desenvolve uma ciência crítica da educação a partir da combinação da dialética hegeliana, da dialética marxista (Triviños, 1987: 49-74) e da hermenêutica psicanalista da Escola de Frankfurt, desdobrada na Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas e de forma mais consistente, na postura educativa proposta por Paulo Freire e seus estudiosos brasileiros, como Mario Osorio Marques e Balduino Antonio Andreola, respectivamente.

Citar e aproximar Habermas e Freire não pretende ser uma empreitada irresponsável fazendo acreditar que entre estes dois pensadores existam somente semelhanças ou convergências. Também não é objetivo de nossa tese entrar nesta discussão. Apenas lembramos ao nosso leitor outros autores que vêm preocupando-se com esta aproximação. Balduino Antonio Andreola, em sua *Carta-prefácio a Paulo Freire*, lamenta que o tempo não permitiu um diálogo histórico que aconteceria no ano de 1997 entre Freire e Habermas, e desafia para que se promova o diálogo entre suas obras.

“[...] lastimo, Paulo, que tua despedida inesperada tenha impedido um encontro já previsto com o filósofo Jürgen Habermas, por ocasião da viagem que farias ‘a Alemanha, em 1997, para participar do Congresso Internacional de Educação de Adultos. Teria sido, com certeza, um diálogo histórico de alto nível, entre dois pensadores de estatura internacional. Cabe a nós, pois, não fundarmos clubinhos ou capelas, mas promovermos o diálogo amplo e crítico entre as grandes teorias que, contra a maré do determinismo e do fatalismo inexorável da economia de mercado, da especulação, da ganância e da exclusão, querem contribuir para um novo projeto planetário de convivialidade humana.” (Andreola, 2000: 25)

Jaime José Zitkoski promove este diálogo entre Freire e Habermas em um capítulo de sua tese de doutorado, capítulo no qual analisa as questões que

aproxima estes autores e também as suas principais diferenças. Conforme Zitkoski, as principais convergências entre eles estão na defesa do paradigma emancipatório que perpassa suas obras, na perspectiva dialógica de suas propostas (Pedagogia Dialógica e Teoria da Ação Comunicativa), na revisão crítica que ambos fazem do marxismo enquanto releitura da teoria de Marx à luz dos tempos atuais, na reconstrução de uma nova racionalidade, na superação da alienação cultural, na reconstrução cultural para a emancipação e na orientação para a construção de alternativas políticas para a emancipação social. (Zitkoski, 2000: 122-166) Mas o autor também alerta para as diferenças entre ambos (Zitkoski, 2000: 167-173), especialmente no ponto de partida para as suas teorias. Enquanto Freire parte da realidade dos oprimidos e com eles e entre eles propõe o diálogo a partir de suas realidades, Habermas parte da tradição filosófica ocidental, inspirado nas obras dos grandes filósofos dos quais é herdeiro. Também têm divergências sobre suas concepções de ética. As concepções de Freire inscrevem-se na Ética da Libertação, especialmente aprofundada por Enrique Dussel. Já Habermas fundamenta suas concepções de ética na Ética do Discurso.

“A diferença entre Ética da Libertação e Ética do Discurso é um tema polêmico e ainda encontra-se em uma fase inicial das discussões que terão futuros desdobramentos no campo filosófico-político da humanidade. O ponto nevrálgico dessa discussão está no aspecto das condições práticas para a realização do diálogo e/ou da construção do entendimento e, por outro lado, na situação concreta de exclusão da grande maioria da população mundial. Ou seja, a Ética da Libertação preocupa-se, por princípio, com as condições concretas para produzir a humanização da sociedade, da cultura e da vida prática das pessoas que hoje se encontram parcial, ou totalmente excluídas, tanto do mercado econômico, quanto do acesso à cultura e à comunicação social emancipatória; enquanto a Ética do Discurso preocupa-se, acima de tudo, em estabelecer teoricamente as condições ideais necessárias à construção de processos de emancipação dos sujeitos sociais que se defrontam com situações cada vez mais complexas em um mundo desafiador para a comunicação livre e desburocratizada. Portanto, a Ética do Discurso supõe que a racionalidade comunicativa já tenha atingido níveis satisfatórios de seu desenvolvimento concreto em nossas sociedades.” (Zitkoski, 2000: 169-170)

Neste contexto, também alertamos para a polêmica entre Dussel e Habermas. Dussel tem confrontado sua Ética da Libertação com a Ética do Discurso de Habermas. O “IV Seminário Internacional: a Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertação, realizado na UNISINOS, São Leopoldo, em 1993, promoveu o debate sobre esta polêmica entre autores como Karl-Otto Apel, Christoph Türcke, Franz Hinkelammert e o próprio Enrique Dussel (Sidekum, 1994).

Ética e educação como práticas inseparáveis

Acreditamos na possibilidade de uma educação capaz de contribuir para a criação e difusão de uma concepção de sociedade contra-hegemônica ao sistema excludente. Mas para isso a educação precisa indignar-se eticamente, rebelando-se contra o engessamento mercadológico da vida. Significa assumir

“Uma ética do ser e do ser-mais é uma ética da pessoa, que é abertura ao outro, ao mundo, ao cosmos, se contrapondo a uma “ética” do indivíduo como “(anti)ética do Ter”, do ter-mais, do sempre-mais, da posse, do lucro, da ganância, da depredação.”
(Anddreola, 2001: 27)

Assim, a educação poderá gestar uma nova possibilidade que corresponda ao projeto de emancipação da grande maioria que está à margem das realizações da modernidade, uma educação que supere a mera transmissão de conhecimentos, modeladora de consciências a partir de fora, conforme Adorno (1995: 141). Esse tipo de educação, Freire (1987: 57-59) denunciou como “*educação bancária*”, uma educação narradora de conteúdos prontos, na qual o processo educativo empreendido é um ato de depósito, de transferência e transmissão de valores, de conteúdos e de saberes, calcado na rigidez da posição do educador como aquele que sabe, negando a educação e o conhecimento de busca do educando como sujeito.

O processo educativo tem o compromisso de construir alternativas contra-hegemônicas ao neoliberalismo excludente. Precisa encontrar formas para resgatar e incorporar os valores éticos, a solidariedade, a fraternidade, o respeito às diferenças de crenças e etnias, de culturas e conhecimentos, o respeito ao meio ambiente e aos direitos humanos. Para Freire significa o desenvolvimento de “De uma ética a serviço das gentes, de sua vocação ontológica, a do ser mais e não de uma ética estreita e malvada, como a do lucro, a do mercado”. (Freire, 2000: 102) Todo o processo de construção de conhecimentos, de ensino-aprendizagem, de educação formal e informal, de educação técnica e científica precisa incorporar urgentemente o imperativo ético para promover a inclusão de todos e de tudo.

Educação, alicerçada em princípios éticos, é um processo essencialmente coletivo no qual a aprendizagem e a construção do conhecimento efetivam-se através da inter-relação entre os sujeitos e entre esses com o todo da vida. Torna-se a educação um processo de conquistas que engendra a humanização e a libertação do ser humano. Neste processo,

“A aprendizagem é construção coletiva assumida por grupos específicos na dinâmica mais ampla da sociedade, que, por sua vez, se constrói a partir das aprendizagens individuais e grupais. As fases de aprendizagem individual, detalhadamente descritas pela psico e sócio-gênese, tanto no nível cognitivo (como em Piaget e Vygotski), quanto no nível moral (como em Kohlberg) se relacionam determinadas pelas etapas da aprendizagem por parte

da sociedade ampla. Numa nova educação que se coloque no e desde o mundo da vida, direcionada para as aprendizagens relevantes e efetivas, que só elas contam, a aprendizagem coletiva da humanidade pelos homens se torna pressuposto fundante do que aprender, do quando e como.” (Marques, 1993: 109-110).

Para que isso se torne realidade, a educação precisa estar preche de uma ética universal de princípios gerais para a organização de uma sociedade justa, fraterna e solidária,

“[...] da ética universal do ser humano. Da ética [...] que condena a exploração da força de trabalho do ser humano, que condena acusar por ouvir dizer, [...] A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. É por esta ética inseparável da prática educativa, não importa se trabalhamos com crianças, jovens ou com adultos, que devemos lutar. “ (Freire, 1997: 17)

Uma ética preocupada em identificar os princípios de uma vida que proporcione consciência do sentido profundo de ser humano, que respeite e valorize as diferenças, que garanta o pleno desenvolvimento da vida humana, animal e vegetal no planeta todo. Terá que ser uma ética que transcenda a moral, que vá além dela.

As bases e fundamentos de uma educação ética estão na Ética da Libertação. Uma ética que exige a transformação de todas as estruturas que excluem o Outro, o pobre, o diferente. Uma ética que se sustenta “no princípio-libertação” construído na teoria de Dussel.

“O “princípio-libertação” formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Este princípio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. O princípio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo o ser humano – embora freqüentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima.” (Dussel, 2002: 564)

Também na Ética do Discurso há contribuições para a construção de uma educação ética. Ela se associa ao esforço de uma educação dialógica (Freire), construtivista (Piaget) e sócio-interacionista (Vygotski), na exigência radical de inclusão de todos os seres humanos, respeitados em suas diferenças múltiplas,

através da intersubjetividade e dos inter-relacionamentos numa comunidade universal, numa comunidade de comunidades.

“A Ética do Discurso vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional quotidiana não pode ter um domínio nativo.” (Habermas, 1989: 155)

Uma educação ética tem o desafio de refletir criticamente sobre as moralidades. Seu papel emerge do mundo da prática, das interações sociais, buscando a humanização da vida de todos e de tudo, por isso ética é libertação. Daí o papel da educação, sobretudo a escolar, pois “[...] é precisamente na adolescência que se tomam as opções básicas pró ou contra a libertação.” (Segundo, 1978: 116) Está nas mãos de professores e alunos a construção deste mundo ético, desta proposta de libertação. “Professores e alunos são os sujeitos diretos e imediatos do ensino-aprendizagem”. (Marques, 1994: 88) Essa é a possibilidade do poder local, de a educação poder emergir em toda a sua diversidade.

A ética no processo educativo compreende-se como um processo aberto de construção e reconstrução infinita diante das necessidades que a vida humana universal e seu ambiente determinam, superando, assim, os determinismos do cognitivismo, do paradigma da consciência. É uma ética implícita em todo o processo educativo, formal ou informal. Da mais tenra idade até o fim da vida, todo o processo de aprendizagem e construção do conhecimento traz, no seio de sua realização, um desenvolvimento humano ético preocupado com a universalidade da vida de todos os seres humanos. Esta ética pergunta constantemente sobre como se deve agir, sobre as normas e conjunto de valores, sem trazer qualquer prejuízo a nenhum ser humano e a nenhuma vida na consolidação do bem estar de toda a comunidade.

“Colocada no cerne da unidade da razão prática, se refere ao discurso da elucidação e regulamentação da vida em comum, ou da identidade coletiva que respeite e deixe espaços para a multiplicidade dos projetos individuais de vida. Sustenta Habermas que, como as teorias científicas, as questões normativas são suscetíveis de exame crítico racional, no interior de processos argumentativos, isto é, de discursos cuja validação se assegure pela razão comunicativa numa situação dialógica livre de coações e pela motivação de todos os envolvidos, no sentido de alcançarem o entendimento entre eles num espaço conjugado de cooperação e solidariedade.” (Marquez, 1996: 11)

Mas para que ela se realize na sua totalidade e para todos, pressupõe-se a criação maximizada de estruturas capazes de, como diz Prestes:

“[...] promover a capacidade discursiva daqueles que aprendem; promover condições favoráveis a uma aprendizagem crítica do próprio conhecimento científico; inocular a semente do debate, considerando os níveis de competência epistêmica dos alunos; promover a discussão pública dos alunos; promover a discussão pública sobre os critérios de racionalidade subjacentes às ações escolares, seja através dos conhecimentos prevalentes no currículo, seja pela definição de políticas públicas que orientam a ação pedagógica; estimular processos de abstração reflexionante, que permitam trazer a níveis superiores a crítica da sociedade e dos paradoxos de racionalização social e, a partir daí, realizar processos de aprendizagem, não só no plano cognitivo, como também no plano político e social; promover a continuidade de conhecimentos e saberes da tradição cultural que garantam os esquemas interpretativos do sujeito e a identidade cultural.”
(Prestes, 1996: 107)

Isso significa que uma educação imbricada com valores éticos preocupa-se em construir conhecimento em prol da humanização e da realidade da vida; supera o individualismo e o egoísmo da moral liberal e estimula a cooperação e a solidariedade entre as novas gerações, buscando no passado os momentos de ruptura com as morais de dominação e se alimentando da força ética com que os povos lutaram pela manutenção e melhoramento da vida. Seu esforço busca uma sinergia, uma coordenação dos vários órgãos que compõem as sociedades humanas em favor da defesa da vida digna dentro de uma perspectiva planetária.

A cidadania como exercício prático educativo da ética

Tal como a ética, também a cidadania é hoje um termo muito em voga. As três últimas décadas permitiram o crescimento do debate das grandes questões sociais voltadas para a construção de mais cidadania. Entretanto, proporcionalmente à velocidade com que se popularizou o termo *cidadania* tornou-se refém do discurso das elites, que têm mantido o poder com toda a astúcia que lhes é própria. Elas incorporaram o termo aos seus discursos de promessa para enganar o povo e o manter sob o domínio de seus interesses. O melhor viés que seus teóricos encontraram para “camuflar” seus interesses foi através da educação, transformando-a na terapia para a cura dos males da exclusão.

A cidadania é uma das grandes questões da educação, mas esta concepção traz justamente o perigo de uma abstração deste conceito. (Cf. Ferreira, 1993: 6) Daí a necessidade de construir uma definição para um consenso mínimo sobre seu significado no contexto educacional, para que

esse conceito permita significar os valores e objetivos necessários para a sua vivência.

As raízes da cidadania estão na sociedade grega, mais especificamente na cidade grega.¹ Cidadania significava viver e participar da vida da cidade; viver e participar da associação de pequenos núcleos de vida: a família, a fratria, a tribo. Na sociedade grega, a democracia era direta, não havia representantes do povo, cada cidadão tinha acesso às assembleias onde podia argumentar a favor de suas posições. Mas, o conceito de cidadania ampliou-se para além da questão de viver a cidade. O cidadão passou a se ligar ao Estado; com essa ligação ampliaram-se os direitos e os deveres para o cidadão. Foram os romanos que deram uma definição, um significado jurídico ao termo. Moura Ramos, citado por Libâneo, afirma que

“A cidadania (o status civitatis dos romanos) é o vínculo jurídico-político que, traduzindo a pertença de um indivíduo ao Estado, o constitui perante este num particular conjunto de direitos e obrigações [...] A cidadania exprime assim um vínculo de caráter jurídico entre um indivíduo e uma entidade política: o Estado.” (Libâneo, 1995: 18)

A modernidade, inaugurando a nova sociedade da democracia burguesa, vinculou a cidadania com os direitos de liberdade de pensamento, de religião, de comércio, de produção, de propriedade privada. Individualizando a pessoa, alienando-a dos outros pares, a burguesia pôde limitar o alcance da cidadania. Marx, ao tratar da Questão Judaica, mostra que a Declaração dos Direitos do Homem, de 1793, reduz a questão da cidadania a questões políticas. “O assunto torna-se ainda mais incompreensível ao observarmos que os libertadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem”. (Marx, 1989: 58) Leia-se, portanto, direitos do homem burguês. Para o autor, o homem egoísta da sociedade civil burguesa é o homem natural. A revolução política, a mera defesa da questão política apenas dissolve a sociedade civil sem revolucionar o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados. Para o liberalismo e o neoliberalismo, a cidadania está centrada no princípio individualista onde cada qual cuida dos próprios interesses.

Já para a crítica marxista, a cidadania requer a responsabilidade de uns pelos outros. Comparato, no prefácio do livro de Pinsky, caracteriza a diferença entre a perspectiva capitalista e a socialista.

“Para o socialismo, muito ao contrário, constitui rematado absurdo imaginar que a harmonia social pode resultar de uma concorrência de egoísmos. Sem o respeito ao princípio de solidariedade (solidum, em latim, significa a totalidade), isto é, sem que cada cidadão seja, efetivamente, responsável pelo bem-estar de todos, jamais se chegará a construir uma sociedade livre e igualitária.” (Comparato, 1999: 12)

As idéias acima expostas evidenciam que a cidadania não se dá por decreto. A cidadania não pode ser visualizada como algo dado, pois seus pressupostos são a história e a filosofia. Ela se permite ver, notar, conceituar, quando é vivida, exercida pelo cidadão. (Cf. Ferreira, 1993: 19) Cidadania implica uma luta ferrenha dos seres humanos para serem mais seres humanos; significa a luta pela busca da liberdade, da construção diária da liberdade no encontro com o outro, no embate pelos espaços que permitam a vivência plena da dignidade humana. A cidadania compõe-se de um conjunto de direitos fundamentais para a existência plena da vida humana: direitos civis, que significam o domínio sobre o próprio corpo, a livre locomoção, a segurança; direitos sociais, que garantam atendimento às necessidades humanas básicas, como: alimentação, habitação, saúde, educação, trabalho e salário dignos; direitos políticos, para que a pessoa possa deliberar sobre sua própria vida, expressar-se com liberdade no campo da cultura, da religião, da política, da sexualidade e, participar livremente de sindicatos, partidos, associações, movimentos sociais, conselhos populares, etc. (Cf. Manzini-Covre, 1998: 11-15) Braga, discutindo a qualidade de vida urbana e cidadania, resume bem um conceito atual de cidadania necessária.

“O sociólogo britânico T. H. Marshall, em seu conhecido ensaio “Classe Social e Cidadania”, definiu a cidadania como um conjunto de direitos que podem ser agrupados em três elementos: o civil, o político e o social, os quais não surgiram simultaneamente, mas sucessivamente, desde o século XVIII até o século XX. O elemento civil é composto daqueles direitos relativos à liberdade individual: o direito de ir e vir, a liberdade de imprensa e pensamento, o discutido direito à propriedade, em suma, o direito à justiça (que deve ser igual para todos). O elemento político compreende o direito de exercer o poder político, mesmo indiretamente como eleitor. O elemento social compreende tanto o direito a um padrão mínimo de bem-estar econômico e segurança, quanto o direito de acesso aos bens culturais e à chamada “vida civilizada”, ou seja, é o direito não só ao bem estar material, mas ao cultural.” (Braga, 2002: 2)

Na mesma medida, a cidadania exige o exercício de deveres para que os próprios direitos se efetivem. Isto significa que cada indivíduo deve fomentar a busca e a construção coletiva dos direitos; o exercício da responsabilidade com a coletividade; o cumprimento de regras e de normas de convivência, produção, gestão e consumo estabelecidos pela coletividade; a busca efetiva de participação na política para controlar seus governos eleitos dentro de princípios democráticos.

Teixeira e Vale (2000: 24-27) dão uma definição de cidadania que não permite uma abstração teórica. Entendem que a cidadania não pode estar desvinculada das reais condições sociais, políticas e econômicas que constituem a sociedade. Para uma cidadania efetiva, reúnem algumas categorias indispensáveis para o exercício da cidadania que implica, em

primeiro lugar, a participação organizada para que as pessoas não sejam objetos da ação, mas, sujeitos da prática política da comunidade até a do Governo Federal. Por isso, ela é conquista e, como tal, torna-se o próprio processo emancipatório. A emancipação do ser humano é um processo contínuo de transformação da sociedade de exclusão. Segundo Adorno,

“[...] uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado. Numa democracia, quem defende ideais contrários à emancipação, e, portanto, contrários à decisão consciente independente de cada pessoa em particular, é um antidemocrata, até mesmo se as idéias que correspondem a seus desígnios são difundidas no plano formal da democracia.” (1995: 141-142)

A vivência da democracia exige uma crescente organização da sociedade civil para possibilitar e aprofundar a participação de todas as pessoas. A democracia vai além da democracia representativa que tem mantido no poder as elites dominantes. A história da democracia brasileira, pautada na democracia representativa, tem permitido o controle do Estado sobre a população, quando a verdadeira democracia é a democracia direta na qual o Estado está sob o controle da população. O exercício mais efetivo deste processo democrático tem sido o orçamento participativo, que vem sendo praticado em várias cidades e Estados do País; trata-se de decisões políticas para a aplicação de recursos e distribuição de renda, conforme as necessidades das comunidades organizadas através de conselhos populares.

“O que se trata é de democratizar radicalmente a democracia, de criar mecanismos para que ela corresponda aos interesses da ampla maioria da população e de criar instituições novas, pela reforma ou pela ruptura, que permitam que as decisões sobre o futuro sejam decisões sempre compartilhadas.” (Genro, 2001: 18)

Tal proposta permite uma nova relação com as questões tradicionais referentes às outras duas categorias fundamentais da cidadania: os direitos e deveres, já anteriormente tratados. Levando a um crescendo, entra em cena uma nova categoria, que é a questão do saber. Dominar os conteúdos da cultura e construir novos conhecimentos a partir deles, para dentro do contexto das necessidades das populações, significa ter na educação seu principal instrumento, e no resgate dos valores humanitários como a solidariedade, a consciência do compromisso para com o bem-estar de todos e a fraternidade e a reciprocidade, a urgência mais fundamental.

Sobre a inseparabilidade entre ética e cidadania no processo educativo

Aqui compartilhamos um fato que aconteceu imediatamente após as provas do Exame Nacional do Ensino Médio -ENEM. Em diálogo com uma pessoa que havia participado das provas do ENEM e que no dia seguinte demonstrava um relativo desânimo, questionamos sobre sua expectativa em relação à prova. Ela mostrou sua frustração com os possíveis resultados, pois acreditava que o tema da redação certamente haveria de comprometer seu desempenho. Disse ela: *“O tema da redação foi sobre política, e eu não gosto de política”*.

Este exemplo mostra uma tendência que está presente na sociedade brasileira. Ainda faz-se da política um tabu. Conseqüentemente, sua discussão está muito ausente do processo de formação da Educação Básica. Isso decorre de uma separação ideológica de dois termos inseparáveis: cidadania e política. As elites têm evitado falar da relação entre estas categorias. Assim, a política não tem encontrado seu lugar no processo educativo. Muitas vezes os lemas e planos pedagógicos governamentais falseiam esta inseparabilidade, fazendo com que a cidadania esteja acima ou nada tenha a ver com a política.

Entretanto, Ferreira (1993: 5) afirma que

“[...] a prática educativa sempre traz em si uma filosofia política, tenha o educador consciência disso ou não”. Também para Freire, “[...] não é possível separar política de educação, o ato político é pedagógico e o pedagógico é político”. (2000: 127)

Já a nova LDB – Lei Federal nº 9394/96:

“[...] nomeia o Ensino Fundamental como educação básica e que tem por finalidade desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores”. (Brasil, 1998a: 41)

Segundo a LDB, essa formação se dá através de várias formas:

“I– o desenvolvimento da capacidade de aprender, tendo como meios básicos o pleno domínio da leitura, da escrita e do cálculo; II – a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade; III– o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores; IV– o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social.” (Brasil, 2000: 30)

De certa forma, toda a educação tem como objetivo integrar a pessoa ao conjunto da sociedade, isto é, visa à socialização, inclusive nos moldes das tendências críticas e transformadoras, pois, como lembra Ferreira (1993: 10), “[...] a luta pela definição dos fins da educação inscreve-se na luta de classes como luta por hegemonia”.

Neste contexto, a referida autora tece suas críticas a Dermeval Saviani que estaria escorregando para o idealismo ao propor uma educação para a cidadania pensando-a somente a partir de duas estruturas: o resgate dos conteúdos para todas as crianças e a educação centrada na disciplina e na organização de idéias. A cidadania, enquanto conquista e construção, requer muito mais do que o domínio dos conteúdos.

Ferreira (1993: 12-18) ainda analisa a leitura crítica hermenêutica de Giroux, que aponta para a necessidade de uma leitura e interpretação das teorias educacionais. As três grandes linhas por ele analisadas são a *racionalidade técnica*, a *racionalidade hermenêutica* e a *racionalidade emancipatória*.

A racionalidade técnica trabalha com os princípios epistemológicos do positivismo. Os desajustes e a não-integração do aluno são vistos como anomia. A educação passa a ser vista como correção de comportamentos, disciplina e enquadramento social. Neste contexto defende-se uma eticidade na qual se trabalha a harmonia social e a eliminação dos conflitos. Busca-se um constante aprimoramento das técnicas pedagógicas que são vistas como solução para a integração, são as linhas que trabalham com a idéia de que existe um consenso social.

Trabalhando com uma perspectiva fenomenológica, a racionalidade hermenêutica considera central o binômio: intencionalidade/significação. A hermenêutica liga-se à leitura dos signos dando a significação dos fatos. O consenso significa um acordo de consciências, a partir da compreensão dos fatos, o que faz da educação um diálogo unificador da sociedade, devendo ela considerar os valores e as motivações dos alunos. Giroux aponta para os erros dessa abordagem, pois ela permanece na consciência individualista da modernidade, perde de vista a questão ideológica do processo educativo e as relações de poder nele implicadas. A deficiência da racionalidade hermenêutica estaria na não discussão das questões políticas concernentes ao processo educativo. A não-intervenção passa a ser intervenção, uma ação política real e definida, porém, ocultada. A educação nesta perspectiva acredita e busca na formação da cidadania, a participação do aluno na criação de uma sociedade justa e igual, mas não discute as condições e as relações de poder em que se dão as inter-relações pedagógicas.

A terceira grande linha deseja ir além da abordagem hermenêutica, centrando a sua crítica nas relações sociais. Para Giroux, conforme Ferreira (1993: 12-18), a emancipação se dá através da dialética da crítica e da ação na sociedade. Uma consciência construída criticamente assume o compromisso de fazer história. Neste contexto, a educação deve ter um fundamento político e normativo para proporcionar o engajamento no processo formador. Já a ausência de princípios emancipadores faz da

educação um processo de adaptação, de enquadramento social, onde o consenso se dá sob a orientação das classes dominantes, através da coordenação exercida por um Estado paternalista. Por outro lado, a emancipação requer cidadania ativa, inconformada, indignada, que luta para conquistar uma sociedade efetivamente democrática. O consenso social deve ser construído pela disputa dos projetos políticos, sociais e econômicos. Assim, a cidadania passa pelas disputas políticas para desmascarar as inverdades e permitir o embate das questões valorativas. Trata-se de um consenso construído pelo conjunto dos sujeitos envolvidos no processo político e pedagógico.

Para Ferreira (1993: 12-18), esta visão traz resquícios do idealismo, não considerando suficientemente as relações entre o ser humano e as condições materiais. Entretanto, acredita-se que ela reforça a dimensão da inseparabilidade entre educação, cidadania e política. Assim como a palavra e a liberdade são construções educativas através das quais “[...] o ser humano se constitui num ser capaz de existir no mundo e relacionar-se com este mundo e seu entorno social e natural com liberdade e autonomia responsáveis,” (Ahlert, 2001: 103-104) também a cidadania não pode ser outorgada ou cedida, mas deve ser uma conquista. Nestas tarefas os educadores têm um papel fundamental, o de provocar alunos e alunas a conquistá-las.

Neste sentido, Streck questiona a intencionalidade política conservadora de fazer passar a idéia de que a educação prepara para a cidadania. Para ele, esta visão dá uma conotação abstrata ao processo educativo, pois cinde os dois termos, dando-lhes significados próprios e estanques. Assim, fundamentando-se em Freire e Arroyo, afirma que

“[...] não existe num primeiro momento uma preparação para a cidadania para depois poder exercê-la. Educação é sempre exercício de cidadania como prática de liberdade. O pressuposto básico para isso é reconhecer a aluna e o aluno como co-cidadã e co-cidadão que, em todos os estágios do desenvolvimento e em todas as modalidades de educação, são parte dos processos sociais de exclusão e de inclusão.” (Streck, 2001b: 58)

A educação para a cidadania, embora historicamente polêmica, é pressuposto para viver a democracia, pois o Estado é uma disputa de classes a partir de interesses opostos. É necessário impedir que as classes dominadoras se perpetuem no poder no Estado. Por isso é necessário preparar o cidadão para que ele possa ter capacidade participativa e decisória no processo democrático.

“O Estado de direito, fundado no respeito a uma constituição, não define necessariamente o pior dos sistemas. A democracia, num sentido ainda a definir, pode ser a organização mais eficaz da comunidade, a fim de lutar contra a violência que a ameaça, interna como externamente. A vida no Estado pode ser pensada

como participação nessa luta, participação nada supérflua.”
(Canivez, 1991: 12)

E isso pressupõe uma educação que habilite o cidadão a participar das ações políticas que organizam a vida no Estado. Daí a justificativa para a educação do cidadão para uma democracia participativa.

Considerações finais

Vimos que a questão da cidadania implica na discussão sobre o modo com que a pessoa se insere na comunidade e da sua relação com o fenômeno político. Para Canivez, existem duas formas representativas da cidadania na atualidade:

“A primeira opõe a cidadania ao Estado: insiste na liberdade dos indivíduos ou das comunidades, em oposição ao Estado, considerado como um poder externo à sociedade e que a ela se impõe. A segunda enfatiza a tradição, a identidade e a continuidade da nação. A cidadania e, sobretudo, o acesso à cidadania, depende então da adesão a uma certa maneira de viver, de pensar ou de crer.” (Canivez, 1991: 15)

A dimensão da cidadania como pertencimento ao Estado coloca a questão do conceito deste no seu duplo significado, conforme as duas grandes teorias de sociedade construídas ao longo da modernidade. Por um lado, a visão liberal entende que a sociedade, como um conjunto de relações sociais e de trabalho e troca, tem capacidade de auto-organizar-se. Não necessitaria o Estado interferir continuamente na organização dos indivíduos constituintes da comunidade social. Ao Estado caberia a fiscalização e a fixação de leis e regras para garantir a propriedade e a livre concorrência. De outro lado, encontra-se a crítica marxista que, lendo a realidade concreta, materialista, de sua época, identifica o Estado como um ente acima dos cidadãos. Este Estado é um instrumento privativo da classe burguesa hegemônica e sua função está em manter jurídica, ideológica e concretamente as relações de produção e consumo da sociedade capitalista, fazendo o papel de regulador e defensor dos interesses privados dos detentores dos meios de produção através das forças armadas, da justiça e do sistema educacional.

Entretanto, Canivez (1991: 16-17) lembra que há questões que são comuns às duas teorias, como a visão do Estado enquanto máquina estrutural que de fora impõe regras às relações sociais. Ambas as teorias têm na extinção do Estado a utopia de uma sociedade completamente livre.

A cidadania em uma comunidade política submete-se a uma autoridade legal fora da família ou casta. O indivíduo é livre cidadão, sujeito apenas à autoridade e não mais a alguém em particular. Esta comunidade política de cidadãos já não possui mais sua unidade exclusivamente na dominação de uma tradição. Agora, ela provém do embate de interesses de tradições e classes diferentes.

Para Canivez, na sociedade moderna, “[...] o cidadão é uma espécie de consumidor e o Estado um prestador de serviços.” (Canivez, 1991: 27) Trata-se, obviamente, de uma definição burguesa. Nesta visão os direitos a serem exercidos têm como condição a prática de um conjunto de deveres.

Quanto à dimensão política da cidadania, Canivez (1991: 31) sustenta na concepção moderna de Eric Weil, que entende a cidadania como um Estado no qual cada cidadão, no seu conjunto de responsabilidades e liberdades, pode candidatar-se ao cargo de governante. Portanto, ser eleitor e elegível. Essa definição, por sua vez, implica uma prática educativa própria. Se todos os cidadãos são iguais em direitos e deveres, então, para o exercício destes, necessitam das mesmas condições de formação, apropriação e construção do saber. Deve ter acesso a uma educação que o habilite na condição de um governante em potencial.

Já a ação política, Canivez (1991: 140-141) fundamenta-a na teoria política de Hannah Arendt, para quem a República é o Estado no qual o cidadão é um participante da *res publica* – “coisa pública”. No sentido moderno,

“[...] o Estado é a organização da comunidade em instituições, todas elas solidárias: o governo, o parlamento, a administração, a organização do povo em corpo eleitoral são instituições estreitamente dependentes umas das outras. O Estado não é, portanto, uma associação de indivíduos ligados por um contrato, como para Rousseau, mas uma organização de instituições que agem junto.” (Canivez, 1991: 148)

No Estado, o cidadão toma parte das decisões que comprometem a comunidade e que devem ser construídas através de assembleias comunitárias e assembleias representativas constituídas pelos eleitos das comunas.

Este exercício participativo exige capacitação dos instituintes. Assim, para que esta democracia moderna se efetive, faz-se necessária a existência de cidadãos ativos, ou seja, de uma sociedade na qual todos os seus integrantes têm capacidades e habilidades para serem governantes nas mais variadas instâncias e níveis em que se desdobram as funções do Estado. Essa capacitação do cidadão requer, portanto, uma educação que forma cidadãos ativos. Conforme Canivez, Arendt entende a educação como uma ação essencialmente conservadora, e quando não for conservadora se tornará reacionária. Aqui, porém, trata-se não de uma educação que conserva um *status quo* burguês, no qual as elites econômicas e políticas mantêm os privilégios educacionais diferenciados para seus filhos. Educação conservadora, na teoria arendtiana, é aquela que “[...] conserva a herança de saber e de experiência recebida do passado e transmiti-la às novas gerações”. (Canivez, 1991: 141)

O Estado, como organização da vida da comunidade, exige da educação uma significação fundamentalmente política. Sua função concernente à democracia busca a socialização e a educação moral dos

indivíduos que fazem a comunidade. Trata-se de uma educação em valores universais. Mas isso não significa uma educação apenas adaptativa. Canivez vê na educação a função “[...] de levar o indivíduo a pensar e, sobretudo, a ‘compreender’ porque isso é exigido – e, conforme o caso, por que isso, que de fato se exige dele, não é exigível”. (Canivez, 1991: 150-151)

No Estado moderno, onde o governo é a mola propulsora da política administrativa e das políticas públicas, geralmente, o cidadão é passivo. Ele elege seus governantes e, posteriormente, relaciona-se apenas como opinião pública de pressão pró ou contra as ações políticas e administrativas empreendidas pelos governantes. No entanto, a democracia possibilita o exercício da cidadania ativa. Para Canivez,

“[...] o cidadão ativo é aquele que exerce responsabilidades políticas, em um nível qualquer de hierarquia de um partido ou na das funções públicas. Essas responsabilidades podem ser definidas por um status (como são as do deputado ou ministro). Elas também podem ser informais (assim como as dos conselheiros privados, como os que assessoram todos os homens políticos). O cidadão é então tanto mais ativo quanto mais próximo estiver dos centros de decisão. Em outras palavras, é tanto mais ativo quanto mais participar do governo.” (1991: 154)

Esta participação requer uma capacidade organizativa da cidadania. Depende do cidadão refletir sobre as questões econômicas, políticas e sociais, construir opinião sobre essas questões, manifestar-se e participar do debate e das decisões sobre os grandes temas que a organização democrática requer. Esta cidadania demanda um sistema escolar que eduque o cidadão.

“Em uma democracia, a escola deve educar cidadãos ativos. Não deve preocupar-se em ensinar aos indivíduos como defender seus interesses materiais, sociais e profissionais. Não deve também treiná-los para as lutas políticas, para a competição pelo poder, para as manobras partidárias. Seu papel, em outros termos, não é iniciá-los à vida política. Essa iniciação, que passa pela participação em debates, assembléias, campanhas de todo tipo, é incumbência dos partidos. [...] Decerto não deve orientar as preferências partidárias dos cidadãos, mas deve dar-lhes a cultura e o gosto pela discussão, que lhes permitirão compreender os problemas, as políticas pretendidas, e debater sobre isso.” (Canivez, 1991: 157)

Na perspectiva da cidadania, será que em nossos programas acadêmicos procuramos estes comportamentos e atitudes? Como lidamos com as vaidades pessoais e nos perguntamos se somos humanistas de fato ou humanistas de ocasião?

Fundamentada em Eric Weil, Canivez, a autora da citação acima, vê na instituição escolar a tarefa e a possibilidade da formação do cidadão capacitado para o diálogo argumentativo sobre os temas fundamentais para a democracia, como a Constituição, o direito, o Estado, a informação, a comunicação, a justiça. Por isso, este lugar da educação é um lugar próprio da política. A educação para a cidadania é uma educação política.

Em síntese, a democracia é a organização de uma comunidade ou de comunidades humanas cuja normatização e organização das relações estão assentadas sobre um conjunto de leis constitucionais consensualmente construídos. Ela pressupõe a condição de cada indivíduo participar do processo democrático mediante a escolha de líderes e governantes (cidadania passiva) ou postular funções de governante e ou participar da discussão e decisão das políticas públicas a serem executadas pelo Estado (cidadania ativa).

Essa cidadania ativa somente é possível quando os cidadãos desenvolvem, através da educação, as capacidades de julgar as questões pertinentes do Estado para além das particularidades e interesses individuais. Esta educação deve assentar-se sobre o princípio do diálogo para que, via argumentação, se produza um consenso entre todos os concernidos. Trata-se da busca de um consenso de sentido estreito, onde todos os temas relevantes à uma vida democrática e inclusiva sejam discutidos e decididos pela participação de todos os cidadãos.

Notas:

* Doutor em Teologia, Área Religião e Educação pelo IEPG/EST, RS, Mestre em Educação nas Ciências, pela UNIJUÍ, RS, Professor Adjunto da UNIOESTE, membro do GEPEFE e do Grupo de Pesquisa Cultura, Fronteira e Desenvolvimento Regional. alvoriahlert@hotmail.com, alahlert@brturbo.com.br, alvoriahlert@yahoo.com.br

ⁱ Aqui é importante observar que quando falamos de cidadania grega estão citados apenas os cidadãos. Entre eles havia democracia. Porém, a sociedade não é protótipo de cidadania, pois “*Vale lembrar que Atenas, nos tempos de seu maior desenvolvimento, possuía noventa mil cidadãos livres, entre homens, mulheres e crianças; enquanto isso, o número de escravos para ambos os sexos alcançava a soma de 365 mil pessoas*”. Alvori AHLERT. *A eticidade da educação: o discurso de uma práxis solidária/universal*, p. 27.

Bibliografia:

- ADORNO, Theodor W. 1995. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- AHLERT, Alvori. 1996. *Modernidade: das sementes ao nascimento*. Ijuí, RS: UNIJUÍ. (Cadernos do Mestrado).
- AHLERT, Alvori. 2003. *A eticidade da educação: o discurso de uma práxis solidária/universal*. 2 ed. Ijuí, RS: UNIJUÍ. (Coleção - Fronteiras da educação).
- ANDREOLA, Balduino Antonio. 2000. Carta-prefácio a Paulo Freire. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. 3. ed., São Paulo: Editora UNESP.

- ANDREOLA, Balduino Antonio. 2001. Ética e solidariedade planetária. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 41 (2): 18-38.
- BECK, Nestor Luiz João. 1996. *Educar para a vida em sociedade: estudos em ciência da educação*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BRAGA, Robert. 2002. Qualidade de vida urbana e cidadania. *Território e cidadania*. Rio Claro, SP: UNESP, n.2, julho/dezembro, p. 2.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. 1998a. *Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. 1998b. *Parâmetros curriculares nacionais: terceiros e quartos ciclos: apresentação dos temas transversais*. Brasília: MEC/SEF.
- BRASIL. 2000. *LDB: Lei de diretrizes e bases da educação: Lei n. 9.394/96*. Apresentação Esther Pillar Grossi. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- BRASIL. 2003. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 11 ed. Bauru, SP: EDIPRO.
- CANIVEZ, Patrice. 1991. *Educar o cidadão?* Campinas, SP: Papirus.
- COMPARATO, Fábio Konder. 1999. Prefácio. In: PINSKY, Jaime. *Cidadania e educação*. 3. ed. São Paulo: Contexto.
- DEMO, Pedro. 1996. *Pesquisa e construção do conhecimento: metodologia científica no caminho de Habermas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- DEMO, Pedro. 1997. *Pesquisa: princípio científico e educativo*. 5. ed. São Paulo: Cortez.
- DUSSEL, Enrique. 2002. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- FERREIRA, Nilda Teves. 1993. *Cidadania: uma questão para a educação*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FREIRE, Paulo. 1987. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo. 2003. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 26. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo. 2000. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. 3. ed. São Paulo: Editora UNESP.
- GENRO, Tarso e SOUZA, Ubiratan de. 2001. *Orçamento participativo: a experiência de Porto Alegre*. 4. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- GHIRALDELLI Jr., Paulo. 1991. *O que é pedagogia*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense.
- HABERMAS, J. 1989. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIBÂNEO, João Batista. 1995. *Ideologia e cidadania*. São Paulo: Moderna.
- MANZINI-COVRE, Maria de Lourdes. 1998. *O que é cidadania*. São Paulo: Brasiliense. (Coleção - Primeiros Passos).

- MARQUES, Mario Osório. 1993. *Conhecimento e modernidade em reconstrução*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ.
- MARQUES, Mario Osório. 1994. Por uma educação de qualidade. *Contexto & educação*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 9 (34). p. 81-90.
- MARQUES, Mario Osorio. 1995. *Aprendizagem na mediação social do aprendido e da docência*. Ijuí: Ed. da Unijuí.
- MARQUES, Mario Osório. 1996. A Eticidade da Ciência. *Ciência & ambiente*. Santa Maria: Ed. da UFSM e Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, n. 12, p. 7-15.
- MARX, Karl. 1989. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa – Portugal: Edições 70, p. 77-93.
- MARX, Karl. 1989. A consciência revolucionária da história. In: FERNADES, F. K. *Marx e F. Engels – História*. São Paulo: Ática, p. 146-181.
- PRESTES, Nadja Mara Hermann. 1996. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPURCS.
- SEGUNDO, Juan Luis. 1978. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola.
- SIDEKUM, Antonio (org.). 1994. *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS.
- STRECK, Danilo R. 2001. *Pedagogia no encontro de tempos: ensaios inspirados em Paulo Freire*. Petrópolis: Rio de Janeiro.
- TEIXEIRA, Paulo Marcelo Marini e VALE, José Misael Ferreira do. 2000. Ensino de Biologia e cidadania: problemas que envolvem a prática pedagógica de educadores. In: NARDI, Roberto (org.). *Educação em ciências: da pesquisa à prática docente*. São Paulo: Escrituras Editora. (Educação para a Ciência).
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. 1987. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas.
- ZITKOSKI, Jaime José. 2000. *Horizontes da refundamentação em educação popular*. Frederico Westphalen: Ed. URI.

Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil)¹

Petrônio Domingues*

The purpose of this article is to draw a brief historical draft of one important São Paulo *candomblé* cult house, the *Ile Iya Mi Osun Muiywa*, pointing out its principal initiatives on the religious, social, political and cultural field. This cult house's history is mixed up with the consolidation of the *candomblé* in São Paulo itself. Its objective is also to point out the fact that this cult house has distinguished itself in the fight for the the *povo de santo*'s civil rights defense and for the end of the religious intolerance in Brazil.

Keywords: *candomblé*, African Brazilian Religions, African Brazilian, African Brazilian Culture.

Introdução

A história dos povos da diáspora africana no Brasil ainda não foi contada devidamente. Durante décadas, o discurso historiográfico e antropológico escamoteou ou secundarizou as tradições culturais e religiosas de um segmento que, oficialmente, representa quase metade da população brasileira. Esta postura talvez estivesse relacionada ao racismo à brasileira, o qual excluía ou incluía marginalmente as manifestações da religiosidade negra no repertório dos temas considerados de relevância cultural.

A produção cultural dos negros era representada pelo senso-comum de maneira folclórica, como algo fossilizado, enquanto objeto laboratorial ou peça morta de museu. As religiões de matriz africana permaneciam, em alguns momentos, sendo definidas como seitas, expressão de uma religiosidade de segunda categoria, primitiva ou fetichista. Apesar da opressão racial, a população da diáspora africana demonstrou capacidade de luta e resistência no Brasil. Negando o discurso etnocêntrico, essa população caracterizou-se pela produção de uma religião viva e dinâmica, tão complexa quanto a de qualquer outro grupo étnico. Um exemplo cabal desse processo é o candomblé, uma religião que sofreu perseguição policial no Brasil por mais de um século.²

Tradição milenar dos iorubás africanos, a religião dos orixás (candomblé) foi (re)inventada do outro lado do Atlântico, a princípio, no ambiente do mundo escravista. Com o fim do cativo, a religião se expandiu no ambiente urbano e industrial. Neste novo contexto, a cidade de São Paulo foi um dos palcos que abrigou um “pedaço da África” tradicional.³ E dentre os vários terreiros de candomblé que surgiram nessa metrópole, um merece destaque especial, o Ile Iya Mi Osun Muiywa, dado sua importância e longevidade. Por isso, o objetivo desse artigo é resgatar alguns elementos da história e memória desse terreiro, apontando suas principais iniciativas no campo religioso, social, político e cultural. A história do Ile Iya Mi Osun Muiywa se confunde com a própria consolidação do candomblé em São Paulo. Pretende-se, outrossim, ressaltar o fato de que esse terreiro vem se notabilizando pela luta em defesa dos direitos civis do “povo de santo” e pelo fim da intolerância religiosa no país.

Uma breve história das religiões afro-brasileiras

Com a chegada do primeiro plantel de africanos escravizados ao Brasil, por volta de 1549, iniciou-se o processo de resistência religiosa do negro em terra *brasilis*. Apesar da vigilância e da estratégia de conversão ao cristianismo, os africanos escravizados continuaram cultuando seus deuses. Dentre os primeiros registros de manifestações de uma religiosidade afro-brasileira no período colonial (1500-1822), assinalam-se as práticas do Calundu, do Cangerê e do Acotundá. (cf. Souza, 1986: 263-269; Mott, 1988: 87-117). No início do Império (1822-1889), presume-se que foi fundado em Salvador o primeiro terreiro de candomblé do país, em seguida, surgiram outros, localizados sobretudo nessa cidade e no Rio de Janeiro.

Em pesquisa recente, Luis Nicolau Parés procurou acompanhar o processo de constituição do candomblé. Ele argumenta que, no período colonial, as pessoas incorriam em práticas religiosas de uma maneira relativamente individual e independente (com fins de cura e adivinhação, principalmente), depois elas passaram a formar as primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico até chegarem a organizar as congregações extra-familiares:

“acredito que foi só num estágio mais tardio, provavelmente no início do século XIX [no período do Império], que se consolidou uma rede social de congregações extradomésticas. Só quando essas congregações, em número suficiente, começaram a estabelecer entre si interações de cooperação, complementaridade e conflito, poderíamos falar de uma ‘comunidade religiosa afro-brasileira’ e do surgimento do Candomblé” (Parés, 2006: 119).

O candomblé foi uma herança cultural dos africanos escravizados de origem nagô ou, como também é conhecido, iorubá.⁴ Alguns autores afirmam que os nagôs, no plano religioso, eram um dos grupos étnicos africanos mais desenvolvidos naquela época. Edson Carneiro (1964: 174) assevera que,

"entre todos os povos negros chegados ao Brasil, talvez com a simples exceção dos malês, os nagôs (ou iorubás) eram, sem dúvida, os portadores de uma religião mas elaborada, mais coerente, mais estabilizada. A sua concentração na cidade de Salvador, em grandes números, durante a primeira metade do século passado [XIX], deu-lhes a possibilidade de conservar, quase intactas, as suas tradições religiosas. Dessas tradições decorrem os candomblés". Evidentemente, Edson Carneiro exagera na afirmação de que o grupo étnico nagô era um dos mais evoluídos e que sua religião foi mantida quase impoluta no Brasil, mas provavelmente são das tradições nagôs que "decorrem os candomblés".

A abolição da escravatura, em 1888, e a instauração da república, em 1889, permitiram que paulatinamente o candomblé e seus derivados se expandissem por todo o país. No Rio Grande do Sul e na Amazônia, eles passaram a ser conhecidos por batuque. No Maranhão, são designados de Tambor de Mina. Em Pernambuco, Sergipe e Alagoas, tais cultos são conhecidos simplesmente por Xangôs (Carneiro, 1964: 128; Prandi, 2005: 21).

O Candomblé em São Paulo

O termo candomblé, denominado primariamente kandombile, é de origem banto e significa culto, louvor, reza, oração ou invocação. A introdução do candomblé em São Paulo aconteceu no início da década de 1960. Segundo Reginaldo Prandi (1991: 93), essa religião teve inserção ali por meio de: "pais-de-santo" que vinham do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem filhos religiosos de São Paulo, quando umbandistas iam ao Rio de Janeiro e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; casos em que um pai ou mãe-de-santo migrava para São Paulo já iniciado em seu Estado de origem e abria aí terreiros de candomblé; situações em que o migrante já vinha "feito" no candomblé, mas começava sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para, mais tarde, vir a tocar candomblé e abandonar a umbanda; e, finalmente, através de filhos que já eram iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo também iniciados em São Paulo.

Terreiro é o templo onde se pratica o candomblé. Também pode ser chamado de casa, roça ou em sua versão de origem iorubá: ilê (casa) ou axé (força vital).⁵ O mais antigo terreiro de candomblé no Estado de São Paulo foi criado em Santos, em 1958, por um baiano, Seu Bobó (José Bispo dos Santos). No entanto, o primeiro terreiro que teve seu registro em cartório com o termo "candomblé" foi o de Mãe Manodê, em 1965 (cf. Prandi, 1991: 93).

Cada terreiro de candomblé é uma família, cuja principal dirigente na hierarquia religiosa é titulada de yalorixá (ya = mãe + lorixá = sacerdote do orixá) e o principal dirigente é titulado de babalorixá (baba = pai + lorixá = sacerdote do orixá). Eles são os responsáveis pelo culto aos orixás e detentores (e transmissores) do axé do terreiro. Quando esses sacerdotes investem o axé na iniciação de novos adeptos à religião, amplia-se

a família religiosa, que passa a ser constituída de filhos ou filhas-de-santo, sobrinho ou sobrinhas-de-santo, neto ou netas-de-santo.

Já o termo "nação" é uma alusão aos grupos étnicos dos africanos escravizados, trazidos para o Brasil e que aqui continuaram praticando sua religião de origem nas comunidades de terreiros. Dentre essas nações, as principais foram as dos banto, nagô (ou iorubá) e jeje. O candomblé chamado angola tem uma origem banto (habitantes das regiões de Angola, Congo e Moçambique) e os deuses reverenciados denominam-se inquices, como Mutalambô, Matamba, Dandalunda, entre outros. Já no candomblé efô e ketu, de origem nagô ou iorubá (população das regiões conhecidas nos dias de hoje como Nigéria e parte do Benin, ex-Daomé), predomina o culto aos orixás, como Xangô, Oxalá, Iasã, Iemajá, entre outros. E, finalmente, no candomblé jeje, cultua-se os voduns, como Sobô, Mavu Lissa, Olissa, divindades do grupo étnico fon (população de algumas regiões localizadas no Benin). A diferença de uma nação religiosa para outra passa pelas características do culto, dos alimentos, das roupas, da mitologia, da designação de suas divindades, do sistema de cores classificatórias dessas divindades (cf. Silva, 1995: 110), da maneira como se tocam os atabaques e da utilização da língua (que pode ser iorubá, no candomblé da nação ketu; quimbundo, da angola; e ewe, da nação jeje) utilizada nas cantigas rituais, rezas e saudações.

As principais nações de candomblé que chegaram em São Paulo foram de origem angola, na primeira fase; efã, na segunda, e ketu, na última fase. Da nação angola, o nome mais lembrado é, sem dúvida, o de João da Goméia (João Alves Torres), um dos mais importantes babalorixás baianos que se estabeleceu no Rio de Janeiro nos anos 1950. Por meio de freqüentes viagens a São Paulo, ele iniciou uma grande quantidade de pessoas no candomblé.

Do rito efã, um dos babalorixás mais lembrados é Waldomiro de Xangô (Waldomiro Costa Pinto), conhecido como Baiano. Com terreiro aberto em Caxias, no Rio de Janeiro, ele expandiu sua imensa família religiosa para São Paulo, por meio de consecutivas viagens para iniciar pessoas, dar as costumeiras obrigações de senioridade e preparar aberturas de casas. Um outro importante divulgador do rito efã em São Paulo foi Alvinho de Omolu (Álvaro Pinto de Almeida), irmão de santo de Waldomiro de Xangô. No início da década de 1960, ele se transferiu para a paulicéia, permanecendo aí por quase uma década, antes de regressar para o Rio de Janeiro.

Do rito ketu, a linhagem precursora em São Paulo foi a de Nezinho de Ogum (Manuel Siqueira do Amorim), do terreiro Portão da Muritiba, no Recôncavo Baiano, intimamente vinculado às famosas casas do rito ketu em Salvador, como a Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois de Mãe Menininha. Apesar de possuir terreiro no Rio de Janeiro, Nezinho vinha constantemente a São Paulo, nas décadas de 1960 e 1970, para tratar das coisas de orixá. O modelo ketu é, por sinal, considerado o mais puro ou autêntico candomblé, por isso desfruta de tanto prestígio entre o "povo de santo". Esta pureza ritual é sempre afirmada em oposição à umbanda, uma

religião marcada pelo sincretismo, prática também criticada no candomblé da nação angola.

Além do angola, efô e ketu, existem, em menor escala, outras modalidades de ritos no candomblé paulista. Da nação jeje, na sua versão baiana, levantou-se terreiro do rito marrim. Já na sua variável maranhense, estabeleceu-se também a casa da nação mina, que cultua os voduns e os encantados (nome dos caboclos). Similarmente, foi introduzido no campo religioso afro-paulista a nação "bosso-alaqueto", uma releitura do ketu, de enraizada tradição iorubá. Por fim, é necessário fazer menção à existência de terreiro afiliado ao xangô pernambucano (uma modalidade regional do rito ketu).

O Ile Iya Mi Osun Muiywa

Nas primeiras décadas de constituição do candomblé em São Paulo, os adeptos eram geralmente oriundos da umbanda. A fundadora do Ile Iya Mi Osun Muiywa, Mãe Isabel de Omulu (Isabel Maria da Conceição de Oliveira), é um caso típico desse fenômeno. Nascida na cidade de Guariba/SP, em 1914, migrou para a capital paulista para ganhar a vida, estabelecendo-se no bairro da Casa Verde, que era um verdadeiro "território negro" na cidade de São Paulo na época (cf. Rolnik, 1988). Viúva precocemente, passou a sustentar sozinha seus seis filhos, trabalhando como empregada doméstica. Proveniente de uma família católica, logo aderiu às práticas umbandistas na nova cidade.⁶ Em 1956, fundou o terreiro de umbanda São Lázaro; alguns anos depois, a casa se tornou de candomblé.

Isabel Maria da Conceição de Oliveira (1914-2001) foi uma das primeiras umbandistas a se iniciar no candomblé em São Paulo. Sua conversão à religião, em 1962, foi justificada como decorrência de um grave problema de saúde. Como informa sua filha carnal, Mãe Wanda:

"o guia, o caboclo de Oyá Tolu, que era o Seu Três Pedras, chegou e falou assim para a minha mãe: 'Ou a Senhora sai da umbanda e entra no candomblé, pra fazer sua cabeça, ou a Senhora vai acabar ficando louca'" (apud Prandi, 1991: 78).

Mãe Isabel de Omulu, então, seguiu a determinação da divindade e fez "santo", isto é, foi iniciada na nova religião em 1962, por João Alves Torres (1914-1971), o João da Gomeia, em Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro, recebendo a dijina (nome religioso) Kateçu. Esta dijina faz parte do ritual do candomblé da nação angola, do qual João da Gomeia foi um dos principais expoentes do país. Em 1964, Wanda de Oliveira Ferreira, filha carnal de Dona Isabel, também foi iniciada por João da Gomeia, passando a ser chamada Ode Ceci. Já Gilberto Ferreira - que mais tarde tornou-se marido de Wanda de Oliveira - converteu-se da umbanda para o candomblé fortuitamente, em 1961, no Rio de Janeiro. Naquele mesmo ano, foi confirmado ogã (mestre), numa casa de rito efã e, em seguida, transferiu-se para Santos.

Como já foi observado, o Ile Iya Mi Osun Muiywa inicialmente recebeu influências do candomblé de nação angola. Com a morte de João da Goméia, em 1971, operou-se uma guinada de nações no candomblé em São Paulo. O angola declinou-se e o efã, mas, sobretudo, o ketu (ambas nações de origem iorubá), se impuseram, iniciando o período de predomínio do candomblé nagô. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (1995: 86),

"se por um lado o rito angola popularizou o candomblé, atraindo aquelas populações umbandistas que começavam a se interessar por ele, principalmente através da figura do caboclo afro-ameríndio que, de um certo modo, 'descia' em ambas as religiões, por outro não enfatizou certos aspectos que justamente serviram de mote para os efã, cujo apelo às origens, 'à raiz' e ao modelo 'puro' de culto acabaram constituindo um forte argumento para garantir o acesso ao controle legítimo do culto aos orixás".

Entre as acusações frequentes desferidas contra Joãozinho da Goméia, está o de cultuar entidades estranhas ao candomblé (como era o caso do caboclo).⁷

Com a morte desse babalorixá, seus filhos e filhas tiveram que procurar uma nova filiação religiosa. Dona Isabel, pelo menos, passou a realizar suas obrigações com Waldemiro Costa Pinto, conhecido como Waldomiro de Xangô ou simplesmente Baiano, da nação ketu.⁸ A então filha-de-santo Wanda seguiu o mesmo caminho da mãe, Dona Isabel, e realizou suas obrigações religiosas de sete anos, tomando o axé pelas mãos de Waldomiro de Xangô.

Em função dessa mudança de nação religiosa, a então filha-de-santo, Wanda Ferreira, que era conhecida como Odé Ceci, passou a ser chamada Wanda de Oxum. Perguntada como esse processo aconteceu, ela explica:

"Na nação ketu não existe dijina, isso é pertinente ao culto Inkice, sendo eu recolhida em grupo (barco) com 11 pessoas, o meu zelador de santo precisava identificar cada iniciante e fui simplesmente apelidada de 'Odé Ceci'. A casa do meu Babalorixá era angola. Wanda de Oxum, portanto, ocorreu durante a minha obrigação de 7 anos (oiê) e o babalorixá Joãozinho da Goméia tinha falecido, fiquei órfã aos 6 anos de iniciada, por isso tirei 'a mão de vumi'⁹ e após 17 anos, reiniciei as minhas obrigações com o babalorixá Waldomiro de Xangô, pois já fazia parte do axé deste competente zelador-de-santo que deu prosseguimento aos atos com o falecimento de 'seu' Joãozinho da Goméia, daí tornei-me conhecida por Wanda de Oxum".¹⁰

Esses eventos marcaram a transição para o segundo período do terreiro, que passou a ser influenciado pelo rito de origem ketu. Como Baiano era ritualmente filho de Mãe Menininha, do Gantois da Bahia, Dona Isabel e Wanda - na qualidade de filhas de Baiano - passaram a ser ritualmente netas de Mãe Menininha. Assim, a linhagem do Ile Iya Mi Osun Muiywa tornou-se vinculada ao do Gantois, da Bahia, a mais famosa família-de-santo do país na época.

O terreiro, portanto, segue o rito ketu africanizado, com revalorização do efã e angola. E como afirma Vagner Silva, a yalorixá Wanda de Oxum personifica a trajetória do candomblé paulista. Iniciada no rito angola, transferiu-se em seguida para ketu. Em 1970, "Waldomiro de Xangô, seu pai adotivo, abandona o rito efã e passa para o Gantois, arrastando consigo toda sua filiação. Portanto, Wanda de Oxum carregará estas múltiplas identidades: filha de umbandista, raspada no rito angola, casada com um efã, adotada pelo queto da Muritiba através de Tia Rosinha e finalmente do Gantois. Nela se espelha também a trajetória do candomblé em São Paulo" (Silva, 1995: 90).

Ainda em 1971, Wanda de Oxum, como passa a ser conhecida, recebeu o cargo de Iya Kekere (mãe-pequena), assumindo, teoricamente, o segundo posto na hierarquia de comando religioso do terreiro, pois, na prática, tornou-se a principal liderança, em virtude da idade já avançada de Dona Isabel. Nessa nova fase, ela revitalizou o Ile Iya Mi Osun Muiywa, implantando novos projetos e fazendo alianças externas com algumas personalidades públicas. O terreiro passou a adquirir mais reconhecimento e Wanda de Oxum tornou-se figura respeitada por sua militância em favor da causa negra (Ferreira, 2002). Em 1976, ela foi investida no posto de yalorixá, outorgado por Waldemiro de Xangô e Dona Rosinha de Xangô, e prosseguiu dinamizando as atividades do terreiro. Em 1995, aumentaram suas responsabilidades à frente do terreiro, devido o acometimento de uma grave doença em Dona Isabel. Em 2001, a fundadora da casa faleceu e a yalorixá Wanda de Oxum, sua sucessora natural, foi oficializada, em 2002, no cargo de principal dirigente do Ile Iya Mi Osun Muiywa.

Uma religião que prima pela oralidade

Não existem livros sagrados que ensinem as liturgias, os códigos morais ou a organização do poder no candomblé. Nesta religião, se aprende tudo empiricamente, conforme indica Mãe Wanda: "o que eu aprendi dentro do candomblé foi com a participação. Não é pelo livro que eu vou aprender. A gente aprende é na participação".¹¹

Herdeiros da cultura africana, o povo de candomblé preserva a oralidade - em detrimento do registro escrito - como sua principal fonte transmissora de conhecimento, seja de seus princípios ou suas práticas religiosas, seja de seu passado secular. Daí a necessidade de se lançar mão da história oral para recuperar fragmentos desse passado, aparentemente perdido no tempo, posto que, na essência, permanece guardado na memória dos mais velhos. Na avaliação de Raul Lody (1987: 12),

"o segredo foi a melhor arma do candomblé para conseguir manter tantos traços africanos, como palavras, música e, principalmente, rituais religiosos, formas revitalizantes da continuidade e da manutenção do axé".

Porém, cumpre reconhecer que uma das fontes não oficiais de conhecimento dos segredos da religião são os "cadernos de fundamentos", utilizados pelos

iniciados para anotar os ensinamentos que são adquiridos cotidianamente nas atividades religiosas. Nesses cadernos de formação, escreve-se detalhadamente sobre tudo que diz respeito aos procedimentos dos rituais, como rezas, fórmulas de ebós e oferendas, receitas de banhos, utilização de folhas sagradas e nomes dos odus e seus significados no jogo de búzios. Este instrumental foi amplamente utilizado por Mãe Wanda, que tinha o hábito de registrar tudo que aprendia de seu babalorixá João da Goméia:

"quando a gente ia para o Rio de Janeiro, que tinha iaô, isso e aquilo, seu João [da Goméia] falava: senta, pega um caderno e marca tudo que você está vendo, que a gente aprende. Eu tinha um caderno que eu marcava como seu João raspou uma iaô, as cantigas. Tudo eu aprendi lá".¹²

A africanização do Candomblé paulista

Para legitimar sua religiosidade, os terreiros de candomblé paulistas procuraram se investir de uma pureza original, a qual, em um primeiro momento, era encontrada na Bahia, mas, depois (no início da década de 1980), passou a ser a própria África. Neste período, muitos sacerdotes realizaram peregrinações à África, pagaram obrigações e receberam títulos honoríficos nos templos da Nigéria e do Benin. Este processo de retorno às "origens" é conhecido como africanização do candomblé. Para Prandi (1991: 118), "africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea"; implica no aparecimento do sacerdote, na sociedade metropolitana, como alguém capaz de superar uma identidade discriminada.

A busca das raízes ancestrais também fez parte dos planos do Ile Iya Mi Osun Muiywa. Para tanto, procurou-se de forma progressiva eliminar todo tipo de sincretismo que ainda persistia nas práticas rituais, centralmente, o culto ao caboclo e aos santos católicos. Um marco desse processo foi a participação do terreiro na II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás, realizada em Salvador, em 1983. Neste evento, foi aprovado um manifesto, decretando o fim do sincretismo no candomblé em todo país. Segundo Silva (1995: 278),

"o movimento de dessincretização do candomblé tornou-se 'oficial' na II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás, realizada em 1983, em Salvador, quando algumas das mais famosas mães-de-santo, liderada por Mãe Stella do Opô Afonjá, assinaram documento contra o sincretismo".¹³

Como signatário desse manifesto, o Ile Iya Mi Osun Muiywa afastou do culto as influências do catolicismo e das outras misturas, como as entidades espirituais ameríndias. Dona Isabel, que ainda incorporava o espírito do caboclo Sete

Estrela, passou a ser discretamente repreendida, assim como sua postura de freqüentar as missas e cultuar os santos católicos. Quando yalorixá Wanda de Oxum assumiu o terreiro, as diversas relíquias e imagens dos santos católicos foram removidas do altar sagrado das divindades. Cessou-se, igualmente, o culto a caboclo na casa, ou seja, eliminou-se, em definitivo, os resquícios da influência católica e umbandista. A palavra de ordem passou a ser resgatar as raízes da religião, por isso o terreiro voltou suas atenções para o modelo de culto aos orixás praticado na África.

No bojo desse processo, Mãe Wanda realizou um antigo sonho: conhecer a África. Ela teve a oportunidade de viajar para a Nigéria, em 1986. Durante visita de cortesia ao Olosoko of Isoko (Rei da cidade de Isoko), este lhe concedeu o título honorífico de Princes of Isoko (Princesa de Isoko). Nesta mesma viagem, Mãe Wanda visitou a cidade de Osogbo. No decorrer do cerimonial em homenagem a Oxum Osogbo (divindade protetora da cidade), ela foi reconhecida como filha dileta dessa divindade e teve seu nome, Oxum Muiywa, investido pela Ialode of Osogbo (sacerdotisa de Oxum na cidade de Osogbo). Foi a primeira vez na história daquela cidade que uma pessoa de outro continente foi agraciada com esse título (Ferreira, 2002), o que conferiu a Mãe Wanda o direito de introduzir o Oxum Osogbo no Brasil e cantar a seguinte cantiga:

*Osun iya mi o
Osun sala mi fum mi
Ninu odun, jé ki n`rayo
Jé ko na, mio gere
Osun iwo, iya omi
Osun Osogbo
Ba, mio
Iya Osun Muiywa
Ba, mio.*

A viagem de Mãe Wanda à África foi outro marco para a casa porque, entre outros motivos, permitiu a adoção de alguns elementos do culto original aos orixás, tal como é praticado pelos iorubás na Nigéria. A partir daquele instante, a casa passou a estabelecer um intercâmbio com os sacerdotes africanos, e o ogã Gilberto Ferreira voltou quatro vezes à Nigéria, de 1987 a 1990, procurando, sempre, aprofundar mais o conhecimento da cultura e religião dos orixás.

O intercâmbio com o exterior continuou nos anos seguintes. A casa, por sinal, já “exportou” a religião dos orixás para outros países, com o ogã Gilberto Ferreira e alguns dos filhos-de-santo atuando, inclusive, nos Estados Unidos. Um dos frutos desse trabalho é a iniciação de alguns estrangeiros na casa. Um caso ilustrativo envolveu o sacerdote de origem cubana, Ilari Oba (Willie Ramos). Em 2001, ele se submeteu ao tradicional ritual de bori no terreiro, sob a orientação da yalorixá Wanda de Oxum. Após aprender esse ritual - que praticamente foi perdido na diáspora africana - Ilari o introduziu nos Estados Unidos e em Cuba, sendo, assim, o Ile Iya Mi Osun Muiywa um dos responsáveis pela recuperação dessa tradição iorubá naqueles dois países.

Uma breve descrição do terreiro

Desde o período da escravidão, as moradias dos negros, ainda que precárias, eram utilizadas tanto na realização de festas religiosas quanto na construção dos altares sagrados das divindades. O uso do mesmo espaço para a moradia dos negros e para o culto a seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras, preservada ainda nos dias de hoje (cf. Silva, 1994: 48). O Ile Iya Mi Osun Muiywa é um desses casos. Localizado na rua Carlos Belmiro Correia, 226, no bairro da Casa Verde, zona norte da capital paulista, o terreiro tem o mesmo endereço da família de sua sacerdotisa, a yalorixá Wanda de Oxum. Na área contígua a sua casa, foi construído o barracão, decorado com emblemas ligados ao culto, com quadros dos orixás, máscaras africanas e arranjos rústicos pendurados na parede, que lembram o clima da África tradicional. A divisão entre o espaço privado, familiar, e o espaço sagrado, de culto aos orixás, não é tão rigorosa; a cozinha da casa, por exemplo, também é utilizada para o preparo das comidas utilizadas nos rituais cotidianos e nos festejos religiosos.

O terreiro não possui uma arquitetura exterior visivelmente diacrítica, como a de templos de outras religiões (como as igrejas católicas), por isso, sua aparência confunde-se na paisagem urbana da rua, cercada de casas residenciais. Para qualquer transeunte desavisado, fica difícil saber que ali funciona um terreiro de candomblé. Ele é freqüentado por pessoas, em sua maioria, humildes, oriundas das classes sociais mais pauperizadas. Do ponto de vista racial, há um predomínio de negros e mulatos. Nas festas públicas, o terreiro fica repleto, com a presença da família-de-santo, visitantes, curiosos, adeptos da religião de um modo geral e, por vezes, pesquisadores. Aliás, o Ile Iya Mi Osun Muiywa é procurado por antropólogos, sociólogos e especialistas nas religiões afro-brasileiras.

O primeiro afoxé de São Paulo

A existência do candomblé implica em uma mudança radical ante os referenciais da cosmovisão dominante. Em vez de cultura eurocêntrica e cristã, o eixo ontológico passa a ser a cultura afrocêntrica e iorubá. Nesse sentido, ser de candomblé não é apenas uma opção religiosa, mas também uma tomada de posição política, pelo menos essa é a compreensão do Ile Iya Mi Osun Muiywa, que, no decorrer das décadas, construiu uma tradição de defesa pública da cultura iorubá.

Um dos principais projetos de afirmação dessa cultura foi a fundação, em 1980, do primeiro grupo de afoxé de São Paulo, denominado Ile Omo Dada (Coroa de Dadá), com sede no próprio terreiro. Em entrevista concedida a um jornal do "povo de santo", seu presidente, o ogã Gilberto Ferreira, explicou como surgiu o afoxé:

“De uma conversa entre eu e o saudoso Janicá. Daí então fui a luta, consultei o meu babalorixá Waldemiro de Xangô para confirmar o

nome de Dadá que seria dado ao Afoxé e este assentou o axé. Um ano depois desfilamos pela primeira vez na passarela do samba, em homenagem ao patrono da organização, Dadá, o segundo Alafin de Oyó e irmão mais novo de Xangô, isto aconteceu na avenida Tiradentes, onde se realizava o carnaval de São Paulo ainda naquela ocasião.”¹⁴

Mesmo tendo um patrono, que é Dadá, todo ano um orixá diferente é homenageado no desfile. Por isso, muda-se o padrão das roupas e as suas cores, assim como a cantiga, que é específica daquela divindade a ser homenageada.

O afoxé é a versão profana do culto aos orixás. Em razão de um preceito religioso impedir os iniciados no candomblé de pintar o rosto, usar máscaras ou fantasias, eles não desfilavam no carnaval. O afoxé foi criado justamente para compensá-los dessa privação. Mas, como naquele momento pouco se conhecia da tradição milenar dos orixás, fazia-se uma grande confusão. "O afoxé Coroa de Dadá", diz Mãe Wanda,

“foi muito assediado na época, porque era o único afoxé de São Paulo, com uma cultura que poucos conheciam. A imprensa caiu em cima para saber o que era afoxé e qual era sua finalidade. Na visão das pessoas, o afoxé vinha para limpar a avenida. Nossa visão não era essa. O que queríamos mesmo era trazer a oportunidade das pessoas feitas de santo desfilarem no carnaval e também mostrarmos nosso trabalho cultural”.¹⁵

No primeiro ano de desfile, em 1981, o Coroa de Dadá esteve sob a coordenação de Gilberto de Ogum, Waldomiro de Xangô, Odé Cici, Francisco Otaoci e José Mauro de Oxossi, dentre outros. A despeito de não terem conseguido apoio da prefeitura para compra de instrumentos, fantasias e alegorias, o afoxé Coroa de Dadá abriu o carnaval paulistano naquele ano, homenageando Xangô. O ponto alto do desfile foi a corte aristocrática do orixá homenageado: rei, rainha e seu panteão.¹⁶ Na concentração, momentos antes do início do desfile, foi feito um ritual para Exu, pedindo sucesso e caminhos abertos na avenida para todos os integrantes do grupo.

Projetos culturais e obras sociais

Em 1982, o Ile Iya Mi Osun Muiywa fundou um dos primeiros grupos de dança afro-brasileira em São Paulo, o Egbe Omo Feiy Saio (filhos da felicidade). Sob a direção artística de Mãe Wanda, o grupo era composto apenas por iniciados na religião: babalorixás e yalorixás, ogãs, equedes e iaôs. Ele se apresentava em clubes, escolas, teatros, festivais, dentro e fora do Estado de São Paulo. Influenciado pelo sucesso do Egbe Omo Feiy Saio, outros grupos de dança afro surgiram na cidade.

Nesta mesma época, o Ile Iya Mi Osun Muiywa realizou um trabalho social com crianças, oferecendo aulas de dança, música e cultura dos orixás. Em 1983, por intermédio do projeto Zumbi da Secretaria da Cultura do

estado de São Paulo, o terreiro organizou a primeira exposição de arte e cultura dos orixás, em vários pontos da cidade.

Ainda no terreno artístico e cultural, vale salientar que uma das iniciativas interessantes do Ile Iya Mi Osun Muiywa foi a montagem da peça teatral "Xangô e suas três mulheres", em 1983. A proposta era encenar o espetáculo apenas com atores amadores e iniciados no candomblé. O texto foi assinado por Araken Vaz Galvão, que também ficou responsável pela direção, em conjunto com o ogã Gilberto Antônio Ferreira. Já a direção coreográfica da peça coube a Elísio Pita e Wanda de Oliveira Ferreira. A direção musical ficou também sob a competência de Gilberto Ferreira.

O objetivo dos idealizadores do projeto era levar para o palco, de maneira didática e artística, a cultura dos orixás, de modo que os espectadores tivessem elementos para conhecer e, por conseguinte, desmistificar alguns preconceitos negativos que permeavam o imaginário social a respeito das divindades iorubás. Realizando os ensaios em uma sala do teatro Sérgio Cardoso, o grupo tinha dois dias para apresentar o espetáculo no Teatro Municipal, mas, na véspera da apresentação, um dos dias foi cedido para o balé de Moçambique, que visitava São Paulo. Resultado: a peça "Xangô e suas três mulheres" foi exibida no Teatro Municipal apenas no dia 22 de novembro de 1983, auferindo um relativo êxito.

Um outro compromisso do terreiro é com a valorização da negritude, inclusive, no terreno estético. Após a viagem à Nigéria, Mãe Wanda resolveu transplantar o estilo de indumentária africana para São Paulo. A princípio, ela foi introduzida no candomblé, no afoxé e no grupo de dança afro do terreiro, o Egbe Omo Feiy Saio:

*"[...] quando eu via os grupos se apresentando era com pedaço de trapo. Eu sempre falava isso: eu acho horrível esse pessoal dançando descalço com pedaço de trapos amarrados no corpo. Quando chego na África e vejo aquela roupa toda, eu falo: eu tenho que levar isso para o Brasil porque é muito importante para minha religião, para fazer desfile e mostrar a estética da mulher africana no Brasil. Foi importante para o grupo Egbe Omo Feiy Saio, que passou a usar panos transpassados na cintura como os africanos usam. Panos com uma estampa bonita, bem acabada em costura."*¹⁷

Em um segundo momento, Mãe Wanda resolveu difundir a moda africana no país e, em 1990, criou uma grife, a Fetiche Afro, confeccionando e bordando uma série de roupas, como agbadas, dan sikis e aso okes. Promovendo desfiles e participando de feiras de moda, a grife adquiriu um razoável reconhecimento.¹⁸ Especialista na indumentária africana, Mãe Wanda foi convidada para preparar esse tipo de "guarda roupa" para o teatro municipal, para a TV Globo e TV Cultura. A atuação dessa liderança religiosa no ramo da moda foi importante porque constituiu uma ação afirmativa do padrão estético de matriz africano em São Paulo.

No campo da assistência social, o terreiro já selou parceria com algumas campanhas desenvolvidas pelo poder público. Na década de 1980, ele

foi escolhido pela Secretaria do Bem Estar Social como ponto de distribuição do bairro do programa de entrega de leite para a comunidade carente. Quando a epidemia da Aids se alastrou em São Paulo, na década de 1980, o Ile Iya Mi Osun Muiywa foi o terreiro selecionado pela Secretaria da Saúde para realizar um trabalho de formação de agentes multiplicadores de informação sobre a Aids junto aos sacerdotes do candomblé. Mediante várias reuniões, os babalorixás e as yalorixás foram conscientizados dos meios de transmissão da doença e dos cuidados preventivos que deveriam ter na prática ritual da circuncisão para evitar a contaminação pelo vírus do HIV.

Participação em eventos acadêmicos e encontros religiosos

Além do saber tradicional, o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa preocupa-se em participar das instâncias científicas de estudo e investigação sobre a cultura e religião dos orixás. Em 1986, o terreiro liderou a comitiva brasileira no 3º. Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, em Ilê-Ifé, na Nigéria. Lá, a yalorixá Wanda de Oxum assumiu o posto de primeira-dama do Congresso, cargo que vem ocupando sucessivamente. Tal inserção de destaque projetou seu nome internacionalmente (Ferreira, 2002). Nesse mesmo evento, o Ile Iya Mi Osun Muiywa foi representado pelo ogã Gilberto de Exu, que há seis legislaturas vem sendo eleito Vice-Presidente do Congresso para a América do Sul e Caribe, além de Presidente do Conselho de Ética. Em 1987, o terreiro participou do I Encontro Nacional da Tradição e Cultura dos Orixás. Em 1990, o Ile Iya Mi Osun Muiywa, em conjunto com a Obafemi Awolowo University, da Nigéria, organizou o 4º. Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, no Palácio de Convenções do Anhembi, na capital paulista, contando com a presença de diplomatas, babalorixás e yalorixás, sociólogos, antropólogos e especialistas de vários lugares do Brasil e de alguns países da América e da África. O terreiro ainda participou dos demais Congressos Internacionais da Tradição e Cultura dos Orixás, como o de San Francisco (EUA), em 1999; o da Nigéria, em 2000, e o de Trinidad & Tobago, em 2002.

O ogã Gilberto Ferreira pode ser qualificado como um intelectual orgânico (Gramsci, 1988) do candomblé. Mas a despeito de ser um profundo conhecedor da religião, com artigos publicados, ele sempre busca se aprimorar por meio de incursões investigativas. Por exemplo, para adquirir o domínio teórico da língua proferida nos cultos, ele ingressou na primeira turma do curso de Língua e Cultura Iorubá, em 1977, oferecido pelo Centro de Estudos Africanos, da Universidade de São Paulo (USP). O objetivo do curso foi

"fornecer conhecimentos da língua iorubá (uma língua étnica tonal falada atualmente na Nigéria e no Daomé e cujo léxico constituiu uma das principais influências na formação da 'língua do santo' falada nos terreiros brasileiros) e apresentar aspectos de sua cultura, inclusive religiosa, o que significa informações sobre o culto africano aos orixás" (Silva, 1995: 262).

O mesmo ogã Ferreira, logo depois, passou a se engajar no Centro de Estudos Africanos, na USP, envolvendo-se em projetos de pesquisa sobre a cultura de matriz africana.

Por fim, vale registrar que o Ile Iya Mi Osun Muiywa participou, a convite da então presidente da Fundação Cultural Palmares, dos encontros preparatórios à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas, organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU), na África do Sul, em 2001. Integrando, a princípio, os grupos de trabalho que se debruçaram sobre Saúde, Educação, Gênero e Racismo, o terreiro ficou encarregado pela relatoria da Pré-Conferência da parte sobre Religião e Imaginário Social, que aconteceu no Maranhão, em 2001.

Conquistas no campo dos direitos civis

O terreiro Ile Iya Mi Osun Muiywa vem sendo vanguardista na luta a favor da igualdade de direitos civis para os adeptos da cultura e da religião iorubá. Entre as ações políticas de maior notoriedade, destacou-se a luta pelo reconhecimento legal de nome de origem iorubá para as crianças batizadas no terreiro.

A cerimônia de batizado no candomblé recebe a denominação de *Ikomojade*, que significa “‘imposição do nome’”. Para trazer este ritual ao país, o ogã Gilberto Ferreira esteve na Nigéria, pesquisando nas fontes milenares da religião. Cinco crianças já foram batizadas nos últimos três anos”.¹⁹ A casa é uma das poucas a realizar batizados em São Paulo. A cerimônia é considerada um evento muito especial. Dentre os vários nomes, pergunta-se aos búzios qual deles é o apropriado para a criança. O nome é apontado pelo oráculo e os pais não podem pronunciar-lo até determinada etapa do ritual. O batismo demora em média meia hora. São utilizados produtos que têm significados simbólicos: mel (doçura), peixe (símbolo de quem usa a cabeça para abrir os caminhos), sal (tempero da vida), cana-de-açúcar (adoça a vida) e dendê (calmante). A água, como símbolo da fertilidade, e uma bebida alcoólica também fazem parte da cerimônia. Alguns destes produtos são alçados à boca da criança e os que ela ainda não aceita são ingeridos pela mãe e por todos os participantes da cerimônia, que é aberta ao público. O ogã Gilberto Ferreira explica: “nós não temos a figura dos padrinhos. Todos os presentes tornam-se responsáveis”.²⁰ Os meninos são batizados no nono dia; as meninas, no sétimo e os gêmeos no oitavo dia de vida.

O caso que provavelmente abriu jurisprudência no país envolveu a menina Titílola, que em iorubá significa “aquela que nasceu para ter honras”. Para conseguir registrar a filha com este nome, o casal paulistano Anderson Jorge Enéas e Silvia Renata Nascimento, praticantes do candomblé, travaram uma batalha judicial por três meses. Depois de perderem em primeira instância, os advogados entraram com recurso no Tribunal de Justiça. Para surpresa de todos, no dia 27 de setembro de 2000, o desembargador Eduardo de Castro acatou o pedido da família, argumentando que a “etimologia do nome Titílola é de linguagem iorubá, ou seja, idioma falado pela maior parte dos escravos que vieram ao Brasil entre os séculos XVI e XVIII”, sendo viável, desse modo, que a criança tenha nome de origem africana com “significado nobre e respeito à

tradição dos genitores”.²¹ Para os advogados, o caso abriu jurisprudência no país para que outros pais que queiram colocar nomes africanos não encontrem mais resistência nos cartórios. “Com certeza”, endossa o ogã Gilberto, “há outros casos de pais que quiseram registrar seus filhos com nomes africanos e não conseguiram. Para nós, foi uma vitória muito importante”.²²

A luta contra a intolerância religiosa

A articulação política encabeçada pelo terreiro Ile Iya Mi Osun Muiywa na busca de direitos civis para o "povo de santo" é antiga. No bojo da redemocratização do país, no início da década de 1980, o Ile participou ativamente da primeira grande mobilização política dos terreiros de candomblé em São Paulo. Como desdobramento dessa luta, o ogã Gilberto Ferreira redigiu uma pauta de reivindicações, que foi aprovada pela comissão de religiosos, de representantes do movimento negro e do governo do Estado, em 1983. O documento propugnava entre outros itens:

- *Inviolabilidade de santuário (violação de recintos sagrados dos Ilês - casas, roças, etc, pela polícia ou outros);*
- *Direito de acesso de zeladores (as) de santo aos hospitais (clínicas psiquiátricas), cemitérios, necrotérios, quartéis, penitenciárias, cadeia, Febem;*
- *Que o Estado reconheça a igualdade de culto aos Orixás, como todas as outras religiões;*
- *Compra de objetos religiosos africanos: liberação de taxas dos órgãos federais, para compra de material religioso africano (palha a Costa do Marfim, orobô, obi, búzios, etc).²³*

A partir deste documento, pode-se supor como os adeptos do culto aos orixás eram desrespeitados no seu direito constitucional elementar: o de professar livremente sua fé religiosa. A expectativa era de que o então governador do estado de São Paulo, Franco Montoro, atendesse imediatamente àquelas reivindicações, por intermédio de portaria, e de que, em médio prazo, o legislativo as ratificasse sob a forma de lei. Mas isso não aconteceu. Nesta mesma época, o Ile Iya Mi Osun Muiywa colaborou na criação da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros, ligado à Secretaria da Cultura do estado de São Paulo. Em 1984, o terreiro participou das discussões que resultaram na fundação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Estado.

Os adeptos do candomblé sempre foram alvo de preconceito em São Paulo. Com Dona Isabel, fundadora do Ile Iya Mi Osun Muiywa, não foi diferente. Aliás, segundo Mãe Wanda, foi até pior, pois ela era discriminada duplamente: “por ser uma mulher negra e [...] por ser de uma religião vista como feitiçaria”.²⁴ No entanto, a casa jamais sucumbiu à discriminação religiosa ou racial a qual foi (e ainda é) submetida pela sociedade. Por isso, continua liderando uma mobilização dos terreiros de São Paulo para reivindicar igualdade de direitos perante às outras religiões. Uma das reivindicações é a de que os pais

e mães-de-santo, ou seja, babalorixás e yalorixás, tenham reconhecimento pleno como ministros de confissão religiosa. Como pondera o ogã Gilberto Ferreira: "com esse reconhecimento, teríamos assegurados direitos como aposentadoria e passaporte especial que padres e pastores possuem".²⁵ Uma outra reivindicação é a de isenção de Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU). As igrejas cristãs (católica, protestante, pentecostal, por exemplo) são isentas do pagamento desse tipo de imposto e o povo de candomblé solicita o mesmo tratamento por parte do poder público. As negociações estão em curso. Já foram realizadas reuniões com o então secretário estadual de justiça, Edson Luiz Vismona, e com o então secretário de governo da prefeitura da cidade de São Paulo, Rui Falcão, os quais prometeram analisar o pedido.²⁶

Outra reivindicação é a da inviolabilidade do domicílio religioso. O Ile Iya Mi Osun Muiywa já foi vítima da truculência policial. "Embora esse problema já tenha diminuído", diz o ogã Ferreira, "ainda existem terreiros que são invadidos pela polícia - o que não acontece nas igrejas católicas ou protestantes".²⁷ A meta é que os terreiros de candomblé sejam transformados em sítios religiosos para posterior processo de tombamento e preservação.

Uma das mais recentes campanhas do Ile Iya Mi Osun Muiywa é liderar um movimento, exigindo que o governo federal tome providências no sentido de coibir que as religiões cristãs neopentecostais se utilizem dos programas de rádio e televisão para agredir e difamar as religiões de matriz africana, incluindo o candomblé. Este discurso de intolerância religiosa vem causando episódios de ataques aos templos e aos adeptos do candomblé.

A yalorixá Wanda de Oxum, a principal liderança religiosa do Ile Iya Mi Osun Muiywa, continua levando a cabo o esforço de manter viva a tradição de culto aos orixás na maior metrópole da América Latina. De olho no futuro, ela projeta construir um terreiro em área de 10 000 m², a fim de torná-lo - além de uma casa de orixá modelo - um local com infra-estrutura suficiente para abrigar um anfiteatro, área de lazer e um centro de estudos da teologia iorubá.

Considerações finais

O Ile Iya Mi Osun Muiywa teve uma importância não desprezível no início do candomblé em São Paulo. Muitos sacerdotes, que ainda não possuíam casa, recorriam a ele para realizar suas obrigações religiosas. Este fato é ressaltado por Mãe Wanda:

"Essa casa sempre foi, como dizem o pessoal, a casa mãe de São Paulo. A minha mãe sempre abriu as portas dessa casa de candomblé para outras pessoas que precisavam. Vários babalorixás e yalorixás tiraram daqui iaô, deram obrigações de seus ebomis dentro dessa casa. O primeiro barco do Pérsio de Xangô, que hoje mora em São Bernardo do Campo, foi tirado aqui. O finado Zé Mauro de Oxóssi, Samba Mirewa, tem um pai-de-santo do Rio de Janeiro, chamado Expedito de Oxóssi, também colocaram e tiraram iaô aqui na casa. Minha Mãe [Dona Isabel] abria as portas da casa dela para as

peçoas virem para cá e darem suas obrigações, fazerem suas festas."²⁸

São os fatos relatados por Mãe Wanda, aliados à longevidade, à respeitabilidade e ao tradicionalismo do Ile Iya Mi Osun Muiywa, que contribuem para este terreiro ter seu nome inscrito na história do candomblé em São Paulo.

Em razão da importância e popularidade adquirida entre o "povo de santo", Mãe Wanda é categórica:

*"Eu tenho até um ditado que diz assim: quem não sabe quem é Ode Ceci [seu nome de iniciação no candomblé de rito angola] nunca foi de candomblé em São Paulo, porque eu tive uma participação muito grande nas casas de candomblé na época, eu e minha mãe [Dona Isabel]".*²⁹

Diferentemente do que foi profetizado por alguns intelectuais no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, o candomblé não desapareceu do país. Ao contrário do projeto secular de aculturação ou catequização cristã, os negros não se desafriçaram totalmente do outro lado do Atlântico. Todavia, não se pode perder de vista que a "reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora" (Prandi, 2005: 168).

Assim, é plausível dizer que o desenvolvimento do candomblé em São Paulo foi produto da necessidade que uma fração da população negra teve de elaborar, reelaborar e preservar sua identidade religiosa e racial, tendo como referência uma matriz africana. Tratou-se de uma "reinvenção" mágica da África tradicional no seio da modernidade. Em uma metrópole globalizada, a religião de culto aos orixás constantemente se ressignifica, porém, permanece sendo um núcleo de referência afro-diaspórica.

No período da escravidão, muitos dos quilombos (considerado o principal instrumento de protesto coletivo dos escravos) eram ajudados pelas casas de candomblé, que funcionavam como abrigo para escravos fugitivos e revoltosos se esconderem da repressão, ora dos capitães-de-mato ora da guarda imperial. Nos dias de hoje, o candomblé continua sendo um pólo de resistência simbólica. O Ile Iya Mi Osun Muiywa, por exemplo, é um dos terreiros de São Paulo que tem a preocupação de conscientizar seus membros e frequentadores de que candomblé é, antes de tudo, resistência religiosa e cultural do negro ao jugo do racismo. Alguns de seus membros, inclusive, são ativistas nas organizações do Movimento Negro.

O candomblé é uma religião depositária de uma memória que reifica um *ethos* de matriz africana. E foi por meio da religião que os iorubás preservaram muitos dos valores comunitários - como laços de solidariedade e união - que regem, até hoje, um setor da população negra. Mantendo essa

tradição, o Ile Iya Mi Osun Muiywa também funciona como ponto de encontro e solidariedade humana, em que negros, mulatos e brancos de um modo geral, constroem e reconstróem suas vivências e experiências sociais na "paulicéia desvairada", afirmando uma identidade religiosa e cultural que muitas vezes se contrapõe à dominante.

Notas:

* Doutor em História/USP. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe (UFS). petronio@usp.br

¹ Torno público meus agradecimentos às informações concedidas por Gilberto Ferreira, um grande conhecedor da cultura dos orixás.

² A respeito da perseguição ao candomblé no período do Império e da República, ver João José Reis (1989), Nina Rodrigues (1977: 245) e Julio Santana Braga (1993).

³ Sobre a premissa de que o candomblé é uma transplantação de um "pedaço da África" no Brasil, ver Roger Bastide (2001). Para uma visão diferente, ou seja, de que o candomblé não é um legado fiel africano e sim uma reconfiguração e ressignificação de práticas religiosas, ver, entre outros, Dantas (1988) e Parés (2006).

⁴ Luis Parés (2006) refuta essa idéia. Em vez dos nagôs, teriam sido as tradições jejes que forneceram os modelos de organização e os padrões de culto das famílias-de-santo dos candomblés baianos.

⁵ Pela definição de Lody (1997: 79), axé é a força mágica; "elemento dinâmico da natureza; espécie de bateria que aciona os deuses africanos e também os homens. A palavra popularizou-se fora do âmbito do candomblé, sendo empregada como uma saudação. Ainda significa o mistério e o grande segredo da religião, sendo por isso o principal centro de preocupações e atenção dos adeptos. Todos os indivíduos têm um axé individual e cada terreiro tem um axé também especial, como uma espécie de suprapersonalidade".

⁶ A respeito do surgimento e expansão da umbanda em São Paulo, ver Lísias Nogueira Negrão (1996).

⁷ A incorporação do caboclo, entidade típica da umbanda, costuma ser mal vista nos terreiros efô ou ketu, pois nos modelos considerados mais "puro" de candomblé não deve existir caboclo.

⁸ Waldomiro Pinto era neto de santo de Dona Maria da Paixão, conhecida por Maria de Oloroke. Dona Maria e seu marido, Tio Firmo ou Baba Erufa - ambos ex-escravos - foram os fundadores do Axé Oloroke, tradicional terreiro da nação efã em Salvador, Bahia. Entretanto, em 1970, Waldomiro de Xangô se transferiu de afiliação religiosa, tomando suas obrigações no Gantois, em Salvador, com Dona Menininha, da nação ketu. De acordo com Prandi (1991: 101), este era o momento de auge do prestígio do Gantois de Menininha, da Bahia.

⁹ Expressão que significa adquirir nova filiação por ocasião da morte do antigo pai ou mãe-de-santo.

¹⁰ *Correio Afro*. São Paulo, outubro de 1994, p. 3.

¹¹ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹² Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹³ Sobre essa questão, ver também Josildeth Gomes Consorte (1999).

¹⁴ *U & C, Ciência e Cultura*. São Paulo, fevereiro de 2000, p. A-3.

¹⁵ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹⁶ *O Casa Verde*. São Paulo, março de 1981, p. 10.

¹⁷ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

¹⁸ *Correio Afro*. São Paulo, outubro de 1994, p. 3.

¹⁹ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²⁰ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

²³ Reivindicações da Comissão de Candomblé, 1983 (mimeog.), p. 9-10.

²⁴ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

²⁵ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 11 de maio de 2002, p. 7A.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Jornal da Tarde*. São Paulo, 03 de junho de 2001, p. 3D.

²⁸ Depoimento de Wanda Ferreira, em 14 de maio de 2003.

²⁹ *Idem.*

Bibliografia:

- AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). 2002. *Usos e abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. Trad. Maria E. Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Edusp/Ed. Pioneira.
- _____. 2001. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRAGA, Julio Santana. 1993. “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”. *Revista USP*. São Paulo, n. 18, pp. 52-59.
- BURKE, Peter (org.). 1992. *A escrita da história. Novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed.Unesp.
- CARNEIRO, Edson. 1964. *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- _____. 1991. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 1999. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In J. BACELAR e C. CARDOSO (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas.
- DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DOMINGUES, Petrônio. 2004. *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Ed. Senac.
- FERREIRA, Gilberto. 2000. “Exu, a pedra primordial da teologia iorubá”. In C. MARTINS e R. LODY (orgs.), *Faraimará: o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas.
- _____. 2002. *Ile Iya Mi Osun Muywa*. São Paulo: mimeog.
- GIROTO, Ismael. 1980. *Candomblé do rei: estudo etnográfico de um candomblé ketu-bamgbose, na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH/USP.
- GILROY, Paul. 2001. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GRAMSCI, Antonio. 1988. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- LANDES, Ruth. 2002. *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- LE GOFF, Jacques. 1990. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LODY, Raul. *Candomblé*. 1987. *Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ed. Ática.
- MOTT, Luiz. 1988. “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In L. MOTT, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ed. Ícone.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- PARÉS, Luis Nicolau. 2006. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas/SP: Ed. da Unicamp.
- PRANDI, Reginaldo. 1991. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- _____. 1996. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.

-
- _____. 2005. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, João José. 1989. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú". In E. SILVA e J. J. REIS, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- _____. 1977. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ROLNIK, Raquel. 1988. *Territórios negros em São Paulo – uma história*. Comunicação apresentada no simpósio da ABA, Campinas, Unicamp.
- ROSENFELD, Anatol. 2000. "Macumba". In R. ANATOL, *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- SANTOS, Juana Elbein dos. 1986. *Nagô e a morte*. 4. ed. Petrópolis/RJ: Vozes.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 1994. *Candomblé e umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ed. Ática.
- _____. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- _____. (org.). 2002. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, Paul. 1992. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Tal Brasil, qual América?

a América Brasileira e a cultura ibero-americana

Maria de Fátima Fontes Piazza*

This article shows how the magazine – “América Brasileira: Resenha da Actividade Nacional” (1922-1924) -, published by the writer Elysio de Carvalho (1880-1925), wanted to shed light on the Iberian-American literature and the relevant cultural questions of the two sides of America: the Lusitanian and the Hispanic. The magazine is dedicated to some of the personalities of the Iberian world, from Hispanic America: Rubén Darío and Rufino Blanco-Fombona; from Spain: Juan Valera, Ramón Gómez de la Serna and Azorín; from Brazil: Graça Aranha and Ronald de Carvalho. The analysis of the magazine shows how his editorial treated the coexistence between nationalism and cosmopolitanism, between tradition and modernity, so to avoid efforts to reduce the impact of the peripheral position of the Brazilian society regarding cultural welfare.

Keywords: Ibero-American, cultural welfare, literary magazine.

A revista *América Brasileira: Resenha da Actividade Nacional* (1922-1924) teve a sua trajetória vinculada ao mito de origem da cultura brasileira: o seu passado colonial português, porém encarado não com a concepção moderna de 1922 – da busca das raízes étnicas, lingüísticas e culturais -, mas com uma noção nacionalista e conservadora a respeito de Portugal e do Brasil. No afã de resgatar as raízes ibéricas, o editor Elysio de Carvalho (1880-1925) imprimiu dupla face ao periódico: uma vertente ligada à ex-metrópole ibérica – Portugal – e outra que visava valorizar a produção literária da América Espanhola, não olvidando a tradição ibérica. Daí o papel singular que conferiu à *América Brasileira* no contexto ibero-americano.

O perfil da revista evidenciava muito da personalidade de Elysio de Carvalho – considerado um adepto de “modismos literários”, segundo Brito Broca –, o que pode ser comprovado no amplo espectro de correntes estéticas e políticas apresentadas no periódico¹. Entretanto, a obra desse alagoano de Penedo não se limitou ao “evasionismo e submissão aos padrões estrangeiros”, tão intensos na sociedade brasileira da sua época.

Pode ser considerado um precursor de projetos de modernização para o país, como o da interiorização do Brasil – em *O fator geográfico na política brasileira* (1921) levado a cabo no governo Vargas com a *Marcha para o Oeste*, em 1938, e defensor ardoroso da siderurgia nacional – em *Brasil, potência mundial* (1919) – fortalecida com a instalação da Companhia Siderúrgica Nacional, em 1942².

O que movia Elysio de Carvalho era um “nacionalismo militante” calcado num profundo conhecimento da realidade brasileira, poder-se-ia dizer, que inspirado em Alberto Torres de *A Organização Nacional* (1914) e de *O Problema Nacional Brasileiro* (1914). Daí a obra que publicou em 1922, no ano do centenário da Independência do Brasil, sob o título *Os bastiões da nacionalidade*. Esse “nacionalismo cultural” de Elysio de Carvalho – como chamou Vamireh Chacon – pode ser visto no vibrante enaltecimento da missão do intelectual brasileiro e da contribuição lusa, sendo, inclusive, o precursor do projeto da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, que seria retomado meio século depois pelo Embaixador José Aparecido de Oliveira³.

Antonio Arnoni Prado, em seu estudo *Nacionalismo literário e cosmopolitismo*, chama à atenção para o fato de que o grupo da *América Brasileira* foi movido pela onda nacionalista e ufanista da Primeira República e pelos ventos que sopravam das trincheiras da Primeira Guerra Mundial, e “passa a cultivar o heroísmo libertário de Simon Bolívar, sedimentando a crença numa pretensa solidariedade latino-americana diante dos perigos cada vez mais próximos dos inimigos externos”⁴. Por outro lado, a revista contrabalançava sua atitude nacionalista, face às comemorações do Centenário da Independência do Brasil, com um cosmopolitismo que pode ser visto nas suas páginas, apresentando fortes referências a autores, livros e periódicos europeus, principalmente os franceses, como *Revue de l’Amérique Latine*, *Simple Revue*, *La Revue Mondiale*, *La vie universitaire*, *Mercure de France* (França), *La Pluma* (Espanha), *A Águia*, *Nação Portuguesa*, *Seara Nova*, *Lusitânia* (Portugal), entre muitos outros.

O cosmopolitismo da *América Brasileira* põe em evidência a francofilia ou o anatolianismo que assolava a intelectualidade brasileira da época, como pode ser percebido no discurso proferido por Elysio de Carvalho na recepção ao poeta Paul Fort (1872-1960), sob o título *La France éternelle* (1922), e na divulgação da vida e da obra de Anatole France (1844-1924). Entretanto, em análise mais acurada do periódico, vislumbra-se uma “ponte” entre a intelectualidade brasileira e alguns órgãos da imprensa cultural francesa, Philéas Lebesgue (1869-1958) e Manoel Gahisto (1878-1948) foram tradutores e divulgadores da literatura brasileira na França. Lebesgue – considerado um “brasilianista francês” – escreveu sobre a literatura brasileira em vários periódicos publicados na França, principalmente na *Revue de l’Amérique Latine* e no *Mercure de France*⁵.

A *Revue de l’Amérique Latine* (1922-1933), fundada pelo acadêmico da Sorbonne Ernest Martinenche, tinha como colaboradores assíduos Lebesgue e Gahisto. Também destacava-se Georges Le Gentil,

professor da Sorbonne, *un normalien*, que tratou das obras de Castro Alves, José de Alencar, Elyσιο de Carvalho, Oswald de Andrade, Afonso Arinos, Alberto Rangel, Oliveira Vianna, Afrânio Peixoto e traduziu o conto *A vingança da Peroba*, de Monteiro Lobato. Um artigo do professor Le Gentil, sob o título *Un précurseur de l'indianisme*, aparece nas páginas da *América Brasileira*; nele, o autor se remete à primeira parte do curso sobre Literatura Brasileira que ministraria na Sorbonne. Iniciou com a afirmativa de que “*L' indianisme represente, dans l'histoire de la littérature française, une tradition ininterrompue*”; por isso, mostrou a força da tradição literária francesa com os seus autores e livros que trataram do Brasil, como Ferdinand Denis, em *Une fête brésilienne a Rouen*, além de Jean de Léry, Yves d'Evreux, Claude d'Abeville e autores que serviram de referência para várias representações sobre o Brasil e os brasileiros – exotismo, bom selvagem, canibais – como Montaigne, Rousseau e Chateaubriand. As obras deste último – *Atala* e *Les Natchez* – foram um marco para os romances indianistas no Brasil, principalmente os de José de Alencar.

Entre os colaboradores brasileiros da *Revue de l'Amérique Latine*, distingüiam-se Afrânio Peixoto e Sérgio Milliet. Houve, inclusive, a publicação da conferência que Oswald de Andrade proferiu na Sorbonne, *L'effort intellectuel du Brésil contemporain*, em 1923. Também organizou um inquérito literário com alguns intelectuais de países sul-americanos e, no número 15 da revista, foram publicadas as respostas de Luiz Guimarães, Elyσιο de Carvalho e Afrânio Peixoto⁶.

O *Mercur de France* (1890-1965) originou-se como uma revista literária ligada aos simbolistas franceses, dirigida pelo escritor Alfred Vallette. Ela compreendia duas partes distintas, sendo que a segunda, intitulada *Revue de la Quinzaine*, trazia uma seção referente à literatura portuguesa – *Lettres Portugaises*, iniciada em 1896 por Lebesgue, que durou até meados do século vinte – e outra dedicada às *Lettres Brésiliennes* – que estreou em 1901, com Figueiredo Pimentel, tendo como sucessores Tristão da Cunha, José Severiano de Rezende, Manoel Gahisto e Roger Bastide. Pelas análises de Lebesgue e de Gahisto, a literatura brasileira era um prolongamento da portuguesa, tal como era vista pelo escritor baiano Almáquio Dinis, para quem a literatura brasileira “era enxertada no velho tronco português”⁷.

Na *América Brasileira*, Philéas Lebesgue mereceu um artigo de Luiz Annibal Falcão (nº 13, jan. 1923), em que há o enaltecimento da vida daquele escritor, morador de uma pequena aldeia chamada La Neuville-Vault, na vizinhança de Beauvais, localizada entre a Normandia e a Picardia, e que vivia dos labores da terra, ou “a rude vida dos lavradores”. O artigo é um panegírico da vida e da obra de Lebesgue que percorreu os gêneros literários do autor de *Aux fenêtres de France*, como poesia, prosa, teatro e ensaio, além das traduções e colaborações em periódicos culturais. O motivo do dito artigo seria a idéia, lançada por Marcel Coulon, de organizar uma seleta da obra de Philéas Lebesgue, além de retribuir a divulgação da literatura brasileira na França e convidar o autor a visitar o Brasil. Falcão

concluiu o texto chamando a atenção para um intelectual com pouca visibilidade na República das Letras.

“Quem leu a obra de Philéas Lebesgue, erudita, poética, dominada por um alto sopro philosophico, sabe quem é o escriptor; quem viu o seu claro olhar azul brilhar no rosto bondoso, quem ouviu a sua voz firme e nítida, a sua phrase límpida, pittorescamente apimentada pelo sotaque do Oise, contribuirá, com os seus meios e sua influência, para uma homenagem que nunca foi mais merecida.”

Convém salientar que o pesquisador Cláudio Veiga encontrou, no Arquivo da *Société des amis de Philéas Lebesgue* (em La Neuville-Vault), correspondências de vários escritores brasileiros, como Luiz Annibal Falcão, Coelho Neto, Xavier Marques, Dario Veloso, Almáquio Dinis, Severiano de Resende, entre outros. A formação intelectual dessa geração de escritores é tributária da cultura francesa ou da cultura latina, conforme afirmou Luiz Annibal Falcão em artigo intitulado *A missão intelectual francesa no centenário*. Isso comprova que havia um fluxo de intelectuais, circulação de idéias, de movimentos e de linguagens que permeavam a vida cultural ibero-americana, através de ligações com a República Mundial das Letras.

Manoel Gahisto escreveu um artigo intitulado *Elysio de Carvalho e o nacionalismo brasileiro* [nº 25, jan. 1924] e mereceu destaque em *Manoel Gahisto e nós* (nº 14, fev. 1923), nota em que sobressaiu o seu papel como tradutor de autores brasileiros e divulgador da literatura brasileira –, no artigo que escreveu para a *Revue de l’Amérique Latine*, mostrou-se “preocupado com o futuro da língua portuguesa no continente americano”.

Gahisto estudou aqueles, entre os nossos autores, que julgou mais representativos da sintaxe e do estilo brasileiros, como Alberto Rangel, que “parece-lhe um dos mais típicos e louva a sedução do ‘Inferno Verde’, de um exotismo direto, de uma sobriedade crua, que deve o seu efeito a um estilo extremamente pessoal, todo de palavras raras ou de alianças de palavras raras”. O tradutor francês – numa referência ao livro de João Ribeiro *A língua nacional* (1921) – lembrou, também, as considerações de José Veríssimo, que “defende a criação de uma língua brasileira, libertada do velho molde português e que corresponda mais intimamente com o nosso modo de sentir”. Teceu elogios a Monteiro Lobato, que se destacava entre “os novos com vigor e autoridade”, para o qual prescrevia o papel de:

“observador clarividente, narrador preciso e saboroso, escritor de mérito, ele parece ser também, o animador de um movimento que seria mal vindo se só visasse transformar a gramática, e que se torna sério, concentrando as pesquisas dos exploradores, as observações dos geógrafos, os votos dos pedagogos, ameaçando a ficção das letras do desmentido dos homens de estudo, reunindo

enfim, impressões e conhecimentos com a realidade brasileira, para fazê-las escrever em linguagem brasileira.”

O caminho apontado por Gahisto teve a liderança de Mário de Andrade, que publicou na *América Brasileira*, entre 1923 e 1924, as suas crônicas de Malazarte. Segundo, uma especialista sobre a obra do escritor:

“Ali, nos temas abordados, no modo de formar, no ponto de vista, no enfoque, estão ora fundidos, ora caminhando independentes, o cronista, o crítico e o contista. Mário de Andrade libertou-se finalmente das altissonâncias e dos rebuscamentos no estilo. Avança em direção à prática literária da língua falada no Brasil.”⁸

Das crônicas de *Malazarte*, da rapsódia de *Macunaíma* (1928) até o *Congresso de Língua Nacional Cantada* (1937), a trajetória do escritor paulistano esteve sempre voltada para a questão da “nacionalização” da língua.

O artigo de Manuel Gahisto na *América Brasileira*, *Elysio de Carvalho e o nacionalismo brasileiro*, foi a transcrição e a tradução do artigo que escrevera para a *Revue de l’Amérique Latine* (nov. 1923), no qual teceu elogios ao escritor brasileiro, referindo-se ao discurso deste, *La France éternelle*, (saudação ao poeta Paul Fort, em visita ao Brasil, em 22 de julho de 1922).

Gahisto chamou a atenção para dois livros de Elysio de Carvalho, *Os Bastiões da Nacionalidade e Brasil, potência mundial*, nos quais

“certas afirmações do nacionalismo brasileiro repelem, solidamente, a influência francesa. Censuram a imitação muito aproximada, a transposição dócil das modas francesas e condenam o espírito superficial que se desenvolve sob um céu austral, em fantasias passageiras. Confesso que não me causa moosa essa espécie de desafeição, aspecto limitado de um grande problema de criação artística, diante do qual não se pode hesitar.”

Também discorreu sobre a trajetória literária de Elysio de Carvalho, mostrando as múltiplas faces das suas preferências literárias e das correntes estéticas e políticas que o autor brasileiro adotara, associando o fulcro da sua obra à matriz ibérica consubstanciada na obra *Esplendor e Decadência da Sociedade Brasileira* (1911).

A percepção que vários intelectuais tinham da literatura brasileira não os permitia a sutileza de captar as tentativas de “autonomia” do campo cultural brasileiro: a sua originalidade, as suas especificidades em relação à ex-metrópole ibérica e à cultura francesa – tal como acontecia com as hostes modernistas egressas da Semana de Arte Moderna de 1922. Daí a

reverência com que a intelectualidade ibero-americana tratava os escritores franceses e considerava Paris o seu “meridiano de Greenwich literário” – segundo Pascale Casanova – ou a “capital literária da América Latina” – de acordo com Pierre Rivas.

A *América Brasileira* direcionou sua linha editorial para o campo literário, especialmente para dois expoentes da literatura hispano-americana: o poeta e escritor nicaraguense Rubén Darío (1867-1916) e o escritor venezuelano Rufino Blanco-Fombona (1874-1944), ambos canonizados pela revista. A geração desses escritores, no início do século XX, formava uma “espécie de colônia literária em Paris” – o que Brito Broca chamou de “doentes do mal europeu, não podiam viver longe de Paris” -, editando revistas em castelhano, conseguindo ter algumas obras traduzidas para o francês e se aproximando, sobretudo, dos simbolistas nos tradicionais cafés do *Quartier Latin*. O crítico literário chamou a atenção para o fato de que esses escritores poderiam ser comparados às personagens do romance *Los Transplantados* (1904), do chileno Alberto Blest Gana (1830-1920), ou de *Hombres en Soledad* (1938), do escritor argentino Manuel Gálvez (1882-1962)⁹.

Na *América Brasileira*, o editor tentava harmonizar o refinamento estético de Rubén Darío com o ufanismo de um visionário e idealista, como o escritor Rufino Blanco-Fombona. No ensaio *Suave e Austero* (1925), Elycio de Carvalho traçou o perfil desse escritor.

“Don Rufino Blanco-Fombona não é só uma curiosa figura da literatura venezuelana. Publicista emérito, crítico arguto, historiador sempre bem informado, romancista cheio de seduções e poeta muito estimável, é um dos mais considerados escritores contemporâneos de língua espanhola. Dotado de forte capacidade de trabalho e de rara independência mental, a versatilidade das suas aptidões, a originalidade de seus conceitos, a perspicácia de seu engenho, a universalidade de suas idéias, a sua sagaz penetração psicológica e o profundo sentimento da vida fizeram dele um dos promovedores do movimento de emancipação intelectual da América Espanhola.[...] Altivo e sonhador, indisciplinado, inimigo das fórmulas acadêmicas, político de idéias radicais, panfletário terrível e às vezes cruel, cantor das tristezas humanas e dos amores infelizes, amante fervoroso da beleza e da vida, tal qual ela se apresenta, natureza rica de prodígio e de fatalidade, a sua obra reflete a sua alma inquieta, passional, sarcástica, vibrante, indômita, tumultuosa, batalhadora e contraditória muitas vezes. Nele surgem todos os atavismos, todas as aspirações e todos os propósitos do espírito peninsular modificado pelo cálido céu americano. Correndo-lhe nas artérias o sangue ardente dos conquistadores épicos da Espanha, a sua existência tem sido uma das mais acidentadas de quantas conhecemos, e lembra esses capitães destemidos, do século XV ou

XVI, de quem dizia Cervantes serem “sus leys su espada, sus fueros sus bríos”. O próprio Fombona reconheceu o traço íntimo de sua personalidade quando diz: “Yo tengo el alma antigua de los conquistadores”.¹⁰

O autor desse perfil tratou de deslindar as principais características da complexa obra de Blanco-Fombona, que aponta para o completo desprezo do classicismo literário, o espírito de rebeldia, o intenso interesse pelas lutas políticas e conflitos sociais, o acendrado amor à terra americana e o culto dos homens representativos da América Espanhola¹¹.

Rufino Blanco-Fombona não era só um homem de pensamento mas, de ação, o que o levou à vida pública. Entre os cargos públicos que ocupou, esteve o de governador do território do Amazonas, na Venezuela, encravado na floresta tropical, era uma das regiões mais desabitadas na época. A viagem que fez até Ciudad Bolívar foi épica, com aventuras dignas de figurar nos romances da literatura hispano-americana, como *Doña Bárbara* (1929) do seu conterrâneo Rómulo Gallegos (1884-1969). Para Blanco-Fombona, “Un fragmento de América tan crudo en pleno siglo XX como la América de los conquistadores”. De acordo com Brito Broca:

“O cargo nada tinha de uma sinecura ou de simples honraria. Os governadores do território morriam, geralmente, assassinados. Bem trágico fora ainda o destino do último. Pouco importava. Fombona vibrava da volúpia do vivere perigosamente. Nada mais belo do que servir a pátria numa empresa assim arriscada. A sedução da aventura! Dom Quixote e Bolívar falavam dentro dele.”¹²

Os romances de Rufino Blanco-Fombona são acentuadamente venezuelanos, como *El hombre de hierro* (1907), escrito na prisão de Ciudad Bolívar, que pode ser considerado um romance psicológico e de costumes,

“uma pintura impressionante de Caracas e da sociedade caraquenha, com seus caudilhos, seus exploradores e seus intrigantes, executada com tão grande poder sugestivo que levou Max Nordau a escrever que as cenas e os homens que aí desfilam foram vistos com olhos balzaquianos, e que Fombona, cruel, frio e sardônico, é um poderoso escultor de figuras humanas.”¹³

El hombre de oro (1915) pode ser considerado uma *novela criolla*, que consiste numa tremenda sátira política e social contra o governo e as classes dirigentes da Venezuela, que aparece em suas páginas como o tipo representativo de algumas repúblicas sul-americanas.

“Fiel a este critério, Fombona nos oferece um quadro, se não fiel, pelo menos impressionante da vida de Caracas. Ninguém é mais severo quando se trata de revelar ou estigmatizar a barbaria, a incultura, a ignorância, os escândalos e as misérias morais, a luxúria, a usura e a vaidade mestiças, a desorganização e os vícios inveterados de muitas das repúblicas da América do Sul, mas nenhum outro escritor é mais entusiasta em louvar as glórias do Novo Mundo e mais zeloso de sua divulgação na velha Europa. Fombona tem o culto dos homens representativos da América Espanhola, e este culto abrange os escritores e principalmente os construtores da nacionalidade.”¹⁴

Fombona pode ser visto como um escritor de múltiplas faces. Sua obra abrange vários gêneros literários, como poesia, ensaio, história, romance e crônica. Como historiador, deixou uma biografia bolivariana, em que aparece a correspondência do líder revolucionário, e ainda, como ensaísta, deixou *El conquistador español del siglo XVI*. Pela análise de Bela Josef, “sofreu mais na palavra que na intenção poética a influência rubendariana” e, como crítico, “acreditava no americanismo literário e exaltou o elemento autóctone”¹⁵.

Nas páginas da *América Brasileira*, Blanco-Fombona publicou *Las relaciones literarias entre España y América* (nº 18, jun. 1923), no qual chamou a atenção para o desconhecimento ou a falta de reciprocidade que os espanhóis tinham pela vida literária nas Américas. O escritor venezuelano, então, perguntava:

“¿Existe hoy en España con respecto a nosotros una superioridad tan excelsa que justifique el desvío? ¿No tienen los escritores de España nada que estudiar en nosotros? Una raza como la iberica – quiere decirse española de toda la Península, incluso Portugal, - transplantada a los montes, los rios, los llanos más conspicuos del planeta, y cruzada con aborígenes y con multitudes de otros continentes, ¿no ha producido en América ningún destello de espíritu, ninguna modalidad, ningún matiz que despierte la curiosidad o que merezca el estudio de nuestros hermanos de la Península? ¿ No valen nada los hombres que timbran nuestro orgullo: Hostos [Eugenio Maria de Hostos (1839-1903), portorriqueño], Varona (Enrique José Varona (1849-1933), cubano), Alberdi (Juan Bautista Alberdi (1810-1884), argentino), el brasileño Elysio de Carvalho, Vaz Ferreira (Maria Eugenia Vaz Ferreira (1875-1924), uruguayo), Carlos Arturo Torres ((1867-1911), colombiano), Juan Vicente Gonzalez ((1810-1866), venezolano), Jesús Semprún ((1882-1931), venezolano), José Vasconcellos ((1881-1959), mexicano), José Martí (1853-1895), cubano)? En vez de amodorrarse en la exclusiva lectura de los

clásicos del siglo XVII, y sin más ventana al mundo sino la que se abre sobre un balcón de rocas por donde la hubieron mala los paladines de Carlos Magno, ¿ no seria de provecho, por lo menos para algún curioso con don de pluma y de lengua, observar la diferencia entre el espíritu español y el espíritu americano, entre las formas preferidas de una y otra literaturas, y los distintos matices de sentimiento y de pensamiento que al través de la común lengua se descubren.”

Essa pregação resultou na divulgação da produção literária ibero-americana, através da Editorial América de Madrid, da qual o escritor foi diretor e proprietário – o que pode ser constatado na propaganda dessa casa-editora publicada no número 24 da *América Brasileira*, em dezembro de 1923. Também chamou a atenção para a Ibéria e a sua tradição centrada nos séculos de ouro, daí a força da figura de Dom Quixote que impregna a alma da Espanha e é um mito da cultura ocidental¹⁶.

A predileção de Elysio de Carvalho pela divulgação da produção literária dos países da América Espanhola pode ser constatada no livro *Príncipes del Espíritu Americano*, coletânea de três estudos publicada em 1923, pela Editorial América de Madrid, bem como na composição da *Biblioteca de Autores Célebres*, traduzida para o espanhol por César Comet, autor do prólogo. Essa coleção publicou obras de outros autores brasileiros, como Machado de Assis, José Veríssimo e Oliveira Lima, com o objetivo de divulgar em língua espanhola, “trabalhos significativos em todo o mundo”.

O prólogo de César Comet foi publicado na íntegra pela revista, com o título *A irradiação da obra literária de Elysio de Carvalho* (nº 20, ago. 1923), um alentado estudo sobre o autor do livro e as diversas fases da sua vasta produção literária. Comet mostrou a escassez de estudos sobre a literatura americana – sobretudo a brasileira – em que pontificavam Rubén Darío, Amado Nervo, José Enrique Rodó, José Ingenieros e Vargas Villa. Para o tradutor, a Espanha vivia uma estagnação da literatura graças à “reserva de certos espíritos retrógrados e rígidos”, que não reconheciam a importância de figuras da própria nacionalidade, entre os quais destacou a geração de 1898, com Miguel de Unamuno, Pio Baroja, Ramón María del Valle-Inclán, Antonio Machado, Azorin (cognome de José Martínez Ruiz) e Maeztu, que desfrutavam de mais prestígio fora da Península Ibérica, inclusive nas Américas.

Depois, de elogiar a jovialidade e a combatividade de Elysio de Carvalho no campo cultural brasileiro, Comet transcreve opiniões de José Veríssimo, Rubén Darío e Carlos Malheiro Dias sobre a personalidade e a obra desse escritor. E conclui com a seguinte advertência:

“Só podemos conseguir o conhecimento completo de um escritor assimilando-se todas as suas obras. Para conhecer inteiramente a Elysio de Carvalho torna-se preciso estudá-lo detidamente em todos os seus aspectos. E já que não logramos consegui-lo no

presente caso, ao menos sirva de compensação – para aqueles que o necessitem – a obra como síntese se lhes oferece.”

Passados mais de oitenta anos da preleção, a obra desse escritor brasileiro continua desconhecida até de parcela significativa da intelectualidade brasileira: as edições dos seus livros estão esgotadas e não constam dos catálogos das casas-editoras, bem como poucos estudos acadêmicos lhe são dedicados.

O livro *Príncipes del Espiritu Americano* compõe-se de três ensaios: Rubén Darío, príncipe dos poetas de língua castelhana; Graça Aranha, príncipe da literatura brasileira e Don Rufino Blanco-Fombona, príncipe do espírito americano. Os ensaios tinham como objetivo a definição de três grandes forças da literatura do continente, procurando sintetizar o caráter de sua pujante mentalidade. O boxe que compõe o artigo de Comet destaca “as figuras fulgurantes que Elysio de Carvalho fixou, com mão segura e traço poderoso, são bem símbolos augustos da latinidade na América e os seus admiráveis ensaios servirão por igual para atestar o fulgor de nossas letras e da nossa cultura”.

O ano de 1912 marca o encontro definitivo de Rubén Darío com Elysio de Carvalho, quando aquele veio, pela segunda vez, ao Rio de Janeiro, hospedando-se no Hotel Santa Teresa, no bairro do mesmo nome; já havia estado no país como delegado da Nicarágua na Terceira Conferência Internacional de Estados Americanos, em 1906.

Darío foi um poeta que revolucionou a literatura hispano-americana, por isso a atenção a ele dispensada pela intelectualidade brasileira, tão sequiosa por novidades. Assim Elysio de Carvalho descreveu suas impressões sobre o poeta:

“(...) vestido com uma impecável correção britânica, taciturno, numa atitude impassível e extática, embebido no próprio pensamento, o rosto fundamente contraído num ríctus de consternação, as mãos apoiadas sobre a mesa onde se achavam, entre outras brochuras, um livro de Gourmont, Pages Choisies de Gobineau e De Profundis de Oscar Wilde, encarando soturnamente o panorama que se desenrolava diante dos olhos de asiático, numa atmosfera azul, diáfana e etérea. (...) De fato, misto de anjo e de sátiro, o poeta atravessa a vida como um sonâmbulo, vivendo ora mergulhado nos abismos da sombra, ora num mundo de claridades, as suas visões, os seus símbolos e os seus ritmos nascendo das alternativas de coragem e de quebranto de sua alma. Darío é um autocontemplativo que vive exclusivamente de seus pensamentos e de seus sonhos.”¹⁷

Também não escapou ao observador atento o ambiente do hotel que o cercava; como um poeta nefelibata, descreveu em *Five o'clock*:

“(...) espero com natural ansiedade, gozando e sorvendo voluptuosamente o aroma que vinha das magnólias e dos jasmineiros em flor, o momento para ver como cantou a sua musa esta terra prodigiosa, e antegozo a beleza de seus novos poemas. Lê em primeiro lugar o longo poema *El Águila*, um soneto sobre um tema metafísico.”¹⁸

Antonio Arnoni Prado destaca a influência de Rubén Darío (que saudara o grupo da *América Brasileira* como “o paladino da revolução intelectual da juventude brasileira”), traz o requinte das imagens que o jornalismo e a crônica de Elysio de Carvalho e João do Rio levariam para os salões da metrópole, embebidos do maneirismo de Oscar Wilde (1856-1900) e Gabrielle D’Annunzio (1863-1938), da licenciosidade de Jean Lorrain – pseudônimo de Paul Duval (1855-1906) – e do pessimismo de Max Nordau (1849-1923). Todos eles ecos esparsos da civilização tantas vezes lembrada pela geração dos literatos grã-finos que, a crer no depoimento de Luís Edmundo, em *O Rio de Janeiro do meu tempo*, acercaram-se temporariamente do generoso mecenato que Elysio de Carvalho lhes ofertava na então capital da República¹⁹.

Entre os nomes das letras, história e política dos vizinhos de língua espanhola que desfilaram pelas páginas da *América Brasileira*, poder-se-ia destacar os comentários de e sobre o jurista, escritor, historiador, deputado, diplomata, jornalista, estancieiro e professor de Direito na Universidade de Buenos Aires, Estanislao Severo Zeballos (1854-1923). Zeballos ocupou o ministério de *Relaciones Exteriores y Culto* da República Argentina em três períodos distintos – nas administrações de Juárez Célman, de 10 de setembro de 1889 a 14 de abril de 1890; de Carlos Pellegrini, no período de 22 de outubro de 1891 a 12 de outubro de 1892; e de Figueroa Alcorta, de 21 de novembro de 1906 a 22 de junho de 1908 –, tendo sido um feroz opositor da política do Barão do Rio Branco. Além da posição de prestígio, utilizou amplamente a imprensa portenha para divulgar suas idéias, notadamente os periódicos *La Prensa*, em que foi editor, *El Nacional*, do qual foi fundador, *La Razón*, *El Sarmiento* e na *Revista de Derecho, Historia y Letras* (1898-1923), da qual foi fundador e editor.

De Estanislao Severo Zeballos encontra-se na *América Brasileira* um artigo intitulado *Mulheres notáveis na América do Sul* (nº 4, mar.1922), transcrito da *Revista de Derecho, História y Letras*; nele, ressaltou a figura de Flora Cavalcanti de Albuquerque de Oliveira Lima, casada com o historiador e diplomata Manoel de Oliveira Lima. Citou a nobiliarquia pernambucana, à qual pertencia Dona Flora e a força da tradição na sociedade nordestina, teceu importantes considerações sobre o papel da mulher na sociedade, com o avanço dos direitos políticos, e reforçou preconceitos e estereótipos acerca da mulher, com severas críticas ao nascente feminismo. Para a homenageada, reservou o papel de “esposa de homem público”, como o de “mulheres colaboradoras e conselheiras” e “um destes belos modelos do horto moral e intelectual sul-americano”.

Além do texto *América Brasileira julgada pelo Senhor Zeballos* (nº 5, abr. 1922), e uma nota – *Toujours lui* – e o artigo *O Doutor Zeballos*, de Sargento Albuquerque (pseudônimo de algum escritor) (nº 8, jul. 1922), teceram severas críticas à postura defendida por Estanislao Zeballos, de que o Brasil desenvolvia uma política armamentista com objetivos imperialistas ou expansionistas para resolver o caso da Ilha de Martín García, o que levava a uma atitude de desconfiança quanto à Argentina.

Os articulistas da *América Brasileira* citaram o artigo de Zeballos, *Alma Argentina*, publicado no diário *La Prensa*, de Buenos Aires, em que discorreu sobre o movimento que se difundiu na Argentina contra o Brasil, o qual descreveu “como um atestado eloqüente do grau de cultura cívica e de civilização política a que havia chegado o país”.

A *América Brasileira* tentou, também, mostrar que o Brasil era um país pacífico e que a diplomacia do país vizinho denotava a “inimizade argentina”: criticou severamente Zeballos, “sempre maquiavélico e impertinente, espalhando pelas colunas de seu jornal receios, desconfianças e insídias, visando o mesmo propósito de envolver a política continental do Brasil num ambiente de antipatias e infundadas prevenções”.

O que os articulistas da *América Brasileira* não esclareceram foi a existência de uma secular rivalidade entre o Brasil e a Argentina, reforçada com a política do Barão do Rio Branco de demarcação das fronteiras territoriais – daí a atitude hostil de Zeballos, utilizando vários órgãos da imprensa platina para dar visibilidade às mazelas da política externa do país vizinho. No *El Sarmiento*, apontou

“a histórica tradição do Itamaraty em atacar a Argentina desde a época do Visconde do Rio Branco, o inventor da teoria que a Argentina tentava reconstruir o antigo Vice-Reinado do Prata e que o Brasil seria o encarregado de garantir a soberania dos pequenos Estados do Prata ameaçados por esta ambição.”²⁰

Reside aqui um ponto de inflexão: a *América Brasileira* consagrou algumas personalidades do mundo ibérico; da América Espanhola, Rubén Darío e Rufino Blanco-Fombona; da Espanha, Don Juan Valera, Ramón Gómez de La Serna e Azorin; do Brasil, além de Elycio de Carvalho, Graça Aranha e Ronald de Carvalho, protagonistas da Semana de Arte Moderna de 1922. Com relação aos autores espanhóis, a revista, a partir de janeiro de 1924, publicou *O momento literário de Espanha*, com destaque para Don Juan Valera (1824-1905), Ramón Gómez de La Serna (1888-1963) e Azorin (1873-1967). Convém ressaltar que há diferença de pelo menos uma geração entre Don Juan Valera e os dois últimos, que pertenceram à geração de 1898. O que moveu o editor a escolher esses escritores parece estar no modo como lidavam com o iberismo, ou com a tradição ibérica.

Elysio de Carvalho reverenciou Don Juan Valera com um ensaio, no qual mostrou a filiação literária desse escritor.

“Renova e mantém a tradição intelectual de Garcilaso, Luís de Granada e Luís de Leon, comunicando maior flexidez, relevo e sonoridade à língua e emprestando ao misticismo toques de malícia, essência esquisita, fina voluptuosidade e acentos mais humanos. (...) Em suma, Pepita Jiménez (1874), com ser o símbolo da idealidade castelhana, é bem o resumo da estética valeriana e modelo perdurável da arte da escrita. Na verdade, D. Juan Valera é genuína representação de gênio castelhano, da “Espanha castelhana castiça”, como diria Unamuno. A sua obra não é apenas resultado da joalheria literária, colorida pela sensibilidade ou adornada por uma requintada cultura humanista. Se recebeu de Platão a luz da consciência e aformoseou o entendimento com as galas florentinas da Renascença, nunca renegou a grande árvore ancestral, tem raízes no subconsciente étnico, raízes infinitas em número e qualidade, é integralmente espanhola. Tão harmônica é a correspondência entre a fantasia do artista e a alma da raça, que o soberbo imprevisto constitui caso singularíssimo no seu tempo, e, criticamente, é quase impossível elucidar. Por ser o mais clássico dos espanhóis, em todos os sentidos, dentro como fora da arte ...”²¹

A interessante personalidade de Valera e a sua obra literária despertaram o interesse do editor da revista, além do fato de ter vivido no Brasil, na condição de diplomata, entre 1851 a 1853, e de conhecer a poesia brasileira, que consta do tomo XIX das suas obras completas, *De la poesia del Brasil*. Sua concepção do iberismo contemplava, também, uma aproximação entre Portugal e Espanha – as culturas de língua castelhana e portuguesa eram “*dos ramas de un próprio tronco*”, e, nesse tronco de origens comuns, a cultura brasileira viria representar um rebento novo e vigoroso do velho ramo português. Ao que parece, Valera iniciou e encerrou sua vida de escritor inspirado pela presença ibérica no continente americano; o que ele via com reservas era a imprecisa designação de “América Latina como *ahora se dice*”²².

Já a geração de 1898 se defrontou com a “questão Espanha”, que era reviver uma “Espanha eterna: o retorno ao túmulo de Cid e a figura de Don Quixote”. Unamuno e Valle-Inclán lideraram a idéia de um retorno à Espanha original e permanente, recriando o mito inefável da *hispanidad*, enquanto outros se lançaram à tentativa de atualização e adaptação das tradições. A análise de Rubem Barboza Filho, mostrou que:

“Em qualquer dos casos, a trajetória espanhola e ibérica, sobretudo dos séculos de ouro, será esquadrihada e recuperada como fonte de valores para uma nação desafiada pelo tipo de evolução em curso na Europa. Tradição transformada em mito, em drama totalizante e produtor de significados, embora fugidivo e coberto de sombras, acenando a promessa de um todo e uma verdade que nunca se revelam inteiramente.”²³

Assim, a ênfase que a revista *América Brasileira* deu às duas figuras de proa da geração de 1898, Azorin e Gómez de la Serna, deve-se à busca pelo iberismo na formação americana, que pode ser corroborada em dois artigos-chave da revista: *A alma da Espanha* [nº 21, set. 1923], do escritor português José Osório de Oliveira e *O libello nativista contra os portugueses* (nº 8, jul.1922), de Elysio de Carvalho. Os dois artigos não pouparam esforços para argumentar o quanto a *América Brasileira* era tributária da tradição ibérica, entretanto, o escritor português mostrou que havia diferenças na formação dos países constitutivos da Península Ibérica, Portugal e Espanha. Uma das características apontadas foi o misticismo, que na Espanha de Castela aparecia na literatura, na história e na arte como trágico, e em Portugal como elegíaco, manifestado no messianismo régio. Outra característica era o “temperamento poético” dos portugueses que, embora tivessem produzido a maior epopéia do mundo – *Os Lusíadas* – os caracterizava como líricos, exemplificando com Olavo Bilac, considerado “o maior poeta do Brasil e um dos maiores de Portugal”. Seria, ainda, o espanhol melhor na prosa que na poesia, principalmente na lírica, com exceção de Rubén Darío, talvez “o único poeta da Espanha e o maior da América Espanhola”²⁴.

Convém assinalar que, apesar da tarefa hercúlea da geração de 1898, que vivenciou a “questão Espanha”, o país vivia uma decadência estética e política. Um analista aponta que foram “instigados pelo aguilhão modernista de um americano, Rubén Darío. O modernismo chega à Espanha pela América, percurso pouco surpreendente dada à mediocridade estética e literária da época da restauração”²⁵.

Quanto à figura de Gómez de la Serna, o escritor viveu em Buenos Aires como exilado da ditadura franquista, no período de 1936 até sua morte, em 1963. Antes de sua mudança para a América do Sul, desempenhou um importante papel como elo de ligação entre as vanguardas européias e os movimentos modernos que eclodiam na capital portenha, como o grupo da revista *Martín Fierro* (1924-1927), especialmente com o escritor e poeta Oliverio Girondo (1891-1967)²⁶. A *América Brasileira* em suas *Notas & Comentários*, chamou a atenção para as visões modernistas de Gómez de la Serna e publicou o seu artigo *Os velhos mananciaes*, no qual o autor mostrou o propósito da literatura espanhola “de se reintegrar na tradição da água manancial e peninsular”, a que chamou “a tradição da água”.

A produção literária desse escritor esteve centrada na busca por um mito de origem, principalmente na novela *El secreto del acueducto* (1922), em que procura a “essência de Castela” ou a “alma de Espanha”. Daí a importância do artigo em que evoca a força da tradição na formação ibérica.

“Oculto na alma sensível de um paiz, como circulação de seu sangue e de sua seiva, vive a água é algo como a sua inspiração límpida e genuína. Encontrar novamente essa inspiração insuflada na terra e com caracteres ethnicos que se refletem nas cousas mais esperadas, é o que faz com que os modernos escriptores sejam meditativos e propendam para o enlace e comunhão com aqueles que ainda não deram nada, mas nos quaes está a única tendência prepotente e verdadeira. A nossa velha cidade moura, em Granada, os hortos mais férteis, e nos quais o jardim é espontâneo, são aqueles que se irrigam com água dos velhos canaes, veia prolífica que busca a conducção antiga – a armação de velhos ladrilhos sustentados em abobadilha por concreto secular. (...) Bebe-se liberdade nas páginas dos escritores novos e beber-se-ia com mais fé se toda a água fosse a dos antigos canaes, refinada, destilada, infundida pela liberdade moderníssima, essa liberdade universal que – deve-se confessar – em meio de um desengano político fatal, só se depura e floresce na literatura.”

Quanto ao espaço que a revista dedicou a Ronald de Carvalho (1894-1935) e a Graça Aranha (1868-1931), deve-se ao empenho do editor em destacar dois egressos das hostes modernistas de 1922: ambos diplomatas, que propendiam para o cosmopolitismo tão ao gosto da intelectualidade brasileira e mantiveram contatos com as vanguardas européias que pontificavam antes da Primeira Guerra Mundial.

Apesar dos dois epígonos do grupo modernista do Rio serem de diferentes gerações, eram reconhecidos pela Academia Brasileira de Letras, já que Graça Aranha pertencia aos seus quadros e Ronald de Carvalho fora premiado por *Poemas e Sonetos* (1919).

Graça Aranha era um escritor consagrado por conta de *Canaã* (1902), e seu último livro *A Estética da Vida* (1921), começava a repercutir profundamente no meio intelectual brasileiro. Isso levou Elycio de Carvalho a escrever vários artigos reverenciando o escritor, como *Graça Aranha – mestre da vida*, *A concepção estética do mestre da vida*, *Graça Aranha e a metaphysica brasileira*, *O banquete a Graça Aranha* e *Graça Aranha e o verdadeiro nacionalismo*.

A concepção de Graça Aranha sobre a *Metafísica Brasileira* é “um retrato diagnóstico do caso brasileiro e a sua terapêutica do Brasil”. Para um analista do modernismo brasileiro:

“Os instrumentos utilizados na feitura desse retrato são os que lhe são fornecidos pela ótica geral da obra. A intuição sentimental da realidade, e não a reflexão a respeito dos fragmentos de que se compõe, que seria o caminho da ciência, é o que permite a Graça Aranha apreender a nacionalidade brasileira. Esta nacionalidade captada de forma intuitiva, como o será também as vertentes oswaldiana e verde-amarelista do modernismo, ou no “Retrato do Brasil” de Paulo Prado, se define através dos traços psicológicos coletivos que constituem a alma brasileira. A nacionalidade ou a alma da raça, que não pode ser explicada mas intuída através de uma espécie de psicologia coletiva, é o que interessa a Graça Aranha nesta sua ‘Metafísica Brasileira’.”²⁷

Em suma, Graça Aranha constatou em *A Estética da Vida* algumas características que permearam a história cultural brasileira, como a “falta de integração da arte com a realidade brasileira”, que foi interpretada como “sintoma de um desenraizamento”. Além da impossibilidade de “fazer cultura independente das raízes nacionais”, o que denotava “um artificialismo”; por isso, propôs “enraizar a cultura na terra”, ou seja, não esquecer “a epopéia dos elementos bárbaros que foram num primeiro momentos renegados”. Aqui, vislumbra-se o caminho trilhado por alguns modernistas, como no *Manifesto Antropófago* (1928), de Oswald de Andrade²⁸.

Ronald de Carvalho buscou inspiração em *A Estética da Vida* para apontar que os princípios para a ação podiam estar na Filosofia, na Religião, na Arte e no Amor, que constituiriam “uma regra de ação para o conhecimento do mundo”. André Botelho, ao analisar a trajetória de Ronald de Carvalho, destacou que “a vocação dos intelectuais brasileiros para a ação implica não apenas na continuidade do caráter prático-moral do papel social desses atores segundo uma suposta tradição luso-brasileira, como também sua atualização face aos desafios próprios do contexto dos anos 1920-1930”. Mostra ainda, em sua análise, que a interpretação do modernista carioca no plano das idéias pode ser “compreendida como uma reação idealista às explicações consideradas deterministas do naturalismo, evolucionismo, positivismo e materialismo dominantes desde as últimas décadas do século XIX, ela representa no plano político, um ataque a certos valores liberais fundamentais associados a essas perspectivas”²⁹. Aí está a matriz do seu pensamento conservador e a baliza do seu nacionalismo, que se aproximava de Alberto Torres. Tal qual Elysio de Carvalho, que pertenceu à “geração que Alberto Torres sonhou”³⁰.

A América Brasileira em várias edições deu destaque à “missão intelectual” de Ronald de Carvalho ao México, como no número 15, de março de 1923, na secção *Notas & Comentários*, em que comentou o

convite do governo mexicano ao modernista carioca para proferir conferências. Além de dois artigos emblemáticos: um que remete às impressões de viagem de Ronald de Carvalho ao México pós-revolucionário, e outro, a reprodução de uma conferência realizada na Universidade do México pelo diplomata e escritor.

O primeiro, *México, paiz de belleza* (nº 22, out.1923) repercutiu a estadia do escritor naquele país, acentuando o “desconhecimento que revelam do nosso paiz, das nossas cousas e dos nossos homens” e apontando para o “nosso insulamento no continente latino-americano”. As livrarias no México não possuíam qualquer obra científica ou literária do Brasil, somente por informações as pessoas sabiam da existência de Olavo Bilac, do qual se traduziram alguns sonetos, de Machado de Assis, através de dois ou três contos e de Graça Aranha, por Canaã. Mesmo assim, os mexicanos mostravam-se interessados e acompanharam o curso ministrado por Ronald de Carvalho na Universidade Nacional, sobre a história da formação e da cultura do Brasil.

Para o escritor, a missão mexicana que veio ao Brasil por ocasião do Centenário da Independência em 1922, chefiada pelo ministro da Educação José Vasconcellos, contribuiu para melhorar “esse estado de cousas”, ou seja, a propaganda do Brasil através da divulgação de sua literatura. O México aparecia como exemplo a ser seguido, porque vivia um “renascimento intelectual” – o governo de Álvaro Obregón integrara os intelectuais na tarefa de modernização do país, após uma década de revolução – do qual o autor exaltou o modelo de organização da universidade, a pintura e outras obras de arte em prédios públicos, com Diego Rivera – o que se convencionou chamar de muralismo –, a política dos museus nacionais, a política de preservação do patrimônio cultural, histórico e artístico, além de assinalar a diversidade, presente nos estilos artísticos como o plateresco e o churrigueresco, a exuberância e a originalidade da arte popular, como as cerâmicas de Guadalajara e Oaxaca, as talaveras de Puebla e do Vale do México. Ronald de Carvalho concluiu o texto com a seguinte observação sobre os artesãos:

“E esses homens que depois de tal extremado labor, inventam as mais bellas imagens da poesia rústica, são os mesmos que, num súbito arremesso trocam o buril pela espada e saltam para o lombo nu dos cavalos afim de defender a pátria imensa. A raça é, portanto, digna do paiz. Silenciosa como as suas montanhas, que, por vezes, abrem os píncaros em crateras scintillantes.”

A *América Brasileira* também publicou *A Psyché Brasileira: Conferência realizada na Universidade do México* (nº 20, ago. 1923); as idéias desenvolvidas nessa conferência foram preparatórias para o artigo que Ronald de Carvalho publicou posteriormente na revista *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento* (v. 2, nº 5, mai. 1924. p. 180-189)³¹, no qual

é tributário da tese de Martius sobre as três raças formadoras da nacionalidade. Mas, o autor vai além da mestiçagem entre o português, o índio e o africano que forma a particularidade da feição nacional brasileira; para ele, era necessário penetrar nas suas distintas “psicologias” – da qual emana “a energia portuguesa”, “a imaginação selvagem” e “a sensibilidade africana” – essas sim a matéria-prima da nacionalidade brasileira, daí decorreria o caráter brasileiro, ou o “tipo do brasileiro histórico”³².

Ao descrever a “alma brasileira”, que seria composta de três “grandes melancolias”, mostrou a nossa herança cultural como a “saudade” do português, que “é filha do mar desconhecido e das batalhas tumultuosas”, o “terror cósmico” do indígena misturado “com o animismo inconsciente do nosso selvagem, perde a saudade um pouco da sua pura melancolia humana, transformando-se em um tormento vago e indefinido, nesse tormento proveniente da natureza desmedida e inexplicável que nos rodeia”, a “sensibilidade do africano que nas curtas fábulas de proveito e escarmento se resume, principalmente, o acervo dos contos de origem africana, correntes no Brasil. O talento do negro, nesse particular, corre parêlo com o do gentio. Os pretos fazem, também, a apologia da ladinice e da velhacaria”. E exemplificou com o apólogo da onça e do gato, como “prudente lição de sabedoria”.

Nessa conferência, Ronald de Carvalho procurou, com erudição e com exemplos da literatura do romantismo – *Os Timbiras*, de Gonçalves Dias –, dos contos e das lendas provenientes da tradição oral que povoaram de personagens a cultura brasileira – como o Sacy Pererê, a Caipora, o Curupira, a Yara –, defender a tese de que o homem brasileiro, pelo cruzamento das três raças, vivia num “clima de melancolia”, ou que “herdamos uma voz melancólica”.

O escritor se aproximou do ensaio sobre a tristeza brasileira, que estaria em *Retrato do Brasil* (1928), de Paulo Prado, e na *Raza Cósmica* (1948), de José Vasconcellos. Talvez, a diferença entre as propostas de Ronald de Carvalho e de Paulo Prado tenha sido o tom que norteou a construção dos seus discursos. Enquanto o primeiro permaneceu otimista e acreditava na superação da melancolia, o segundo permaneceu apreensivo, pessimista e melancólico quanto ao futuro do país.

Quanto às idéias compartilhadas por Ronald de Carvalho e José Vasconcellos sobre a “raça cósmica”, ambos estavam preocupados em marcar a especificidade da cultura americana e, por outro lado, inseri-la na história universal³³. No afã do redescobrimento da América, transparece o escritor modernista, cujo mote está no poema *Xochimilco ou O Epigrama da Índia Exilada*, que compõe a obra *Toda a América* (1926), na qual a poesia é um eco da viagem de 1923 ao México: “Olhei-me nas tuas águas/Xochimilco,/que águas poderão agora refletir-me?”.

Chama a atenção um artigo do jornalista, crítico literário, historiador, filólogo, ficcionista, folclorista e professor do Colégio Pedro II João Ribeiro (1860-1934), intitulado *Latino-Americanos* (nº 5, abr.1922),

que conclamou o editor a inovar na divulgação dos valores literários do continente, com o argentino Evar Mendez (pseudônimo de Evaristo González) (1888-1955), o peruano José Santos Chocano (1875-1934) e o mexicano Amado Nervo (1870-1919). Sob a forma epistolar, de uma carta-aberta, o escritor ressaltou uma frase corrente no Brasil “voltados para a Europa, damos as costas à vizinhança ignorada”, mas fez do seu artigo uma profissão de fé latino-americana. Foi um latino-americanista *avant la lettre*, defendendo posições que só tomariam vulto nas décadas de setenta e oitenta do século vinte.

No afã de defender a renovação da literatura hispano-americana, João Ribeiro assim se expressou:

“Sou, como você sabe, um curioso que tenho a avidez de conhecer o movimento intelectual da América. Não tenho o pessimismo daquela crítica, também continental, que afirmou “a tremenda inferioridade do espírito americano”. Há excesso nesta terrível sentença. Os americanos gostam de realizar cousas práticas, de enriquecer, conquistar, ganhar e vencer na vida pelo êxito. Mas, é também a América uma terra de idealismo e sacrifício. A fase da conquista está a extinguir-se sine materie.

Se ainda, impera entre nós o gérmen do conquistador, também começam a soar as vozes dos vencidos, dos desafortunados e dos que não herdaram o materialismo do instinto. Sofremos e temos achado por vezes a expressão do sofrimento. É a alma nova que se anuncia. Filtrando essa brutalidade espessa e vulcânica, aparece o fio d’água, límpido e cristalino, que desaltera a sede dos heróis e põe-lhes na alma o encanto da poesia. É esse veio cristalino que todos nós quase ignoramos, ao passo que conhecemos os caudais da lama, as tremendas convulsões políticas, as bárbaras agitações dos interesses e dos egoísmos regionais.”

O que João Ribeiro propôs foi uma mudança nos cânones da literatura hispano-americana que, naquele momento, estava ligada à literatura produzida por Rubén Darío. Para Ribeiro, faltava uma literatura com “alma americana”, diferente da de Rubén Darío – “cosmopolita”, “europeizante”, “sempre lírico” –, “falta-lhe um pouco de americanismo, diluído nas incoerências cosmopolitas da sua psique”. Daí, a proposta de um Santos Chocano que era “o poeta da raça vencida que aperta a mão do vencedor. É o orgulho do inca aliado à avidez do colono. Ele timbra em cantar a sua Alma Americana – em oferenda à Espanha [...] Algo pré-colombiano, algo conquistador”. E compararia o “condoeirismo” de Santos Chocano com o de Castro Alves.

A obra de Santos Chocano procurou representar a “alma primitiva dos Andes e das Selvas”. Para uma analista: “Sua poesia é americana e não menos espanhola, épica igualmente lírica, e canta o passado

da América, o silêncio de suas selvas ou a música de seus rios” e “foi o primeiro a voltar-se para a paisagem do Peru, dando-lhe categoria poética”³⁴.

Quanto à obra de Amado Nervo, foi elaborada sobre o repertório do simbolismo com autenticidade, foi caudatário de Verlaine, Huysmans e Rimbaud, não foi versificador impecável, mas teve o sentimento da harmonia geral do poema e da estrofe. Seus temas procedem da experiência pessoal, torturado pela dúvida, numa primeira fase. Na outra, predominam a nota filosófica, refletindo o interesse pelas coisas sobrenaturais e por um sentimento religioso, englobando doutrinas orientais e cristãs³⁵.

João Ribeiro acentuou que a obra de Amado Nervo é a “própria alma do México”: “grande e convulso, agitado e inconstante como um mar que não achou ainda as suas praias”, porque aquele país tinha vivido uma década de Revolução (1910-1920). Mas, louvou a obra poética de Nervo; com Rubén Darío e Santos Chocano, eram “os três grandes poetas latinos da América”.

Nesse artigo de João Ribeiro, destaca-se o interesse pela obra poética de Evar Mendez, que publicou em 1910 um volume de versos, *Palacios de Ensueño*. Para o crítico brasileiro, “é um poeta modernizante, em cujos poemas o influxo da poesia francesa, de Baudelaire para cá, é assaz vivo e transparente. Rubén Darío parece ser também um dos mestres do modernismo de Evar Mendez”. Esse poeta e escritor foi um dos protagonistas da chamada vanguarda Argentina do início do século vinte, tendo sido, inclusive, diretor da revista *Martín Fierro*. Os *martinfierristas* exerceram um papel fundamental no processo da modernidade artística na Argentina e desfraldaram a bandeira do *criollismo* em prol da *argentinidad*, que consistia na busca por uma identidade nacional, especialmente na questão da língua³⁶.

A atitude inovadora de João Ribeiro vai ao encontro do seu entendimento da língua nacional brasileira que é coerente com a sua história do Brasil. O autor de *A Língua Nacional* (1921) reitera sua posição e argumenta contra os que imitam os modelos portugueses, fazendo da língua e da literatura brasileira mera extensão da moda européia. No seu compêndio de História do Brasil para o ensino secundário, introduz o mameluco como ator do povo brasileiro, daí o clamor por uma nova independência, uma língua genuinamente nacional, sem a imitação de lusitanismos. Isso levou um memorialista à seguinte evocação: “Já se disse que no seu modo de escrever, ele é quem nos libertou de Portugal. Foi assim um pré-modernista e daí sua simpatia pelo movimento. Era livre como Mário e Oswald de Andrade”³⁷.

O editor da *América Brasileira* não poupou esforços no sentido de dar visibilidade à literatura ibero-americana e às questões pertinentes ao campo cultural dos dois lados das Américas – a lusófona e a hispanófono -, e de criar as condições para que a sua revista se tornasse conhecida pelos vizinhos da América Brasileira – como se referia ao Brasil. Apesar dos seus 36 números, a revista chegou à vizinha Argentina, o que pode ser constatado na prestigiada *Nosotros*, que se ocupou de apresentar e difundir a

obra de alguns autores brasileiros, em especial Monteiro Lobato e de divulgar a *Revista do Brasil* e a *América Brasileira*, nas quais aparecem algumas produções literárias de Mário de Andrade, dentre outros importantes escritores³⁸.

O estudo da *América Brasileira* permite identificá-la como uma revista inovadora, com a proposta de integração das Américas pela via cultural, especialmente pelo conhecimento de autores, de livros, de dados econômicos e informações gerais que constavam da seção “Da América Espanhola”, como: A literatura cubana, As crianças indígenas no Chile, A safra de açúcar de Cuba, O problema das habitações na Argentina, As escolas centrais chilenas, Navegação para a Argentina, Tesouro artístico mexicano, entre outros assuntos.

Muito embora a década de 1920 aponte para uma eclosão de movimentos modernos na Ibero-América no campo da política e das artes – com a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em 1922 e a publicação de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui, a realização em São Paulo da Semana de Arte Moderna de 1922, o surgimento de inúmeros periódicos culturais com linguagens modernas, como a *Martín Fierro* em Buenos Aires e a *Klaxon* em São Paulo –, a integração entre as vanguardas europeias com escritores das Américas, bem como a ligação do ultraísmo espanhol com o grupo da Florida de Buenos Aires, significou uma mudança de atitude dos intelectuais face à atualização das linguagens e propiciou um maior conhecimento da produção cultural da região.

O contato de Mário de Andrade com a intelectualidade da região platina, especialmente os da capital portenha – discutido por Raúl Antelo em *Na Ilha de Marapatá: Mário de Andrade lê os Hispano-Americanos* e por Patrícia Artundo em *Mário de Andrade e a Argentina: um país e sua produção cultural como espaço de reflexão* – mostrou que a rede de sociabilidade intelectual formada pela troca de correspondências, pelas publicações de livros e revistas, pelas viagens, pela crítica literária e resenhas em periódicos e pela aquisição de obras de arte permitiu manter uma aproximação entre diversos interlocutores do campo cultural ibero-americano. A série que o escritor paulistano publicou no *Diário Nacional*, sob o título *Literatura Modernista Argentina*, demonstrou o interesse que alguns intelectuais nutriam pela produção literária dos países vizinhos³⁹.

Ao perscrutar os números da *América Brasileira*, o pesquisador se defronta com fluxos de intelectuais, de idéias, de movimentos e de linguagens entre o mundo cultural ibero-americano, as ex-metrópoles ibéricas – Portugal e Espanha – e, além-Pirineus, principalmente a França. A linha editorial da revista procurou integrar os países das Américas pela via cultural, especialmente pelo conhecimento sobre a literatura, apesar de o programa mostrar as especificidades do Brasil frente aos hispano-americanos, porque revelava “a singular posição que ocupamos entre as nações sul-americanas” e enfatizava que “estamos ligados aos nossos vizinhos apenas por laços geográficos e econômicos, criados pelas circunstâncias físicas desta porção do continente”. Mas, houve a ressalva

que “não é a mesma a nossa história, não é a mesma a raça que fundou, defendeu e assegurou o Brasil. As vozes da língua materna são outras, como são outros os hábitos observados no resto da América Latina”.

Lusófila, nacionalista, cosmopolita, anatoliana, francófila, latino-americanista, iberista ou defensora da latinidade na Ibero-América, são múltiplas as faces da *América Brasileira*. Entretanto, a tarefa dessa revista foi a de criar nos seus leitores o interesse pelos países de língua espanhola, especialmente pela produção literária da região. Daí o seu papel de diminuir as barreiras culturais entre esses países e de mostrar que o Brasil estava modificando o seu conceito de isolamento no subcontinente, como era voz corrente.

É possível identificar a forma como a linha editorial da revista encarava a coexistência do nacionalismo com o cosmopolitismo, da tradição com a modernidade, além de não poupar esforços para minimizar o impacto da posição periférica da sociedade brasileira em relação à produção do mercado de bens culturais. Elysio de Carvalho mantinha relação com a Editorial América de Madrid, sob a direção de Blanco-Fombona, e criou uma empresa editorial com a marca S. A. Monitor Mercantil – que chegou a ser uma *holding* de Boletins Comerciais e Financeiros diários, tanto quanto de Boletins de Estatística Comercial semanais e dos Gráficos Comerciais e Financeiros mensais e semanais, além de publicar a *América Brasileira* e algumas obras, entre elas o drama de Oscar Wilde, *Uma tragédia florentina* (1924), com uma moderna apresentação gráfica, ilustrações de Di Cavalcanti, tradução de Elysio de Carvalho e prefácio de Jorge Jobim.

A *América Brasileira* reflete muito da personalidade do seu diretor/editor e das muitas correntes estéticas a que se ele se filiou, nesse sentido, as interpretações às quais ficou sujeito, como a de ter sido um “falso vanguardista” com relação às correntes modernistas, como afirmou Antonio Arnoni Prado⁴⁰. O trecho de um discurso pronunciado por Ibrahim Nobre num banquete em homenagem a Elysio de Carvalho, publicado na íntegra na edição de março de 1922 da *América Brasileira*, dá a dimensão do perfil do escritor e da sua obra.

“Polycroma, polyforme, polyédrica, a obra de Elysio de Carvalho, traz com elegância todas as indumentárias do espírito. Veste-se bem. Poeta, traça ao ombro a capa romântica de Byron num gesto displicente de Baudelaire, e desperta com sutilezas de Fragonard, torturas de Zurbarán. Brummel com alma de Alcebiades, revive as intenções de Wilde.(...) Sociólogo, vai do Chuí ao Tumucumaque, sulcando fundo os vincos das fronteiras, vadeando almas, transpondo convenções e compreende que nesse prolongamento da Península mater, as raças mantém frêmitos atávicos, rascantes amarugens, eivas definitivas, que os séculos expõem, e a diplomacia não acautela. Historiador, desce a câmara escura do passado, e revela-nos a Pátria. [...] E no poeta, no soldado, no historiador, no pensador, no polígrafo, Elysio é sobretudo o brasileiro.”

Notas:

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina e Doutora em História Cultural pelo PPGH/UFSC. Atualmente desenvolve pesquisa sob a perspectiva da história dos intelectuais, em duas vertentes: sobre Portinari e o mundo cultural ibero-americano e sobre revistas literárias.

e-mail: md.piazza@uol.com.br

¹ Elysio de Carvalho (1880-1925) considerado adepto de “modas literárias”, pertenceu ao grupo da revista “A Meridional”, que se aproximava do satanismo de Baudelaire; foi um dândi que pertenceu à “boemia dourada” da cidade do Rio de Janeiro. Publicou, em 1901, o manifesto naturista *Delenda Carthago*, no qual atribuía aos simbolistas um desvio negativo em relação às fontes diretas e livres da nossa cultura, entre as quais incluía a natureza, o povo e a pátria. Foi anarquista e leitor de Proudhon, Bakunin, Kropotkine, Mackay, Tucker e Réclus; participou da tentativa de fundação da Universidade Popular; foi wildiano ou leitor de Oscar Wilde e nietzchiniano ou leitor de Friederich Nietzsche. Entre suas obras, destacam-se *Príncipes del Espíritu Americano* (1923), *Os bastiões da nacionalidade* (1922), *Brava Gente, Brasil, Potência Mundial – Inquérito sobre a indústria siderúrgica* (1919), *Sherlock Holmes no Brasil: estudos sobre os crimes e os criminosos*, *La France Éternelle* (1922), *As modernas correntes estéticas na literatura brasileira: ensaios* (1907), *Five o'clock* (1909), *Bárbaros e europeus: ensaios de filosofia* (1909), *Esplendor e decadência da sociedade brasileira: estudo sobre a sociedade brasileira desde os tempos coloniais até hoje* (1911), *Suave e austero* (1925), entre outros. Cf. BRITO BROCA, José. *A vida literária no Brasil – 1900*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2004. p. 161-179.

² Cf.: NUNES, Cassiano. Elysio de Carvalho e o espírito do seu tempo. In: CARVALHO, Elysio. *Ensaio*. Brasília: Universa – UCB, 1997. p. 13-14. Sobre os projetos brasileiros de Elysio de Carvalho, ver: “Brasil, Potência Mundial”, “O Fator Geográfico na Política Brasileira” e “A Realidade Brasileira”. In: CARVALHO, op. cit., p. 185-222.

³ NUNES, op.cit., p. 13-41; CHACON, Vamireh. Elysio de Carvalho: do individualismo anárquico ao nacionalismo cultural. In: CARVALHO, op.cit. p. 43-86.

⁴ PRADO, Antonio Arnoni. Nacionalismo literário e cosmopolitismo. _____. In: *Trincheira, Palco e Letras*. São Paulo: Cosacnaify, 2004. p. 33.

⁵ VEIGA, Cláudio. *Um brasilianista francês – Philéas Lebesgue*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998. p. 3-104.

⁶ Id., p. 33

⁷ Ibid., p. 34. Cf. especialmente, o capítulo “Brasil via Portugal”, p. 19-32. O escritor Almqvist Dinis (1880-1937), formado pela Escola do Recife, foi discípulo de Sílvio Romero e autor de *A perpétua metrópole* (1922).

⁸ LOPEZ, Telê Porto Ancona. A crônica de Mário de Andrade: impressões que historiam. In: *A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas/Rio de Janeiro: Ed. da UNICAMP/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992. p. 183.

⁹ BRITO BROCA, José. *Americanos*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1998. p. 62

¹⁰ CARVALHO, Elysio. Don Rufino Blanco-Fombona. In: _____, op. cit., p. 245-246.

¹¹ Id., p. 249.

¹² BRITO BROCA, op. cit., p. 64.

¹³ CARVALHO, op. cit., p. 250.

¹⁴ Ibid., p. 250-251.

¹⁵ JOZEF, Bella. *História da Literatura Hispano-Americana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ/Francisco Alves, 2005. p. 121-123.

¹⁶ BARBOZA FILHO, Rubem. O debate histórico sobre os séculos de ouro da Ibéria. In: _____. *Tradição e Artífício: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, 2000. p. 69-104.

¹⁷ CARVALHO, op. cit., p. 171-172.

¹⁸ Ibid., p. 172-173.

¹⁹ PRADO, op. cit., p. 33. Luiz Edmundo, em *O Rio de Janeiro do meu tempo*, apresenta Elysio de Carvalho como uma pessoa com “delírio bibliomânico” e com muita generosidade. Acrescenta que, no

início do século XX, esse escritor “... organiza uma notável biblioteca de moderna literatura, mandada buscar diretamente à Europa: livros franceses e ingleses, espanhóis, italianos, quase sempre em edições de grande luxo, volumes impressos em papel de Holanda, China e Japão, coleções raras e caríssimas. Empréstos livros a todos os seus amigos e mesmo aos que o não são. Exemplares únicos aparecem, no fim de algumas semanas, pelos balcões dos sebos da cidade, outros desaparecem para sempre, sem que se saiba, exatamente, onde...”. In: Edmundo, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: XENON, 1987. p. 292. A primeira edição dessa obra foi publicada pela Imprensa Nacional, em 1938, em dois volumes.

²⁰ HEINSFELD, Adelar. O olhar do vizinho: a opinião pública Argentina e a formação das fronteiras territoriais brasileiras. In: *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Departamento de História/UFSC, PPGH/UFSC e ANPUH/SC, n° 10, 2002. p. 23-38.

²¹ CARVALHO, op. cit., p. 226

²² PIÑERO VALVERDE, Maria de la Concepción. *Notas sobre o Brasil no iberismo de Juan Valera*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand9/concha.htm>. Acesso: em 27 de out. 2005.

²³ BARBOZA, op. cit., p. 39.

²⁴ A discussão sobre estes dois artigos encontra-se numa comunicação apresentada por Maria de Fátima Fontes Piazza, na XXV Reunião Anual da SBPH, no Rio de Janeiro, sob o título *Uma revista lusófila: a América Brasileira* (2005).

²⁵ BARBOZA, op. cit., p. 38.

²⁶ Vide: SCHWARTZ, Jorge. *Vanguarda e Cosmopolitismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983. p. 90-102. Ramón Gómez de la Serna publicou em periódicos na Espanha resenha dos livros dos escritores e poetas argentinos – Olivério Gironde – “*La vida en el Tranvía*” (1923), no jornal *El Sol de Madrid*, de 4 de maio de 1923 – e de Jorge Luís Borges – “*El fervor de Buenos Aires*” (1924). Sob o título “*Salutación*” (1925), escreveu uma mensagem ao periódico Martín Fierro, antes de viajar a Buenos Aires.

²⁷ MORAES, Eduardo Jardim de. Graça Aranha e o caminho aberto por A Estética da Vida. In: _____. *A Brasilidade Modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 31-32.

²⁸ *Ibid.*, p. 40-41.

²⁹ BOTELHO, André. *O Brasil e os dias: Estado-Nação, Modernismo e Rotina Intelectual*. Bauri: EDUSC, 2005. p. 164-168.

³⁰ *Ibid.*, p. 80-95.

³¹ A revista *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento* circulou durante o ano de 1924, com 12 números. Foi publicada no Rio de Janeiro pela Edição do Anuario do Brasil, com uma clara militância nacionalista, sob a direção de Álvaro Pinto e Tasso da Silveira. Teve como suas antecessoras, *América Latina: Revista de Arte e Pensamento*, que totalizou seis números e foi publicada de agosto de 1919 a fevereiro de 1920, e *Árvore Nova*, que alcançou apenas dois números, durante o ano de 1922. E como sucessora, *Festa: Revista de Arte e Pensamento*, que teve duas fases: a primeira, composta de doze números, no período de 1927 a 1928, e a segunda, de nove números, no período de 1934 a 1935. Os artigos da *Terra de Sol* convergiam para a história e para o pensamento social brasileiro, entre seus colaboradores destacam-se Rocha Pombo, Elysio de Carvalho, Victor Vianna, Amadeu Amaral. Além de Ronald de Carvalho com matérias sobre “Literatura Brasileira” e “Arte Brasileira”, o núcleo de diretriz católico-espiritualista com Alceu Amoroso Lima e o núcleo simbolista com Andrade Muricy, entre outros com a divulgação dessa corrente literária. Sobre esta revista, Cf. GOMES, Ângela de Castro. *Essa gente do Rio ...Modernismo e Nacionalismo*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1999. p. 45-55.

³² BOTELHO, op. cit., p. 178-179.

³³ Sobre a comparação entre Paulo Prado e Ronald de Carvalho, Cf. GORGÔNIO, Clóvis; HERSCHMANN, Micael. *Ronald de Carvalho: bárbaro ou alexandrino?* Rio de Janeiro: UFRJ/ECO/CIEC, 1992. 25 p. (Papéis Avulsos, 38). Tanto Paulo Prado como Ronald de Carvalho viam vantagens na imigração, ambos consideravam-na decisiva para o Brasil se tornar um país moderno. Sobre a obra de Paulo Prado, Cf. BERRIEL, Carlos Eduardo Ornellas. *Tietê, Tejo, Sena: A obra de Paulo Prado*. Campinas: Papyrus, 2000. 248 p. il.

Ronald de Carvalho continuou desenvolvendo sua tese sobre as três raças formadoras da nacionalidade brasileira e reafirmando a “melancolia” como traço característico do povo brasileiro, conforme se depreende da conferência proferida no Curso Ângela Vargas, em junho de 1925, no Rio de Janeiro, sob o título “As

bases da arte moderna”, publicada no boletim da Sociedade Felipe d’Oliveira, *Lanterna Verde* [nº 3, fev. 1936, p. 14-23].

³⁴ JOZEF, op. cit., p. 110.

³⁵ Ibid., p. 109.

³⁶ Sobre a modernidade Argentina e os grupos “modernos”, vide: KERN, Maria Lúcia Bastos. *Arte Argentina: Tradição e Modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 152 p. il. (História, 9) e SCHWARTZ, Jorge. *Vanguarda e Cosmopolitismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983. 253 p. il. !(Estudos, 82)

³⁷ NAVA, Pedro. *Chão de Ferro: Memórias 3*. São Paulo: Ateliê Editorial/Editora Giordano, 2001. p. 255. Sobre João Ribeiro e seu Manual de História do Brasil, vide: MELO, Ciro Flávio de Castro Bandeira de. *Senhores da História: a construção do Brasil em dois manuais didáticos de História na segunda metade do século XIX*. São Paulo: FE/USP, 1997. p. 95-107. (Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo).

³⁸ Vide: ARTUNDO, Patrícia. “Clara Argentina”: Mário de Andrade e a nova geração Argentina. In: SCHWARTZ, Jorge (Org.). *Borges no Brasil*. São Paulo: UNESP/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001. p. 44-45 e MICELI, Sérgio. A vanguarda Argentina na década de 20: notas sociológicas para uma análise comparada com o Brasil Modernista. In: MARGATO, Izabel; GOMES, Renato Cordeiro (Orgs.) *O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2004. p. 221-241. A revista portenha *Nosotros*, editada entre 1907 a 1943, foi responsável pela cobertura da atividade literária, constituía uma instância relevante de legitimação intelectual, tendo publicado o manifesto ultraísta de Jorge Luís Borges (1921), uma antologia dos jovens poetas (1922) e realizado um inquérito junto às novas gerações literárias (1923).

³⁹ Sobre o interesse de Mário de Andrade pela literatura hispano-americana, vide: ANTELO, Raul. *Na Ilha de Marapatá: Mário de Andrade lê os hispano-americanos*. São Paulo/Brasília: HUCITEC/INL, 1986. 345 p. ARTUNDO, Patrícia. *Mário de Andrade e a Argentina: um país e sua produção cultural como espaço de reflexão*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2004. 223 p. RODRIGUEZ-MONEGAL, Emir. *Mário de Andrade/Borges: um diálogo dos anos 20*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978. 126 p. (.Elos, 27).

⁴⁰ PRADO, Antonio Arnoni. *1922 – Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana e o Integralismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983. 111 p. (Primeiros Vôos, 19).

Bibliografia

- Antelo, R. 1986. *Na Ilha de Marapatá: Mário de Andrade lê os hispano-americanos*. São Paulo/Brasília: HUCITEC/INL.
- Artundo, P. 2004. *Mário de Andrade e a Argentina: um país e sua produção cultural como espaço de reflexão*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Berriel, C. E. O. 2000. *Tietê, Tejo, Sena: A obra de Paulo Prado*. Campinas: Papyrus.
- Botelho, A. 2005. *O Brasil e os dias: Estado-Nação, Modernismo e Rotina Intelectual*. Bauru: EDUSC.
- Brito Broca, J. 2004. *A vida literária no Brasil – 1900*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL.
- Brito Broca, J. 1998. *Americanos*. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- Edmundo, L. 1987. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: XENON.
- Gomes, A. C. 1999. *Essa gente do Rio... Modernismo e Nacionalismo*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV.
- Gorgônio, C.; Herschmann, M. 1992. *Ronald de Carvalho: bárbaro ou alexandrino?* Rio de Janeiro: UFRJ/ECO/CIEC.
- Jozef, B. 2005. *História da Literatura Hispano-Americana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ/Francisco Alves.
- Kern, M. L. B. 1996. *Arte Argentina: Tradição e Modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS. (História, 9).
- Melo, C. F. C. B. 1997. *Senhores da História: a construção do Brasil em dois manuais didáticos de História na segunda metade do século XIX*. São Paulo: FE/USP. (Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo).
- Nava, P. 2001. *Chão de Ferro: Memórias 3*. São Paulo: Ateliê Editorial/Editora Giordano.

-
- Prado, A. A. 1983. *1922 – Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana e o Integralismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Rodríguez-Monegal, E. 1978. *Mário de Andrade/Borges: um diálogo dos anos 20*. São Paulo: Ed. Perspectiva, (Elos, 27).
- Schwartz, J. 1983. *Vanguarda e Cosmopolitismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Veiga, C. 1998. *Um brasileiro francês – Philéas Lebesgue*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Artigos de jornais e de livros

- Artundo P. 2001. “Clara Argentina”: Mário de Andrade e a nova geração Argentina. *In: Schwartz, Jorge (Org.). Borges no Brasil*. São Paulo: UNESP/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Barboza Filho, R. 2000.. O debate histórico sobre os séculos de ouro da Ibéria. *In: Barboza Filho, Rubem. Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ.
- Carvalho, E. 1997. Don Rufino Blanco-Fombona. *In: CARVALHO, Elysio. Ensaaios*. Brasília: Universa – UCB.
- Chacon, V. 1997. Elysio de Carvalho: do individualismo anárquico ao nacionalismo cultural. *In: Carvalho, Elysio. Don Rufino Blanco-Fombona. In: CARVALHO, Elysio. Ensaaios*. Brasília: Universa – UCB.
- Heinsfeld, A. 2002. O olhar do vizinho: a opinião pública Argentina e a formação das fronteiras territoriais brasileiras. *In: Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Departamento de História/UFSC, PPGH/UFSC e ANPUH/SC, nº 10.
- Lopez, T. P. A. 1992. A crônica de Mário de Andrade: impressões que historiam. *In: A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas/Rio de Janeiro: Ed. da UNICAMP/Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Miceli, S. 2004. A vanguarda Argentina na década de 20: notas sociológicas para uma análise comparada com o Brasil Modernista. *In: Margato, Izabel; Gomes, Renato Cordeiro (Orgs.) O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2004.
- Moraes, E. J. S. 1978. Graça Aranha e o caminho aberto por A Estética da Vida. *In: Moraes Eduardo Jardim de. A Brasilidade Modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal.
- Nunes, C. 1997. Elysio de Carvalho e o espírito do seu tempo. *In: Carvalho, Elysio. Ensaaios*. Brasília: Universa – UCB.
- Prado, A. Arnoni. 2004. Nacionalismo literário e cosmopolitismo. Prado, Antonio Arnoni. *In: Trincheira, Palco e Letras*. São Paulo: Cosacnaify.

Internet Links

- Piñero Valverde, M. C. 2005. *Notas sobre o Brasil no iberismo de Juan Valera*. Disponível em <<http://www.hottopos.com/notand9/concha.htm>>. Acesso em 27. out. 2005.

Los desvíos de Calibán: emancipación y lenguaje en Reinaldo Arenasⁱ

Laura Maccioni*

During the 1960s and '70s, the pressure of politics over cultural practices had crucial effects on literature. One of them was the re-reading of foundational texts that had, historically, provided the metaphors to interpret the past, and, consequently, the meaning of the present. The colonial allegory displayed by Shakespeare's *The Tempest* was one of these texts. In 1972, Roberto Fernández Retamar recovered the opposite pair of Calibán and Próspero in his essay *Calibán*. However, contrary to Rodo's *Ariel* reading of the drama, Retamar made Calibán a symbol of the imminent emancipation of the continent. Nonetheless, in this (in) version of Shakespeare's story, Calibán also remained a slave, as he was perpetually committed to demonstrate the Truth of an essential entity, the People of Latin America. This paper discusses some other ways of imagining Caliban's emancipation. I will focus on Reinaldo Arenas's re-writing of emancipation in "El Central" and the short story "El reino de Alipio".

Keywords: Cuban Revolution. Politics and Literature. Language. Criticism.

Relecturas del archivo: Fernández Retamar y Calibán

En los últimos años, el mapa de Latinoamérica ha experimentado un viraje hacia la izquierda que, desde los ámbitos intelectuales, ha sido acompañado no sólo por una discusión acerca del proyecto político de la izquierda para el futuro de la región, sino también acerca de su papel en el pasado. En este punto, el ciclo revolucionario que se abre con la Revolución Cubana y culmina con las dictaduras militares está recibiendo una particular atención, y puede afirmarse que recién ahora están comenzando a debatirse a fondo cuestiones fundamentales que hacen a la escritura de la historia de los '60 y '70. Entre estas cuestiones, una de fundamental importancia tiene que ver con el papel que desempeñaron los intelectuales en esos años, puesto que, como ha sido señalado en numerosas oportunidades (Gilman, 2003; Quintero-Herencia, 2002), ellos fueron concebidos y se autoconcebieron como agentes principales en la

transformación radical que estaba teniendo lugar. Este protagonismo de los intelectuales en el escenario revolucionario puede, sin duda, estudiarse desde el punto de vista de la singularidad de su producción cultural – i.e. el “boom” literario o las vanguardias artísticas; de sus diálogos y/o polémicas con funcionarios de la política; de las nuevas relaciones que establecen con el mercado y con el público, etc. Sin embargo, un aspecto principal que reclama la contribución de la crítica literaria tiene que ver con los modos diversos en que, durante los años de la utopía revolucionaria fueron leídos los textos fundacionales del archivo latinoamericano. Varias preguntas merecen ser examinadas en este punto: ¿Qué continuidades y qué rupturas se dieron con esos textos? ¿Qué sentidos del presente y qué signos del futuro se elaboraron a partir de esas lecturas? Este problema interesa a los historiadores del período puesto que, sólo reconstruyéndolas, aquél pasado puede volverse inteligible hoy.

Calibán ([1971] 1995), el conocido ensayo en el que Roberto Fernández Retamar ofrece una nueva interpretación de la alegoría colonial planteada en *La tempestad*, es sin duda un momento fundamental en la relectura de este archivo, puesto que este texto propuso un símbolo de la lucha de los pueblos sometidos por el poder extranjero que impugna las anteriores apropiaciones latinoamericanas del drama shakesperiano, especialmente la de José Enrique Rodó. Contrariamente a lo proclamado por el uruguayo, para Retamar “nuestro símbolo no es pues Ariel, [...] sino Calibán” (Retamar, 1995: 39).

Calibán es nuestro verdadero nombre, argumenta Retamar, porque si se lee *La Tempestad* desde una perspectiva revolucionaria, el lugar de dominación de los pueblos latinoamericanos está en relación de homología con el del esclavo al servicio del extranjero, y por tanto su causa es la nuestra:

“ Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecirlo, para desear que caiga sobre él ‘la roja plaga’?” (Retamar, 1995: 39)

En la lectura que Retamar hace de *La Tempestad*, Calibán el bárbaro, el caníbal, es el nombre de una resistencia, de eso que se opone al afán de dominación del colonizador para decir la verdad que el lenguaje de Próspero ha velado. Si Calibán es el signo del intelectual comprometido con el destino de los dominados, se debe a que aquél es capaz de restablecer la correspondencia “verdadera” entre los signos y la Realidad, correspondencia que el lenguaje de Próspero se arroga falsamente. Así, el ensayo de Retamar ofrece no sólo un modelo de interpretación de la situación de subordinación que padece Latinoamérica, sino también un modelo de emancipación. Y éste tiene la forma de la inversión o rectificación de la lengua del Amo: lo que sus palabras dicen del mundo es lo que el esclavo debe des-decir. Pero, en la propuesta de Retamar, este des-decir no conduce, como en Rodó, a proclamar los valores del espíritu allí donde querían imponerse los intereses del utilitarismo. En un contexto en el que gran parte de los intelectuales latinoamericanos dan por

sentada la inminencia de la revolución mundial, librarse de Próspero no podía ya ser entendido como el resultado de una mera declamación de otras palabras, sino que la inversión de sus mentiras exige ahora un *hacer*. Si lo propio de la lengua de Calibán es superponer discurso y acción, se comprende entonces por qué, en la lectura que Retamar hace del pasado cultural latinoamericano, quienes merecen destacarse son los que han sabido luchar por la emancipación de “nuestro símbolo” no sólo a través de su obra, sino fundamentalmente a través de su vida. Pues es su conducta de vida lo que finalmente avala la autenticidad de la obra de Simón Bolívar, José Martí, Frida Kahlo o Rodolfo Walsh, para sólo mencionar algunos de los ejemplos que Retamar enumera.

Así, en ese contexto de certezas acerca del lugar final al que conducen los acontecimientos históricos que están ocurriendo al momento en que Retamar escribe su *Calibán*, la verdad de un discurso ha pasado a residir no ya en la forma en que éste habla sobre el mundo sino en sus realizaciones prácticas en el mundo, en su capacidad de realizar transformaciones conducentes al fin anunciado. Así, desde esta perspectiva, para Retamar el final de la obra de Shakespeare es otro: el que está siendo escrito con el proceso revolucionario iniciado en Cuba en 1959.

Pero, ¿es éste realmente un final? Quiero volver a él para examinarlo, en su doble condición de clausura y de destino. Este “final” que predice Retamar, tiene a Calibán como héroe, y Calibán, debemos recordarlo una vez más, “es anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘caníbal’ ” (Retamar, 1995: 27), término que proviene a su vez de “caribe”-habitantes nativos de las islas situadas en el Mar que se llamaría luego del mismo modo. Sin embargo, si nos atenemos a la lógica del canibalismo, en este “final” vaticinado no hay ni cierre ni llegada, sino, creo, un recomienzo, un retorno hacia lo mismo. Siguiendo el razonamiento de Freud en *Tótem y Tabú* (1913), Colás concluye que “coexisting with the aggressive, active resistance implicit in the eating of one’s enemy goes a wishful identification, a desire to be the enemy, or at the very least a desire to take on his or her perceived strenghts” (Colás, 2001: 135). Por tanto, si el canibalismo consiste en una disolución de los límites que separan al caníbal de su víctima, bien sería posible imaginar, como corolario del texto que estamos analizando, un Calibán que, tras alzarse contra su amo, se ciñe su capa mágica y ejerce el poder de su padre Próspero ya no como fuerza arbitraria sino como derecho legitimado por la autoridad de la Revolución. Si esto es así, el Calibán resistente que emerge de la lectura de Retamar, como lo han señalado algunos autores, no podría jamás oponerse a Próspero, pues finalmente no deja de ser su doble (Duchesne Winter, 1993). Este Calibán no es el lugar de la Verdad, de la Realidad que el mago, al enseñarle su lenguaje, le oculta detrás de la magia de la representación: es la máscara engañosa de un Próspero disfrazado de bárbaro –“el que balbucea”, el que no habla el lenguaje de los humanos-, de aquello que está antes del lenguaje y que coincidiría con las cosas mismas. Pero el lenguaje no puede llegar a lo que está antes del lenguaje mismo, y así, aun cuando lo haga para maldecir, este Calibán alzado que usa la lengua de su amo como arma no da por tierra con el espectáculo de la representación del que Próspero es artífice, sino que, aunque lo niegue, lo *continúa*, con palabras ahora cambiadas de signo.

La ambivalencia de este juego de máscaras implícito en el símbolo de Calibán y, en consecuencia, la fácil reversibilidad que durante los años '70 asumieron tanto las figuras del amo y su súbdito como la series paradigmáticas que ellas encabezan -realidad/representación, acción/palabra, pueblo/intelectuales- es lo que, creo, explica la seducción que Calibán operó en la retórica de la Revolución.

Pues, al igual que este símbolo, tampoco el discurso revolucionario pudo ser ese lugar en donde la distancia de la representación queda conjurada y lo enunciado está en relación de transparencia con lo real. Veamos ese momento de pública confesión del Che frente al auditorio de la Universidad de Las Villas que recoge el texto de Retamar, y en el que, finalmente, se afirma lo que se niega. En esa escena, por cierto también teatral, el Che se acusa a sí mismo por su poco heroico pasado de estudiante de medicina perteneciente a la clase media: “he cambiado en el curso de la lucha” (Retamar, 1995: 80), dice. Y a continuación explica cómo la lucha y la “justicia inmensa de su causa” lo han cambiado y lo han vuelto “otro”: un hombre de acción, un revolucionario. En ese discurso, sostiene Retamar, el Che le exige a Ariel “con su propio ejemplo luminoso y aéreo si los ha habido” que pida a Calibán un lugar en “sus filas revueltas y gloriosas” (Retamar, 1995: 80) para luchar contra la dominación de Próspero. En ese paradójico adjetivo –“aéreo”- que Retamar elige para honrar las palabras de Guevara se deja entrever la ambivalencia de la estrategia que el Che recomienda a los intelectuales: “Hay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino” (Retamar, 1995: 80). Hay que asumir la apariencia del otro, como lo hace el volátil Ariel en *La Tempestad* durante la función de magia que tiene lugar al final de la obra, espectáculo que, al fascinar a los espectadores, sirve para sostener más eficazmente aún la autoridad carismática de Próspero.

Así, si examinamos las imágenes de la lucha revolucionaria que los textos de los '60 y '70 producen a partir de ese nuevo símbolo que Retamar, con éxito considerable, propuso como clave para la interpretación del pasado, como estrategia de acción en el presente y como telos o fin en el futuro, comprobaremos que cada vez que Calibán reclame a Próspero en la arena de la lucha, el resultado no será otro que la inversión del juego de las representaciones, y no el anunciado triunfo de lo real: Calibán devora a Próspero, pero entonces ahora es él el que manipula los signos; o bien, Próspero se calibaniza, para transformar la violencia de un régimen de poder en legitimidad de una autoridad que ahora será ocultada en tanto violencia e incrementará su efectividad gracias a la ficción de la delegación. Organizados en torno a la dicotomía del ser y sus representaciones, la presencia y la ausencia, las masas y el líder, buena parte de los textos “revolucionarios” producidos en los '60 y '70 quedan encerrados en una trampa dentro de la cual se asfixia todo gesto emancipatorio. Cuando Calibán se saca de encima el peso del papel que lo obliga a actuar como si sólo obedeciera a las determinaciones de su Ser, es decir, como si no estuviera actuando, como si pudiera ser otra cosa que una representación, entonces, recién entonces, encuentra una vía de escape a ese “destino” de lucha que lo ata perpetuamente a Próspero. Dicho de otra manera, Calibán se libera de Próspero cuando queda libre del trabajo de demostrar perpetuamente la Verdad de su Ser, y pone, en el lugar de esas

certezas, una pregunta por el fundamento en nombre del cual ellas adquieren el valor de tales.

El embrujo de Fray Bartolomé

Desde esta clave de lectura estoy leyendo algunos textos de Reinaldo Arenas que, al volver a leer la escena del Amo y su Súbdito, ponen en escena otras vías de salvación del esclavo, que no son aquellas que lo fuerzan a continuar, aunque con signo inverso, el trabajo de Próspero. Bajo esta luz, voy a examinar algunas de estas estrategias emancipatorias que los textos arenianos exploran: la corrosión de las certezas de Próspero, certeza en la existencia del Ser y certeza en la capacidad del lenguaje para decirlo, certeza en la correspondencia lineal entre realidad y palabras.

Me detendré primero en “Las buenas conciencias”, segundo poema en prosa del poemario *El Central* (1981)ⁱⁱ. Cuando Arenas escribe estos poemas, está confinado en un central azucarero de la provincia de Pinar del Río para trabajar en la cosecha de caña y fabricación del azúcar. *El Central*, como el *Calibán* de Retamar, es también una pregunta acerca de cómo escribir la historia. Y es también su respuesta: escribir la historia no es describir qué pasó, y por tanto, registrar los acontecimientos que se suceden desde el punto de vista de la progresión temporal, sino, como Nietzsche, preguntarse a quién sirven (Deleuze, 1973: 86-90). Desde esta perspectiva, entonces, es posible reconocer la recurrencia dentro de la sucesión, la repetición bajo la apariencia del cambio (y sobre todo, de la revolución), que hace posible la mismidad de un modo de explotación y apropiación del cuerpo de los otros –se trate de los indios, los esclavos o los adolescentes reclutas-. En *El Central*, por tanto, hallamos otra escenificación más de la historia de Calibán y de Próspero, de dominadores y dominados, y todo el poemario es un intento de devolverle el cuerpo, mediante la palabra, a esos cuerpos esclavos a los que el conquistador ha sometido para volverlos instrumentos, para convertirlos en una pieza de la compleja maquinaria de producción del azúcar.

Sin embargo, pese a este acto de justicia poética, *El Central* no es texto que se agote en la mera “maldición” de la figura de Próspero, bendiciendo la realidad. Es, sobre todo, un texto que señala la fragilidad del conquistador, su imposibilidad de conquistar de una vez y para siempre, así como la fuerza del conquistado, fuerza que reside no en su capacidad bélica, sino en su potencia de desclasificación, de seducción (*se-ducere*: llevar aparte, desviar de su vía)ⁱⁱⁱ. Porque mientras el conquistador se impone por el dominio del cuerpo real del siervo, de sus recursos, sus funciones y su rinde productivo, su acumulación, su disciplinamiento y su control, el conquistado y su mundo se imponen por su fuerza de desviación, por la perturbación de los sentidos de su amo, y sobre todo, del Sentido que ese cuerpo debe cargar sobre sus espaldas bajo las formas del peso de la Ley, la Verdad Evangélica, la Civilización, la Historia y su Dirección final.

Así, si el poema “Las buenas conciencias” es un largo informe que el padre Bartolomé de las Casas destina a los reyes de España para dar razón de sus actividades en el Nuevo Mundo y, por tanto, da testimonio de la crueldad

de los métodos de la Conquista, la carta es también el lugar en el que dejan ver los indicios de un discurso que se desorganiza, se desplaza poco a poco hacia otro lugar, embriagado por el perfume insoportable de la primavera que revienta:

“Aunque no han llegado las lluvias ya está aquí el olor de la primavera, reventando por todos los sitios. Señor. Aunque aún no ha llegado la época de los grandes aguaceros, ya se presiente el estruendo de unas aguas que presagian vendavales. Yo no sé. Pero el tiempo lo va agarrando a uno; lo va envolviendo; me seduce.”
(Arenas, 1981: 36)

Y a partir de entonces, en ése que pretende ser un reporte de las acciones propias y ajenas desde el lugar de evangelizador de las “Divinas Majestades”, comienzan a irrumpir los síntomas del “embrujo” causado por esa naturaleza americana que, silente e indescifrable, va socavando la identidad de esa primera persona que escribe, volviéndola ora flor, ora animal, ora hereje celebrando ceremonias en contra de su propio Dios:

*“Pero, ya aquí el aguacero.
Ya aquí el desequilibrio de los colores anegados. Daré un maullido.
Con los hábitos abotargados saldré al campo, y veré los cuerpos hermosos y adoloridos, retorciéndose. Correré bajo los árboles empapados y veré las figuras desnudas colgando de sus ramas. Y tocaré las figuras; y me abrazaré a las figuras. Y empezaré a bailar bajo los árboles donde cuelgan las figuras, balanceándolas, palpándolas, apretándolas. Dios, Dios que tantas veces inútilmente invoco, otra prueba tendré de tu sordidez, cuando terminada la ceremonia, me tire sobre las plantaciones de las brujas y me embriague del olor y de la humedad del tiempo, sin que nada me haya ocurrido a pesar de los incesantes relampagueos, de los perros salvajes que amenazan desde la lluvia, y de mi invariable petición: mátame. Aquí sobre estas flores dormiré toda la noche.”* (Arenas, 1981: 39-40)

La escritura del sacerdote intenta desesperadamente ser la conjura contra este devenir que ya se ha desatado en él y que se cumplirá inevitablemente: escribe para decirse quién es, cuál es su misión, a qué monarcas sirve, a que orden eclesiástica pertenece, cuál verdad es la que defiende. Pero mientras intenta angustiosamente fijarse a sí mismo en la escritura, el “cosquilleo cósmico” hace temblar su mano; y en el mismo momento que se promete: “soportaré los excitantes olores y el inquietante llamado de la tierra”, la bruja, esa “diminuta y extraña flor blanca, como un lirio, pero aún más fina”, lo hechiza definitivamente y le hace decir: “daré un maullido”. Así, este devenir que la tierra americana desata en los invasores émulo de Próspero va contaminando el relato de la conquista del Nuevo Mundo. O mejor: las crónicas de la

conquista de América van siendo poseídas, sobrescritas, por el de la otra conquista, la que no tiene el sentido de enfrentamiento y dominio sino de un acercamiento íntimo del conquistador hacia el conquistado hasta que los signos del primero pierden su sentido y se vuelven ambiguos, inciertos, incapaces ya de devolverlo al terreno de la Razón. Pues por esta indecibilidad el régimen de signos de Calibán puede abrir una rasgadura en la lengua de Próspero, mostrándole no lo que ésta esconde u oculta deliberadamente, sino lo que ésta, con su “buena conciencia” no puede nombrar ni pensar. La lengua de Calibán revela el nudo que ata palabras y mundo y saca a la luz su carácter de mero intento de decir algo que nunca podrá ser plenamente dicho. Se asume a sí misma sólo como máscara momentánea, como aparición súbita, detrás de la cual hay siempre un resto que escapa a la postulación de una “esencia” inmutable. Precisamente en esto, y no en otra cosa, reside la imbatibilidad de los reclutas adolescentes, esa otra figura del dominado a la que Arenas dedica toda la segunda parte del poema que estoy leyendo. Ellos, como esos indios “dulces y melancólicos”, que

“prefieren la muerte inmediata a renunciar a sus danzas, a sus fiestas, a sus prodigios desnudos sobre aguas y hojas”, no están determinados por ningún deber ser; son, simplemente, se aparecen como un estado de intensidad presente sin ligadura con el pasado o el futuro.

Los adolescentes son.

Los hombres y las mujeres “deben ser”.

He aquí la gran diferencia.

Un adolescente está libre de toda afectación, y de todo compromiso, pues su condición es efímera, exclusiva. [...]

Nada los compromete, pues son hermosos y únicos. [...]

No tienen criterios exclusivos, no tienen alma ni principios: no están corrompidos.

Los adolescentes son libres porque jamás se han interesado por la libertad; son dichosos, pues consideran ridícula esa palabra; son deliciosos, pues al levantarse no se miran en los espejos. Enarbolan con el día sus estruendos típicos, sabiendo que más allá no hay nada, sabiendo (sin importarles) que más acá no hay más

[...]

Siendo así, resuelvo:

Que se llame, se recoja, se busque, se persiga y finalmente se reclute a todo adolescente, y sean enviados a granjas, fincas, centrales y centros productivos donde sean necesarios. Pues ellos serán los únicos que como habitan en otro mundo pueden soportar cualquiera.” (Arenas. 1981: 40-42)

Los adolescentes, en fin, no se buscan en los espejos para reconocerse, no atan su imagen a su cuerpo. No adecuan la vida a la autoridad de las definiciones. No trabajan de “copia fiel”, no “deben ser”. Ellos *son*, pura aparición, en su pura *apariencia*, pues ninguna definición los agota o los captura. El adolescente –

tanto como el indio -, con su presencia evasiva, ponen en crisis la noción de correspondencia entre el signo y lo existente, y por tanto la noción de verdad y mentira. Con su in-definición no tienen ninguna arma, ninguna fuerza más que la de anular la producción maníaca de Verdad con la que está obsesionado Próspero: y al anularla abren no la posibilidad del triunfo, sino de una salida. Pues la Revolución contra el Amo que Arenas imagina en este poema no tiene que ver con el advenimiento de la verdad del oprimido, sino, por el contrario, con la suspensión absoluta de las certezas sobre las que se apoya el orden simbólico y que, entonces, habilita un modo *otro* de pensar. Uno que pone en evidencia la resistencia de los “hechos objetivos” a ser asentados en el reporte que Fray Bartolomé intenta infructuosamente de escribir; uno que obliga al lenguaje, para poder decirlos, a maullar, esto es, a romperse a sí mismo: a reconocer, como único estatuto posible, su incierto estatuto de ficción construida sobre algo que nunca podrá ser dicho.

Para Arenas, la revolución que tiene a Calibán como protagonista consistiría en un intento de producir un lenguaje en el que pueda enunciarse aquello que no se deja aprehender en los lugares que le quiere asignar el Ser; consistiría en desviarse, escaparse de la autoridad de las definiciones y su demanda incalculable de ratificación y obediencia. En una disolución de las leyes sociales y morales, una suspensión de todo llamado al orden, que es siempre dirían Deleuze-Guattari - un llamado al orden del lenguaje (1997, 81-116). Por eso, en Arenas el relato de la Revolución tiene sus emblemas no en los Héroes ni en los Patriotas ni, como en Retamar, en el Intelectual Comprometido, sino en esas figuras inasibles como lo son los niños, los maricones, los animales, los que escriben, en fin, los que escapan.

La lujuria de Alipio

Pero de todos los textos en los que Arenas despliega su particular teoría del poder, ninguno más preciso que el enigmático cuento “El reino de Alipio”, escrito en 1968^{iv}. Alipio, como Próspero, es también un noble no reconocido: de día es apenas un mandadero, aunque de noche es soberano de ese reino celeste que contempla desde su única posesión terrestre, un pequeño balcón. Así, para Arenas-como para Shakespeare- la majestad no tiene tanto que ver con la acumulación de bienes, sino con la propiedad –las propiedades- de las palabras. Alipio es el que nombra las estrellas, el que las ordena, el que las recuenta, el que las hace acceder al nombre, y es este sólo poder de nominación el que le otorga las potestades soberanas. Alipio cree someter a los astros a través de esta administración minuciosa, de esta invocación que pone en escena todas las noches a cuyo llamado las estrellas parecen obedecer dócilmente haciéndose presentes:

“Alfa, dice Alipio, y mira hacia occidente. Zeta, dice, y ahora su cabeza se empina hacia lo más alto del cielo. La Osa Mayor, dice, y sus manos se elevan hasta la altura de los hombros. Por un momento queda en éxtasis; luego se vuelve lentamente hacia el Norte, y

contempla una constelación casi imperceptible. Son las Pléyades, dice Alipio.” (Arenas, 1981: 99)

Pero al igual que sucede con Fray Bartolomé, algo empieza, de pronto, a desatarse en Alipio cuando éste impone sus signos al cielo. “Algo” que es ilegible, irrepresentable comienza a desorganizar su texto porque irrumpe como un exceso en su percepción y desacomoda su cuerpo, lo saca del lugar de sujeto que conoce. Este nuevo elemento hace estallar el orden que el mandadero – ahora mandante- quiere ratificar con su conteo obsesivo: es el mismo “cosquilleo” que desviaba a Fray Bartolomé de sus fines, perturbación que, como en el fraile, también desencadena en él un devenir-otra-cosa. Y así, Alipio se confunde a veces con el almendro, con un conejo, con un lagarto, en el momento preciso en que se sienta a mirar la noche brillante de noviembre. Su cuerpo emite entonces “chillidos de júbilo”, “pequeños ruidos”, lágrimas. Alipio no puede decir su experiencia más que a través de sonidos ininteligibles, puro sonido sin forma, porque ya no le sirven los signos del lenguaje humano. De esta manera, si comenzaron siendo objetos o referentes de las palabras de Alipio, las estrellas se irán rev(b)elando como una intensidad que no puede asirse, como una luz que todo lo quema. Tras lo cual ese texto “ordenado” que Alipio leía al principio quedará aniquilado por este exceso de luminosidad que impide ver: ahora “todas las constelaciones han desaparecido. De la luna sólo se distingue un breve filo que luego se deshace en la claridad” (Arenas, 1981: 101-2). El firmamento se torna indiscernible, indeterminado, amenazante. La luz, “araña gigantesca y candente que hierve enfurecida” se lanza tras él, hasta que finalmente, el Rey Alipio se encuentra, por un instante que no puede capturar por medio de su lenguaje, con “eso” que se le aparece y que alguna vez quiso creer que eran “sus súbditos”:

“Por un momento Alipio mira el enorme fuego que se le acerca: es como el infierno, como algo lujurioso que nunca pudo imaginar con tales dimensiones y formas. No es sólo una estrella, son millones de estrellas devorándose unas a otras, reduciéndose a partículas mínimas, poseyéndose. Alipio, soltando enormes alaridos, toma la dirección del campo. [...] Alipio se tira sobre la tierra despoblada y se aferra al suelo. La gran luminaria lo descubre, indefenso. Ahora su escándalo es como la respiración de un toro en celo, o la de una fiera hambrienta que de pronto descubre un almacén lleno de alimentos frescos.” (Arenas, 1981: 103)

La singular relación con el lenguaje que establecen los personajes “oprimidos” que abundan en la escritura areniana cobra aún mayor evidencia al ponerse en contraste con las demandas de realismo y objetividad que cada vez con mayor insistencia, desde finales de los años '60, desde el campo de la política se le exigió a los intelectuales latinoamericanos (Gilman, 2003; Quintero Herencia, 2002); demandas a las que Retamar, en su propuesta de hablar una “lengua Calibán”, sin dudas accede. En el cuento de Arenas, por el contrario, la rebelión de los súbditos no consiste en invertir o “corregir” ejemplarmente la

interpelación de su vanidoso rey para que así, en un acto magisterial, él aprenda el nombre de su esencia verdadera. Esa reacción sería aún una forma de seguir atrapado en la relación reversible de esos pares dicotómicos en los que cada término adquiere valor por referencia al otro: amo y esclavo, caníbal y víctima, verdad y falsedad, real e irreal. Si la luz logra derrocar a aquél que cree gobernarla es porque desconoce su poder al no reconocer (al no reconocerse en) su lenguaje de administrador. “Eso” que ella es no se deja reducir a los límites de las palabras de Alipio: “eso”, la intensa luz blanca y “lujuriosa”, sólo puede recortarse en contornos, signos, estrellas, a través de suposiciones, de conjeturas, de ficciones. Pero en esas versiones que acerca del mundo nos damos a nosotros mismos para nombrarlo, sólo damos, dice el relato finalmente, una forma al deseo que “eso” nos despierta. Durante años Alipio se empeña en repetir ese ritual de confirmación de la verdad que consiste en atestiguar con los propios ojos la correspondencia entre el lenguaje y las cosas –Alipio no quiso estudiar Uronografía pues “habría tenido que abandonar las estrellas verdaderas para mirar sus fotografías en los libros” (Arenas, 1981: 101) –; pero lo que ocurre, en cambio, es que en su pretensión de invocar a los astros por su “verdadero” nombre, termina cubierto de semen:

“Poco a poco Alipio va despertándose, se agita aún inconsciente. Abre los ojos. Se encuentra en medio del campo, acostado en un charco viscoso que le baña los brazos, las piernas, y le salpica los ojos. Trata de incorporarse. Un extraño dolor le invade todo el cuerpo. Mira a su alrededor, y es ahora cuando descubre el lodazal pegajoso en el que se encuentra. Pasa los dedos por el líquido espeso y se los lleva a la nariz. Al momento se sacude las manos, se pone de pie, y echa a andar. Es semen, dice. Enfurecido y triste continúa avanzando por el campo despoblado.” (Arenas, 1981:103)

Sorda a su invocación, por única respuesta, la luz que Alipio quiere ordenar en un mapa celeste le devuelve el reflejo de su propio deseo. Alipio pierde su reino no a causa de un error que el súbdito enmienda y castiga -corrige y aplica una pena correccional-. El reino de Alipio cae, se desmorona, cuando se vislumbra fugazmente aquello sobre lo que se construye: ese residuo que debe permanecer impensado para que el ordenamiento simbólico sea posible y que el instante revolucionario permite poner de manifiesto.

Como Retamar, Arenas también toma posición frente al archivo latinoamericano, pero reescribe a partir de él una teoría de las relaciones entre dominantes y dominados y de las formas de revolucionarlo que se aleja del esquema bipolar por medio del cual lo interpretan buena parte de las lecturas de sus contemporáneos. La lucha contra la opresión asume para él la forma de una corrosión radical de un régimen de representación, de un desgarrar por el que se hace visible lo oculto antes que de un reconocimiento de la verdad hasta entonces sometida. Esa lucha debe buscar dar cuenta del “resto” inasible, incognoscible, que persiste siempre fuera de lo simbólico pero que constituye su fundamento, pese a que los demás prefieren reprimirlo u olvidarlo, más ocupados, como están, de lograr que el Esclavo tome el lugar del Amo para

convertirse en Amo a su vez. Para Arenas, es el deseo de nombrar lo innombrado, y entonces, tal vez, de nombrar de nuevo, la razón que moviliza a Calibán; y es esta búsqueda la que hace de él un revolucionario, al mismo tiempo que un poeta.

Notas

* University of Maryland at College Park. laumac@umd.edu.

ⁱ Agradezco a Juan Carlos Quintero-Herencia su diálogo siempre generoso, aporte inestimable al intentar pensar las cuestiones que aquí se plantean.

ⁱⁱ Escrito en 1970, en el marco del fracaso de la “Zafra de los diez millones”, *El Central* fue publicado por primera vez recién en 1981 en Barcelona, por la editorial Seix-Barral.

ⁱⁱⁱ Al respecto dice Jean Baudrillard en *La seducción* (1991): “Toda forma positiva se acomoda muy bien a su forma negativa, pero conoce el desafío mortal de la forma reversible. Toda estructura se acomoda a la inversión o a la subversión, pero no a la reversión de sus términos. Esta forma reversible es la de la seducción” (Baudrillard, 1991: 27). Y también: “Cualquier movimiento que cree subvertir los sistemas por su infraestructura es ingenuo. La seducción es más inteligente, lo es de forma espontánea, con una evidencia fulgurante –no tiene que demostrarse, no tiene que fundarse- está inmediatamente ahí, en la inversión de toda profundidad de la realidad, de toda psicología, de toda anatomía, de toda verdad, de todo poder. Sabe, es su secreto, que *no hay anatomía*, que no hay psicología, que todos los signos son reversibles. [...] ¿Quién puede oponerse a ella? Lo único que verdaderamente está en juego se encuentra ahí: en el dominio y la estrategia de las apariencias, contra el poder del ser y de la realidad” (Baudrillard, 1991: 17).

^{iv} “El reino de Alipio” fue publicado por primera vez en el libro de cuentos *Con los ojos cerrados* (1972, Montevideo: Editorial Arca). Posteriormente apareció en *Termina el desfile* (1981, Barcelona: Seix Barral).

Bibliografía

Arenas, Reinaldo.[1981] 2001. *El Central. Inferno (Poesía completa)*. Barcelona: Lumen.

--- 1981. *Termina el desfile*. Barcelona: Seix Barral.

Bataille, Georges. 2001. *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Baudrillard, Jean. 1991. *De la seducción*. Buenos Aires: Ediciones Rei.

Brotherston, Gordon. 2000. Arielismo and anthropophagy: *The Tempest* in Latin America. In Hulme, Meter y Sherman, William H. “*The Tempest*” and its Travel. 212-219.

Colás, Santiago. From Caliban to Cronus. A critique of cannibalism as metaphor for Cuban Revolutionary Culture. In Kristen Guest (ed). 2001. *Eating their Words. Cannibalism and the boundaries of cultural identity*. 129-148.

De la Nuez, Iván. 1998. I. Primera Costa. Calibán ante la aldea global. *La balsa perpetua. Soledad y conexiones de la cultura cubana*. Barcelona: Casiopea.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. 1997. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos..

--- 1978. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.

--- 1973. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Press Universitaires de France.

Duchense Winter, Juan.1993. Capa de Próspero, piel de Calibán. *Postdata* n° 6 y 7, 71-79.

--- 2001. Calibán by Lacan: ¡Posmodernos del Caribe, separaos! *Ciudadano insano y otros ensayos bestiales sobre cultura y literatura contemporáneas*. San Juan: Ediciones Callejón.

Firmat, Gustavo Pérez. 1999. *My own private Cuba. Essays on Cuban Literature and Culture*. Colorado: Society of Spanish and Spanish-American Studies.

Gilman, Claudia. 2003. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Goldberg, Jonathan. 2004. *Tempest in the Caribbean*. Minneapolis: Univ. Of Minnesota Press.

Guest, Kristen (Ed.). 2001. *Eating their Words. Cannibalism and the boundaries of cultural identity*. New York: SUNY Press.

Hulme, Peter y Sherman, William H. 2000. "*The Tempest*" and its Travels. London: Reaktion Books.

Quintero- Herencia, Juan Carlos. 2002. *Fulguración del espacio. Letras e imaginario institucional de la Revolución Cubana (1960-1971)*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Retamar Fernández, Roberto. [1971] 1995. *Calibán. Contra la leyenda negra*. Lleida: Universidad de Lleida.

Rojas, Rafael. 2000. *Un banquete canónico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Memories, Identity, and Indigenous/National Subjectivity in Eastern Peru

Hanne Veber*

In Latin America the forging of national identities has been problematic, especially in countries where large indigenous populations have remained marginalized through colonial ideologies of exclusion. This is changing, however, as processes of globalization are reshuffling old orders and indigenous people become active participants in new social movements of their own making. Founded on shared experience and emergent feelings of solidarity, a new political body is created, defined by indigeneity and shared interests vis-à-vis the state. Based on autobiographical narratives from Asháninka leaders in the central Amazon of Peru, the paper looks at the memory-identity nexus and the way it is reflexively tied to the process of forging new political subjectivity as Asháninka *and* Peruvian citizens. Even if indissolubly linked with a verifiable past, Asháninka memories are also the products of signifying processes associated with the present, with hopes and dreams, and with the production of meaning in the context of de-colonization.

Keywords: memory, subjectivity, nationality, ethnogenesis, Amazonia, Asháninka.

“... hablar de identidades nacionales en América Latina es referirse a relaciones de poder, de clases gobernantes, que utilizaron los poderes centralizadores del Estado y decidieron - de una manera selectiva - qué iban a contar como cultura nacional y qué no.” (Larrain 2004:26)

In Latin America the forging of national identities has been problematic due to immense cultural and ethnic diversities, especially accentuated in countries with large indigenous populations. Moreover, in seeking to forge national

identity, elite sectors in Latin America for years continued to uphold colonial ideologies of exclusion of the indigenous populations, turning them into Latin America's 'Others within', all the while pretending their non-existence or claiming their imminent extinction whether biologically or through cultural assimilation into mainstream society. Indeed, when indigenous culture presumably *was* cherished, it was basically cherished as *something of the past*.

In this context memories shared among indigenous populations have by and large remained 'muted', i.e. seldom articulated in public (Ardener, 1989). This is changing, however, as old orders are reshuffled and indigenous people are taking on the role of active participants in political processes set off in the course of globalization spanning broad sectors of postcolonial society. These processes challenge the state as the singular locus of governmental power and divert influence to infra- or supra-national institutions, including global corporations and transnational organizations such as the World Bank and the International Monetary Fund on the one hand and non-governmental organizations and social or identity-based movements, including indigenous movements, on the other (c.f. Trouillot, 2003; Cheater, 1999). These movements appear to be founded on shared experience giving rise to feelings of belonging and a sense of loyalty and solidarity with a political body defined by indigeneity and shared interests vis-à-vis the state. The paper will take a closer look at the memory-identity nexus and the way it is reflexively tied to the process of forging new political subjectivity in an indigenous population.

As a form of collective identity, indigeneity is forged through invocation of historical memory that simultaneously serves to legitimize the political interest and collective claims of the group (Rappaport, 1998; Hoffmann, 2002). Yet, memory and identity are not pre-existent or 'natural' phenomena that simply remained hidden for so many years waiting to emerge into broad daylight when the opportunity presented itself. They are better seen as socially constituted forms of consciousness founded, indeed, on a moral link with the past that is operationalized in the interests of achieving political goals in the present (Rappaport, 1998:9). In this situation we may expect indigenous memories of shared experiences of the colonial situation to represent patterns of action (e.g., resistance, adaptation, withdrawal) that comprise the indigenous group's differential relation to the colonial situation. Such memories may offer insight into the ways indigenous identities are formed as subaltern identities. Yet, who are these indigenous groups? Do they exist ready-made as collectivities? And if so what is the level and nature of their inclusiveness?

Benedict Anderson (1991) has called attention to modern nations as '*imagined communities*' constituted in political and social processes set off in specific historical contexts. By implication, not only nations, but any community beyond the size of groups interacting face-to-face may be considered equally imagined, as scholars generally recognize (e.g. Larrain, 2004:52). Processes of forging *nacionalidades* ('nationalities') as a sort of

imagined communities are conspicuous among contemporary indigenous populations in Latin America. As has happened among Native Americans and Andean peasants in the past, indigenous Amazonians now engage in political activism and struggles for socio-economic change. Similar efforts are evolving among Maya Indians and among descendants of run-away Africans brought to the New World by the slave-trade in previous centuries. The processes of struggling for change and developing political consciousness often combine to accomplish chains of *ethnogenesis*¹ forging collectivities in the form of named indigenous peoples from what was previously a plurality of autonomous local groups and extended families. In practice these processes of creating collective identities work by bridging differences in language, dialect, sense of locality, and historical 'situatedness'. Whether the processes unfold at local, regional, national or international levels and within or across borders defined by existing nation-states, collective identity is endorsed by mobilizing memory and a sense of shared experience, shared interests and aversions, and identical objectives. Examples are legion (for excellent case studies and overviews see Hertzberg, 1971; Roosens, 1989; Hill, ed. 1996; Rappaport, 1998). From comparative studies² of indigenous forms of historical and social consciousness, both of themselves and of their contact with outsiders, one lesson learned is not to assume homogeneity in indigenous groups' formulations of their contact experiences (Turner, 1988). First of all indigenous narratives of the past vary according to the cultural genre (historical account, myth, extemporized oratory, etc.) and dialogic context of its expression; secondly, interlocutors may convey different perspectives on events in the past, forcing a consideration of the nature of indigenous historical and social consciousness.

Following Halbwachs (1992), the 'founding father' of memory studies, scholarship generally recognizes the past as shaped by the concerns of the present; yet, memory is not *only* a reflection of signifying processes associated with the present or with culturally determined rather than given meanings; memory is also representation of lived *experience*, a representation that in one way or other continues to hold a *relation* to things that have happened, to 'events'³, to history. 'Memory', therefore, may best be seen as "those parts of the past which remain in the present life of groups or indeed what these groups make of the past" (Hoffmann, 2002:135, n.1). Indeed, the process of forging national or political subjectivity in a context of de-colonization is simultaneously a process of reflexively mobilizing memory and constructing indigenous identity.

In the following we shall contemplate the meaning of memories of a shared colonial situation in the creation of indigenous/national identity among the Asháninka of the Upper Amazon in eastern Peru. The discussion will evolve around selected excerpts from two autobiographical narratives collected by the author in 2004 and 2005⁴. The excerpts have been chosen because they represent two different aspect of a particular colonial situation at a particular point in time, i.e. the rubber boom in the Ucayali river region in the early 20th century. Obviously the excerpts are far from exhaustive of Asháninka historical consciousness. For the purpose of the paper they serve

to illustrate analytical points emerging from current research – my own and others' – on the poetics and hermeneutics of history, myth and indigenous identity in Latin America (Hill, ed. 1988, 1996; Rappaport, 1998; Veber, 2006; Gow, 1991; Hoffmann, 2002). Having sorted out the minutiae of Asháninka identity constructions, the paper moves on to consider the context in which the Asháninka are emerging as political subjects within the framework of the Peruvian state.

The Asháninka - and Rubber Boom History

In older literature the Asháninka were known as *Campa*, a word of undetermined origin used by outsiders as a generic term designating the major conglomerate of Arawakan-speaking populations in Peru's Upper Amazon. Not part of the natives' own vocabulary the term carried negative connotations and by the 1980s when several regional native organizations had been formed, their leaders demanded to be officially known by their autodenominations *Asháninka* or *Ashéninka* depending on the dialects spoken⁵ (cf. Hvalkof & Veber, 2005).

Older literature sometimes speaks of a 'Campa tribe'. Yet, there is not and there never were any such phenomenon, if the colloquial use of the word 'tribe' is taken to refer to "a group of persons, ... forming a close community under a leader, or chief" (definition taken from Webster's New World Dictionary, 1989 edition). Anthropologists were always aware that the Campa " ...were split into small river-named groups" (Steward & Metraux, 1963:537) and that the connotations carried by the word 'tribe' rendered the term meaningless when applied to the conglomerate of numerous scattered Arawakan groups of eastern Peru. Explorations of the Spanish colonial period describe native sociopolitical organization as one of *parcialidades*, i.e. localized and extremely fluid units composed of extended family groups headed by a given leader. The composition of these *parcialidades* varied over time, their membership growing or shrinking according to the degree of respect or influence generated by their leader. Each *parcialidad* was identified by the name of its leader or the river, pond, or valley where they lived (Santos-Granero & Barclay, 1998:26).

Regional differences notwithstanding, the different groups share basic features of language, culture and ways of living, but they do not and never did form a single or coherent social or political entity. Linguists distinguish three major divisions of Asháninka: 1) The Asháninka, the Ashéninka, and the Pajonal Ashéninka⁶. Within these divisions further variations of dialect are found (Payne et al., 1982). For the purposes of this paper 'Asháninka' will be used as a generic term for all subgroups⁷. Their territories lie within the high rain forest zone, designated in Spanish as *montaña*, in the Peru's *Selva Central* where the Asháninka were established at the time of the earliest Spanish explorations in the 16th century (see Varese, 1973). Colonization started in the 1630s spearheaded by the Franciscan mission that quickly faced intermittent violent resistance from the

Asháninka. By 1742, at a time when the Franciscans felt highly optimistic about the progress of their colonizing efforts, a major indigenous rebellion forced their total retreat from the Selva Central. Re-conquest of the Selva Central did not gain momentum until after Peru's independence in the 19th century when settlers from Europe and from the Andes gradually began to take possession of the immense *montaña* territory where the Asháninka lived widely dispersed in small settlements subsisting from horticulture, hunting and gathering and, for those living near a river, fishing⁸. Settler colonization brought diseases that took heavy tolls on indigenous lives. Native population decline was arrested by the 1960s through massive vaccination campaigns undertaken by American missionaries from the Summer Institute of Linguistics. Since then the Asháninka have regained their numbers, and counting today a total around 90,000⁹ they possibly constitute the largest ethno-linguistic group of contemporary Amazonia. But they find themselves residing within a territory that has become severely restricted, and the lands they retain are mostly on marginal soils.

Over time native-settler interaction has been conditioned by settler needs for labor and native needs for industrially produced merchandize such as axes, machetes, knives, guns, ammunition, aluminum pots and other items. Relations of mutually interested exchange, however, do not evolve independent of power and in Peru's Selva Central they generally turned into relations of abuse and exploitation of natives by *colonos*. Native labor would be recruited through a form of advance payment known as *enganche* ('hooking'). This system of labor recruitment is adopted in situations where a free labor market is non-existent and where there is recurrent shortage of disciplined workers. It had become widespread in the Selva Central with the establishment of large coffee haciendas by immigrant colonists who hired large contingents of Andean labor each year for the harvest. In the Ucayali River region further to the east, the system became known as *habilitación*; it was central to the rubber economy that saw a virtual boom in the Amazon in the period roughly between 1860 and 1920.

Rubber made from plant latex had been used for waterproof clothing since the late 18th century, but with Charles Goodyear's discovery in 1839 of the vulcanization process, rubber emerged a major Amazonian export article. The advent of steamboats and, in 1868, the opening of the Amazon to international navigation, made trade in rubber lucrative, and when rubber car tires began to be used in 1895, Amazonian rubber could be exploited at handsome profits. The Amazon lowlands were turned into the world's principal sources of crude rubber until production gradually shifted to plantations in Southeast Asia after 1915 (Hvalkof 2000; Santos-Granero & Barclay, 2000). The rubber boom created massive profits for the handful of European and Peruvian families, mainly based in Iquitos, who controlled the trade.

Collecting wild rubber requires a large number of mobile workers capable of operating in the forest on their own. The Ashéninka were considered good workers by the *caucheros*, but they tended to stop working once they had satisfied their own needs for merchandize. So *enganche*

backed by armed force became the rubber patrons' means of securing the labor they required. Collectors of raw latex, the major varieties known in local vernacular as *caucho* and *shiringa*, worked in small teams who would locate and harvest the rubber and bring it to their patron who would then calculate its value and discount it from the debt owed him by the workers. As the merchandise advanced by the patron to the workers was always overvalued while the rubber delivered by the workers to the patron was systematically undervalued, it was impossible for the worker ever to settle his debts. This mode of labor recruitment has become known as debt-peonage. As a permanent arrangement it allows patrons to wield tight control of the work force. Should workers attempt to resist or escape, physical punishment was, and in some places continues to be, cruel. It constitutes a form of modern slavery disguised sometimes as 'contract-work'¹⁰.

Labor recruitment may take different forms; in the past recruiters operating on behalf of the rubber patrons would appear in armed groups in native settlements and coerce the men to accept certain merchandise with an obligation to pay for it in rubber delivered to the patron. Should they fail in supplying the specified quantity, punishment was brutal. Some Ashéninka headmen tied themselves to rubber bosses on their own and settled near to their headquarters. Such headmen would then organize their own people, i.e. groups of men, who would camp by the rubber stands in the forest to produce the rubber required. The arrangement worked to the apparent advantage of both parties.

In addition, rubber patrons in the Ucayali encouraged bands of native raiders to devastate the settlements of other natives to capture women and children. Over time raiding for this traffic in humans developed into a separate industry, directed at long term production of malleable labor for the patrons. The 'raw material' consisted in native women and children taken captive and traded among the rubber patrons and their henchmen. Raids on native settlements became known as *correrías*; the men would be killed and women and children would be carried off and be forced to work as domestic labor in various capacities; the children would become 'domesticated' and boys would grow up to serve as compliant labor in rubber tapping and other services. The women would bear children fathered by the rubber patrons and with time these children would form the core of the patron's private work force. This trade in '*carne humana*' ('human flesh', the colloquial term in the Selva Central) developed as a side effect of the rubber boom; but it quickly became a separate business that continued to function for a long time after the collapse of the rubber economy in the second decade of the 20th century. Indeed, the rubber boom era in the Upper Amazon is infamous for the atrocities against the indigenous populations and genocidal practices it generated (Hvalkof, 2000).

Asháninka Memories of the Rubber Boom

The history of the rubber boom has been written entirely from the distanced perspective of historians, anthropologists, and other non-natives who tend to concentrate on the economics of overseas exports and the political maneuverings of rubber patron to outsmart each other. Their renditions generally pose the indigenous populations as victims of the actions and politics of the (European and mestizo) rubber patrons and their henchmen. Little has been known of the rubber boom from the native perspective. Yet, rubber boom stories do circulate among the Asháninka. I have been fortunate to be able to collect some such stories in the form of Asháninka family memories that relate to the dealings of parents or grandparents who found themselves in the Ucayali in the early 20th century¹¹. The recollections of one informant, a native leader, political activist, and former *teniente alcalde* of the town of Atalaya, Bernardo Silva Loyaza, report the following:

“El padre de mi madre se llamaba Mokatzari, ashéninka de la comunidad Mankoite en la actualidad¹². Mi abuelo tenía muchos huecos en la parte más abajo del labio para poner plumas, cartuchos o palos que servían de adorno para ellos. Por eso le pusieron el nombre de Mokatzari (el nombre significa ‘huequitos’) ... Aproximadamente en el año 1920 mi abuelo Mokatzari emprendió una aventura de caza con otros más de Mankoite, cruzando los cerros del alto Pítza, hoy comunidad nativa. Después de caminar por varios días salieron al río Tambo y mi abuelo se quedó en Cushireni porque se había enamorado de mi abuela Shina. Los otros sí regresaron a sus lugares de procedencia, a Mankoite. Vivió varios años en Cushireni con mi abuela y tuvieron 4 hijos, Iroisa Lucía que fue mi madre, Berta, Eliseo y Nicolás. Por invitación de otros paisanos para trabajar shiringa y madera viajó a Masisea¹³. Uno de sus parientes, primo hermano de mi abuelo, tenía contacto con unos mestizos que compraban niños y le animó a mi abuelo a trabajar para los compradores de niños, pero mi abuelo rechazó ese tipo de trabajo aceptando solo a trabajar la madera y shiringa. Y mi abuelo con mi abuela viajaron con 4 niños río abajo en una balsa, para encontrarse con los mestizos madereros y shiringueros. Llegaron al pueblo pequeño de Masisea. Allí se quedaron por varios meses, también los otros paisanos que formaron un grupo de ashéninka. En un masateo¹⁴ se agarraron en una pelea con punta de flecha donde el vencedor fue mi abuelo. La discusión fue de trabajo y más adelante le tendieron una trampa a mi abuelo. Unos matones vendeniños que eran mestizos y aliados a algunos malos asháninka acusaron a uno de mis tíos, el pequeño Eliseo, como niño brujo y le pidieron a mi abuelo que fuera vendido a los que compraban niños. Caso contrario sería asesinado y quemado como un verdadero brujo. Mi abuelo peleó y quiso matar al comprador de niños pero sus

matones eran demasiados y lo capturaron. Lo amarraron bien con una soga y lo dejaron atado en un árbol y al niño se lo llevaron atado de la mano al interior de la lancha, y nunca más fue visto al pobre Eliseo.”

Subsequently Mokatzari manages to escape with his wife and the three remaining children. Heading for their home in the Tambo they traverse the swamps along the river where hungry crocodiles, electric eels, poisonous reptiles and other horrible creatures terrify the young children, particularly on the occasions when their make-shift raft disintegrates. Later on they cross the high mountains and deep ravines to the west of the Upper Ucayali surviving on the edibles they collect as they move along. Dangerous predators and rattlesnakes lurk in the mountains but after four months of cutting their way through the dense rain forest they make it to their home in Cushireni.

The story is part of Bernardo's family history. He got it from his mother, Iroisa Lucia, daughter of Mokatzari. Bernardo's parents broke up when he was nine years old; his mother left him with other relatives and he never saw her again. So he must have been fairly young when he was told the story of his grandfather's adventure in the Ucayali. The story may not be a reliable historical record of 'what really happened' but offers a rough idea of the sort of 'us' and 'them' categorizations at work in the construction of Asháninka and mestizo as separate identities.

Current approaches to identity-making based in poststructuralist and constructionist thinking generally suggest that identity is an aspect of a social relationship between agents who consider themselves distinct from the other with whom they interact (Eriksen, 2002:12). Hence, one way to get a good grip on identity-making is examining the ways binaries are constructed and made a basis for identity through a process of exclusion of the binary other (Søndergaard, 1999:4). Bernardo's story appears to work from a fairly simple 'good guys'/'bad guys' dichotomy identifying the Ashéninka in Mokatzari's company as the 'good guys' and the mestizo murderers and slave traders as the 'bad guys'. For brevity of argument we may summarize the moral pertaining to the ethnic identity aspect of the story as the following: Don't expect anything good from mestizos! Such reading would conform plainly to a subaltern skepticism of the dominant Other.

Yet this is not the reading of the story an Asháninka optic permits. According to Bernardo's rendering of his grandfather's unhappy fate, the mestizos are not to be held responsible. Mokatzari himself is! He was asking for trouble. He was a strong man and a warrior, but he was not capable of controlling his anger. He got himself into trouble quarreling with his fellow Asháninka, and being unable to defeat him with bows and arrows, they 'set a trap' for him conspiring with the mestizos to carry off the young boy, Eliseo. So there is no simple dichotomy where the moral 'good guys'/'bad guys' binary is made analogous to the ethnic indigenous/mestizo division. The us/them division is murky. The mestizos are clearly 'bad guys'

but the Asháninka are not categorically 'good guys'. The good/bad dichotomy does not divide unequivocally along an ethnic fault line. Something else is going on.

Obviously, the common binaries at work in processes of categorization, i.e. good/bad, us/them, civilized/savage, do not originate from a pre-discursive 'reality'; they are constructions, part of the metaphysics that make up meaning systems. We should not assume that the Asháninka construct meaning in ways entirely identical to those at work in Western culture. It may be a truism that all peoples are ethnocentric, but the principles at play in their constructions of alterity vary decisively. Norms of inclusion and exclusion combine differently to produce boundaries that may be highly permeable or very rigid. As many writers have noted, Western systems of identification and construction of otherness appear to give weight to strategies of exclusion and to exclusivist ideologies that assume the superiority of self vis-à-vis all others (Todorov, 1999; Pearce, 1988; Said, 1983; Thomas, 1994). Its systematic 'inferiorization' of the excluded Others provides an efficient strategy through which to disempower these Others, as Rapport and Overing have it (2000:13-14).

In contrast, some non-Western modes of dealing with identification of self and Other appear to operate according to principles that prioritize inclusion and assimilation as a means of neutralizing the ontological insecurity presented by the 'Other'. This means that 'the Other' is never exclusively 'Other' but always potentially liable to becoming 'one of us'. Among native Amazonians there is a widely spread notion, in the words of Overing Kaplan, "...that differences are necessary to social life in a world where the coming together of differences implies danger, ..." (1981:163). Indeed, important forces for life within the Amazonian world, including the powers of the self crucial to the production and reproduction of social life, have their origin in the dangerous and violent exterior domains beyond the homely everyday universe, and they appear to acquire their potency by capturing and assimilating the powers of the dangerous 'Others' (Overing & Passes, 2000:6; see also Taussig, 1993).

In reading native myth and history paying attention to the story line may help in discovering regularities of sequence and tropes between the historical or mythic narrative and other cultural discourse. In Bernardo's grandfather story it goes something like this: Man travels to a distant place to find wealth and glory. He gets into trouble and goes through all sorts of hardship before he returns home safely. Dangerous travel to odd spaces appears to be a culturally prescribed story line recognizable in much Asháninka mythology. The consequences to the protagonist range from gains in knowledge to transformative changes of being, e.g. through dramatic death or through the remaking of man into animal or other non-human being – eventually followed by a return home with gifts acquired through the encounters with the dangerous and/or powerful Others. The gifts invariably prove crucial to the resumed reproduction of native society

(see Turner 1988 for similar interpretation of Amazonian mythology from central Brazil).

This desire to engage the dangerous ‘Other’ may account for Mokatzari’s adventure with the mestizo *matones vendeniños* in Masisea, in foreign territory¹⁵ far away from his home turf. The way his story is told, these mesitzos and their Asháninka henchmen are not presented as ‘bad guys’ by virtue of their being murderous raiders trafficking in women and children; indeed, Mokatzari, our protagonist, was going to join their business. They become the story’s ‘bad guys’ only by their getting into a fight among themselves thus violating the principles of peaceful co-existence dear to the Asháninka – and to most other native Amazonians.

Mokatzari subsequently redeems himself by saving the remains of his family, proving himself a good father to his children and a loyal husband to his wife. But the family does not go on living ‘happily ever after’. Some years later when the family has gone to live in a newly established Adventist mission at Sutziki in the lower Perene¹⁶, the wife is bitten by a poisonous snake and dies. Mokatzari slides into a depression, refuses to eat, and sits idle and sad most of the time, yet suddenly launches into furious outbursts of frenzy shooting off arrows “... *como lo hacía cuando estaba sano, cuando comandaba en las emboscadas guerrillas, como guerreros de mucho poder.*” The other Asháninka in the mission are terrified. They see their lives threatened and they decide to kill Mokatzari. But even after his execution, he continues to haunt his neighbors:

“Luego de 3 días lo quemaron porque en las noches la gente sentía ruidos como si él estuviera vivo. Por eso lo quemaron, y cuando lo quemaron ya volvió la noche tranquila como antes que lo mataran a mi abuelo.”

Clearly, the story does not permit a construction of virtuousness or viciousness as inherent characteristics of specific ethnic categories. The ‘good Asháninka’ are not ‘good’ by virtue of their belonging to the category of the indigenous. Their ‘goodness’ is not even a function of what they do; it is rather a quality inherent in their relation to Mokatzari – and, by implication, to the storyteller, his grandson. They are kin, or at least potential kinsmen. Kinsmen are good to each other; they may count on each other for assistance and solidarity. Only where these qualities are present, does it make sense to speak effectively of ‘us’. This is a highly egocentric form of constructing collective identity. Without delving deeply into debate on this issue – important as it is to contemporary Amazonian anthropology (see Overing & Passes, ed. 2000) – we need to note that from the native perspective anger and lack of self-control are not part of the repertoire productive of Asháninka sociality. This was Mokatzari’s real problem.

In the eyes of the storyteller – and his presumed Asháninka audience – the sad fate of Mokatzari makes perfect sense. As a violent man out of control he had it coming. Neither the mestizo traders, the rubber boom, nor the scheming Asháninka raiders in Masisea can be blamed for his misfortune. The perpetrators and the victims do not divide nicely along an ethnic us/them schematic. Noting the storyteller's invoking indigenous values of peaceful co-existence then, is there a way in which we may arrive at a systematic appraisal of a mode for the construction of Asháninka identity on the basis of the sort of family narrative presented in Bernardo's grandfather story? Obviously we may suspect the story represents merely an idiosyncrasy of a particular family. Yet I suggest that this is not the case. For a wider perspective on Asháninka experiences with the rubber boom we may consider the family memories of another Asháninka leader, Alfredo Gutierrez, who relates the story of his parents, unequivocally victims of the Amazonian trade in rubber and human beings.

“Mi padre se llamaba Andrés Gutiérrez Shimuncama. Era de Atalaya. Era el criado de un patrón llamado Jaime Morón y trabajaba con ese patrón la mayor parte de su vida. El patrón tenía dos mujeres, una de las cuales se llamaba María Gutiérrez de Morón. Ella adoptó a mi padre. Y por eso es que se llama Andrés Gutiérrez. Porque por supuesto que su apellido era Shimuncama, así que ahora es Gutiérrez Shimuncama. Mi padre trabajaba con ese patrón y le encargaba que busque a gente en diferentes lugares. Pero, no los conseguía para trajera así libremente, sino que tenía que hacer cambios, o sea trueques para conseguir personas para su patrón. Inclusive traía niñas, niños y ancianos para el patrón. Y así trabajaba haciendo trueques, llevando escopetas, ollas, municiones, bueno, también tocuyos¹⁷, machetes para hacer cambios por lo cuál había venido por esta zona del Perené. Y pasó para Alto Yurinaki. Por ahí tenía su cliente, vamos a decir así, su cliente el cual le daba la escopeta para que le consiga gente.

Mi mamá, todavía niña, vivía acá en Yurinaki. Entonces, en un momento, vinieron los señores de Alto Pichanaki, llamados Quintori. Vinieron a robar, a raptar a mi madre. Se llevaron a mi madre, y mi madre era melliza y con mi tía María y las vendieron para allá, para los señores alemanes¹⁸. Mi madre se quedó por Atalaya con mi padre porque la señora de mi papá no tenía hijos. En el momento que llegó la señora de mi papa dijo: “Sabes qué Andrés, mejor que a esta chica no le entregas al patrón. Mas bien vamos a hacerla quedar para que me ayude siquiera en casa. ¡Yo ya soy vieja! Bueno, que nos ayude hacer algunas cosas.” Mi padre obediente, bueno, hizo quedar a mi mamá. Quedó con mi padre. Entonces después de un tiempo, como ya había crecido, ya era señorita....

Entonces después de un tiempo, como mis padres no tenían hijos, en un momento le dijo su señora que: “Andrés, tal vez, vas a vivir con la criada. De repente con ella vas a tener hijos”. Y mi padre obedeció a mi madrastra; que puedo decir, empezó a querer vivir con mi mamá. Pero mi madre, según ella dice, no quiso al principio. Pasó un tiempo en que no quiso, pero después poco a poco se acostumbró con mi padre. Y mi padre ya era viejo, todo canoso. Entonces mi mamá ya había concebido. Nació una hijita. La primera mujercita. Pero al mes falleció. Entonces ¿qué pasó? Mi padre era criado del patrón. Cada vez le llamaba, le llamaba para hacer unas cosas, y si se perdía una cosa, era culpable mi padre. Le castigaban, le llevaban al cepo, en fin, le castigaba... pues le ajustaba aquí para que, en fin, esclarezca donde se fue lo que se ha perdido. Si se pierde una canoa, de igual manera. Entonces todo era castigo. Y la que lo salvaba siempre era mi madrastra. Se iba al patrón, le gritaba y agarraba un palo como para defenderse... entonces decía: “¡Suéltale, suéltale!”. Entonces le soltaba mi padre. No solamente a él sino también a mi tío. También le han llevado preso a mi otro tío, porque yo tengo varios tíos y mi tío así el cuñado de mi padre. Los primos de mi padre se llamaban Victoriano, Sargento, Kirebo, Irantishi y Lucas. Eran cinco hermanos. Dos de ellos son primo-cuñado y cuatro de ellos eran hermanos de mi padre. Entonces de tanto cansarse... en todo caso... ya tenía cuentas mi padre con el patrón, que le debía escopetas. Por cajas le daba para hacer trueques. Y entonces ya le tenía una cuenta. Entonces mi padre dijo: “¡Mejor vamos a otro lugar!”.

The story goes on to explain how they have heard of Adventist missions that various indigenous preachers were setting up along the Río Tambo. Eventually the family travels up-river and settles in Sutziki where two little girls are born by Adolfo's mother. His father dies in 1935 from tuberculosis allegedly following from the constant series of punishments inflicted on him by his patron, leaving him confined in the stocks time and again exposed to heavy rains that had made him shiver from cold on bad days.

In telling the story of his parents, Adolfo never uses the words 'slave', 'slavery', or 'raiding'. These are terms applied by historians and anthropologists to activities and contexts perceived somewhat differently by the people who lived them. At the time when Adolfo's mother was forcibly taken from her home in Yurinaki and traded to Adolfo's father who was supposed to deliver her to his patron in Atalaya, neither the indigenous raiders and traders nor the patron for whom they worked harbored notions of 'slavery'. Legally and in principle, the patron did not 'own' the person who worked for him; what he owned was his worker's debt. For this reason the term debt-peonage is a technically correct term (c.f. Santos-Granero & Barclay, 2000: 53-55. Compare Gow, 1991:66, n.7 for a slightly different

interpretation of the use of terminology). The women and children forcibly procured through raiding indigenous settlements were not included in the patron's work force as 'slaves' but, technically, as members of his household. Adolfo's father was one such person, the *criado* of his patron, abducted as a child from an Asháninka settlement and left with his name *Shimuncama* as the only traces of his indigenous origin. He grew up working for his patron as the one responsible for delivering rifles to the raiding gangs and making sure they kept up a steady supply of 'people' for the patron. Unlike Mokatzari, Andrés was no warrior and neither a strong nor a violent man. He was constantly subjected to cruelty at the hands of his patron and he was only able to escape when a safe place became available in the form of the Adventist mission station. Adolfo's mother was kidnapped as a little girl by the very raiders his father had paid to do the raiding on behalf of the patron. She was kept by his father in violation of the patron's orders and subsequently, at the instigation of his father's first wife, forced to become his second wife¹⁹. The story is bizarre but it is also a story with a clear sense of victimizing of the Asháninka by the patron.

In telling this story of his father, Adolfo is not establishing Asháninka identity by invoking the trope of valiant quest for Other-originated resources or the violation of indigenous values of peaceful co-existence the way Bernardo does in telling the story of his grandfather's frustrated attempts at realizing these Asháninka ideals - leaving a similar quest open to Bernardo himself. Adolfo has no grandparents. They remain unknown to him. Moreover, his father died when Adolfo was 5 years old. By the time he was 9, his mother had found herself a new husband and decided to go live with relatives in the Ucayali. She wanted the boy to come along. But Adolfo absolutely refused to leave the Adventist mission where he had been born and raised and where he was attending school and learning Spanish. He was terrified at the thought of his father's former patron and especially at the thought of the patron finding out that his runaway worker had a son; Adolfo was afraid that if he showed up in the Ucayali, he might risk being forced to work off his father's debt for the rest of his life:

“Yo pensé en las cuentas de mi padre con el patrón, y si va a llegar a descubrir que yo soy el hijo de Andrés, entonces me va a llevar y hacer pagar la cuenta. ¿Y cuanto voy a pagar yo?”. Entonces yo no quise ir.”

As Adolfo recalls, the missionary sought to persuade the boy to follow his mother but to no avail. Adolfo had insisted on staying in Sutziqui. He would work at the mission and take care of himself; and this is what he did. He established close relations with the missionaries and their wives and remained dedicated to the Adventist mission. He grew into a man who believes strongly in personal autonomy and looks toward national society for his

orientations in life as much as towards Asháninka ideals of peaceful co-existence. Compared to Bernardo's story Adolfo's memories may appear even further away from constructing identity through exclusion of the Other based on a straightforward indigenous/non-indigenous dichotomy. Yet, he very explicitly self-identifies as *indígena* despite his adoption of many overt signs of being *civilizado* and hence, in theory, qualifying for identification as non-indigenous (cf. Veber, 1996). As Adolfo puts it:

"... he usado zapatos y pantalones, camisas. Pero no obstante, no digo que soy mestizo, eso no. Siempre he sido indígena de la selva. Llego donde llego, siempre hablando mi idioma."

To arrive at a perspective on the way Adolfo's self-proclaimed indigeneity is reflected *and reproduced* in his narrative we may need to shift focus from the contents of the story to its narrative form and process of emplotment.

Poetics of Asháninka Memories

Following Fernand Braudel, American anthropologist Terence Turner has pointed out that indigenous historical narratives, including personal memories, usually represent the past as a sequence of events – as in Bernardo's account of how his grandfather escaped the slave traders, or Adolfo's story of the way his parents ended up as husband and wife (Turner, 1988:240). Events, however, are the forms in which historical processes manifest themselves, and as forms of appearance "... they may obscure as much as they reveal of the structural connectedness of the process or processes out of which they arise" (ibid.). For the purposes of this paper the point is – as analysis of indigenous myth and historical narrative suggests – that indigenous historical narratives typically order the events they recount according to schemata representing the processes that constitute the structure of the colonial situation from which they emerge. They represent this structure in terms of a pattern of action through which they define the subjective meanings that provide the general framework and orientation of their acts (ibid.). Hence, Bernardo's and Adolfo's stories may be read more fruitfully as indigenous programs for the orientation of action within the framework of the colonial situation. The schemata and the structures in question are encoded and enacted as events that convey the meaning of those structures and situations to the storyteller and his audience. So, to summarize, the Other is defined in contrast to the self, and the self is discursively constituted in terms of the structure of the operations of the process of the society's self-production. The representation of the relations comprising the colonial situation may then take the form of a transformation of the basic processes of reproduction of the society of the self.

Read in this way, both stories appear to foreground withdrawal from situations beyond the actor's control; but at the same time a premium is put on risk-taking and involvement with the non-native dominant society. This may permit the mavericks of native society to participate in the structure of domination *as dominators* at a low level and in some sense become the vicarious authors of their own subordination. By identifying indigenous agents as active producers of their own subordination – as well as that of others, some measure of control over the situation is asserted. In this way submission and resistance is rendered simultaneously possible. Indeed, dominant society is presented as accessible and, by implication, vulnerable to counterattack and manipulation by the indigenous actors.

Appropriating space and resources from the outside is essential to the reproduction of Asháninka sociality; and the notion of keeping the channels open to influence and subvert the dominant Other – if not in some sense ‘cannibalizing’ the life-force of this ‘Other’ – is part of this plotment. This is the message of the family history of Adolfo, the alienated and victimized slaver's son, and of Bernardo, the grandchild of an unfortunate warrior, and it is the operating logic that at its most trivial level permits both men to perceive of themselves and be perceived by others as fully Asháninka all the while adopting Spanish, literacy, Adventism, Catholicism, modern technology, and a life-style oriented towards the market economy.

Where Bernardo emerges a political activist explicitly dedicated to the preservation of Asháninka language and culture and working to enhance indigenous participation in provincial level government, Adolfo is a faithful upholder of the Adventist faith, and teacher of indigenous knowledge in an intercultural teachers training program. From his orientation toward independence and self-reliance grows his engagement in the struggle for indigenous land rights, self-determination, and freedom from dominance by settlers. For Bernardo, engagement in the same struggle derives from his strongly felt need for space in which proper Asháninka forms of life may unfold undisturbed and in peace (cf. Veber n.d., 2006). Their differences notwithstanding two men come out as embodiments of the ethnocentric adaptability and pragmatic flexibility that appears to have sustained Asháninka survival through four centuries of violent and unpredictable colonization and resistance.

As we have seen, the personalized historical memories are complex productions shaped in the tension between the historically constituted and the active production of meanings and strategic interpretations (Radstone, 2000:10-11). This point is particularly important to scholars of oral history and history ‘from below’ who take an interest in narrative tradition and memory as repositories of counter-histories (Rappaport, 1998; Sharpe, 1991; Prins, 1991). Scholars working with victims and victims' testimonies similarly confirm memory's underpinning in the constituted – in ‘happenings’ – and they recognize that even if memory is in some sense a

depiction of the present in the past, it is not purely fabrication. There has to be some relation to veracity in any shared memory for people to recognize it as *their* memory; hence, there is a limit to how far it may be distorted or repressed; indeed, as several scholars make clear: "... any attempt to distort memory arguably leaves its traces in the form of *interpretable* 'silences and forms of forgetting' ... which, once seized, constitute the memory of and the grounds for resistance" (Radstone, 2000:12; see also Jackson, 2002). We owe to Maurice Halbwachs the important insight that memories are fundamental to the creation and maintenance of community and serve as a program for orienting social, political and other forms of historical action²⁰. As a mode of social consciousness, memory echoes the awareness that social relations are in significant respects shaped by individual or collective social action in the present rather than in the past. It is this awareness of the present as actively constructed by the social beings who inhabit it that renders the past worth remembering, giving it historical significance as sequences of acts and events that have contributed to creating the present. In this sense memory helps explain the present situation of those whose past is remembered. It elucidates the manner in which the group, the 'we' of the present, came into existence through actions by 'those who went before', the fathers, mothers, ancestors who fashioned '*our*' world. The critical element here is the collective's consciousness of their ability to shape their own social existence. It is this orientation toward creative social agency as a property of the members of the group that feed the desire on the part of subaltern populations to coin their own independent histories as political assets in processes of decolonization.

As we have seen, Asháninka memories of the past do work to constitute Asháninka identity, albeit through strategies of differentiating degrees of relatedness and inclusion rather than through mechanisms of dichotomous categorizing and exclusion, but whether the Asháninka identity may rightly be perceived as *national* identity is debatable, and equally so whether we refer to a sense of self-identity as citizen within a nation-state, or to a sort of pan-Asháninka identity. Surely, to warrant designation as *national*, collective identity must embrace an awareness of social relations in contexts where members of the collectivity experience themselves as shaping, through their interaction, significant aspects of their social existence. This experience, to be intrinsically *national* in character, must transcend the memory span as well as the normal sphere of social relations and activities of individuals. Asháninka experiences of social interaction, as exemplified in their historical memories, are not of this nature. Asháninka representations of social experiences tend to be relatively simple, episodic, accounts of particular situations and events revolving around family and seemingly unconnected to universal history. This would appear to reflect the atomized character of their social universe, made up – as it is and has always been, apparently – of scattered autonomous local groups or conglomerates of extended families. Leaving aside the question of whether or not Asháninka identity is conceivable as all-embracing pan-Asháninka identity that may or may not shade into a sort of *national* (Peruvian) identity, it needs to be pointed out

that there is one sense in which *national* identity is meaningful to the Asháninka. This national identity is not supported by Asháninka social memory. It is relatively new and emerges not from social interaction but from the Peruvian state itself.

The Politics of Memory and Experience

Bernardo's and Adolfo's stories recalling family memories of the Ucayali rubber boom represent no simple or straightforward invocation of 'Asháninka-ness' as a moral community, and they offer no basis for concluding that Asháninka identity is discursively constructed as a *national* identity. The term *nacionalidad* or 'nationality' is sometimes used by indigenous activists elsewhere to designate indigenous consciousness of being a *nation of people* that share all the characteristics of a *nation* but do not constitute a state and have few intentions of constituting one. Therefore the word 'nationality' rather than 'nation' is used. The term signals the possibility of re-imagining the state as embracing many nations/nationalities, equally valued and in control of their own lands and local forms of sociopolitical organization. From this perspective 'national identity' in the Asháninka context may refer equally to identity as Peruvian or as Asháninka. In practice it may refer to both at the same time, as we shall see. To what extent then, and in which contexts, may the Asháninka be aware of or think of themselves as Peruvians? I suggest Peruvian identity is in some practical sense part of day-to-day living where individuals are constantly reminded of their Peruvian identity.

Like all Peruvians, Asháninka individuals frequently need to use their personal identity card and their personal identity number. The personal identity number must accompany a person's signature every time a document is signed. Moreover, a person's identity number is registered with his/her name every time he/she buys a ticket for long-distance transportation by bus, boat or air-plane, pays for accommodation, or for other services. Yet, possession of identity documents is relatively new to the Asháninka. Obviously, those living close to settler communities and those having grown up in mission villages have known about identity cards for a long time. But until recently Asháninka living with *colono* patrons generally had no knowledge of identity cards, and if they had, they had no means of acquiring them. This has changed over the past decades. A majority of the adult Asháninka of today hold personal identity cards. Those who do not are most often people who continue to live independently in isolated regions, are illiterate and/or monolingual speakers of Asháninka. Such groups of people may have only a vague idea, if any, that the territories where they live are technically part of a state called Peru. They do not own birth certificates and personal identity cards; they have not gone to school, and they do not cast their vote in national elections. Technically, as they are not registered, they do not exist. They are likely to self-identify as Asháninka vis-à-vis members

of other indigenous populations, but this does not mean that they imagine themselves as part of a community that encompasses *all* Asháninka.

The educational system is another important means of conveying national identity. Today most Asháninka children attend school. Twenty years ago the situation was quite different. Many middle-aged Asháninka have no or very little education and they may or may not self-identify as Peruvians. So Peruvian identity is pertinent, but it is something that has become part of the Asháninka self-consciousness quite recently. It is important to note, however, that Peruvian identity has not come alone. It has emerged alongside the consciousness of being Asháninka. Indeed, from the Asháninka perspective Peruvian identity and Asháninka identity may be two sides of the same thing. One would not have emerged without the other. They both came to light as part and parcel of indigenous organizing that took off gradually from the late 1960s onwards. There had been sporadic local efforts by Asháninka headmen to secure possession of lands in the face of massive immigration into the Selva Central in the middle 1900s but indigenous organizing was only set off on a grand scale when indigenous leaders became aware that they could count on support from the central government in Lima. This was not the case until the military government under Army General Juan Velasco Alvarado seized power in 1968 with a program of serious land reform and rural development.

During the Velasco administration special legislation concerning indigenous land rights in the Amazon, *Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de la Selva*, (D.L. 20653), was promulgated in 1974 as the first of its kind ever in Peru. Moreover, the government created a special agency, *Sistema Nacional de Movilización Social*, SINAMOS (National System of Social Mobilization) to promote indigenous and popular organization, informing people that they had rights to land and citizenship, and educating local leaders as to the ways the reform legislation ought to be implemented. The law was reformulated in 1978 as the *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva* (D.L.22 175) to facilitate business investments in the Amazon lowlands and the montaña. The changes, however, did not immediately affect the status of the *comunidades nativas*.

The law was modeled on legislation intended to accommodate peasant communities in the Andes, and it presupposed a communal village-type organization of the rural population that was foreign to many Amazonian peoples, including the Asháninka. The law stipulates the *comunidad nativa* as the legal entity under which formal recognition of indigenous people in the Peruvian Amazon may be granted. Yet, the law provides only a most general definition of a *comunidad nativa* and its organization. The native people are not necessarily required to physically form villages or otherwise give up their existing patterns of residence. Many Asháninka groups that have organized under the law as *comunidades nativas* in fact continue to live in small dispersed settlements each exploiting their immediate territory for their subsistence needs.

From the 1970s onwards the Asháninka have gradually built political organizations of their own to claim rights to territories, capture the attention of governments and public opinion and demand access to education and health services. These organizations are localized in terms of a particular river valley or region. In the Selva Central there are currently 8 such organizations plus one or two supra-regional organizations that aim to coordinate between the member organizations they include. Within this grid of indigenous organizing, indigeneity and memories of suffering as well as of resistance and adaptation in the past are shared and reproduced. They emerge as a form of confession or a *mise en discours* of the truth about the self and about the collectivity – about being indigenous. It is a mode of objectification which transforms human beings into subjects - Foucault termed it a ‘technology of the self’ - the significance of which is only brought to its full importance by an active, forceful Other (Dreyfus & Rabinow, 1983:174-79). In dealing with indigenous people’s memories, identities and current processes of subjectification, this forceful Other invariably appears to be the state, not the state as monopoly of power or guarantee of social order, but the state as the crucial source of recognition of the subject population as citizens.

It is in this sense the Asháninka may begin to perceive of themselves as political subjects within the Peruvian state, as subjects who exercise their right to vote and make claims on the state and demand accountability to be guaranteed by it. The Asháninka are also aware that the state may promulgate laws in their favor that it has no means of implementing. Accordingly some Asháninka leaders step in to implement the law by their own force, including the *Ley de Comunidades Nativas* (D.L. 20653), when the state fails to do so. They see this not as resistance to a recalcitrant state but as much as a way of assisting the state in fulfilling its duties. Along the way the Asháninka effectively become part of the state. In the process indigenous memories clearly turn into means or even effects of strategic positioning; they rhetorically provide definitions of situations and encode models for action creating indigenous agency as imaginable and effective. Even if indissolubly linked with an actual verifiable past, Asháninka memories are also the products of signifying processes associated with the present, with hopes and dreams, and with the production of meaning. They help forge self-confident indigenous identity and re-create the Asháninka as political subjects in the double sense of the words while simultaneously speaking some ‘truth to power’.

Notes

* University of Copenhagen, Dept. of Cross-Cultural and Regional Studies.
hanne.veber@get2net.dk.

- ¹. Jonathan D. Hill defines *ethnogenesis* as “... the historical emergence of a people who define themselves in relation to a sociocultural and linguistic heritage” (1996:1).

2. See papers in Hill, ed. 1988 for examples and theoretical summaries of this research. Note that the Lévi-Straussian notion of indigenous societies as 'cold' societies without history, i.e. lacking historical consciousness and possessing instead a totally mythic formulation of social reality, is rejected by this scholarship (see specifically discussions by J.D. Hill and T. Turner in the same volume)
3. Events are the units of processes and the form in which they manifest themselves; yet it is important to keep in mind that sequences of events generate structures of their own and constitute processes, hierarchies, and contradictions, as Terence Turner has pointed out (1988:239-40).
4. Primary fieldwork was carried out over a period of 22 months between October 1985 and October 1987 supported through grants from the Council for Development Research (RUF) of the Danish International Development Agency (DANIDA) and the Danish Research Council for the Humanities (Veber 1989). The project was entitled 'Campa Cultural Identity and the frontier of Development'. Subsequent field studies in 2004 and 2005 were centered on the collection of autobiographical narratives from a series of Asháninka leaders. This project was supported by a grant from Danish Research Council for the Humanities.
5. Arawakan groups in Peru's Selva Central include the closely related Asháninka, Ashéninka, Pajonal Ashéninka, Caquinte, Nomatsiguenga and Machiguenga. Some linguists retain 'Campa' as the formal term designating the classificatory linguistic family of Arawakan spoken in the Peruvian Amazon (Payne 1991).
6. The Asháninka inhabit the regions of rivers Ene, Apurimac, Tambo and the lower Perené; the Ashéninka inhabit the regions of rivers Pichis, Pachitea, Apurucayali, the upper Perené, the tributaries of the upper Ucayali, and the upper Yuruá in Peru and in Brazil; and the Pajonal Ashéninka are found in the Gran Pajonal region and the western headwaters of the Ucayali River.
7. I follow general anthropological practice in considering the Campa-speaking groups Caquinte, Nomatsiguenga and Machiguenga as separate groups, not part of the Asháninka ethno-linguistic conglomerate.
8. Prior to colonization Asháninka territories extended over approximately 100,000 km² in the central Peruvian Amazon from the upper Pachitea River in the north to the lower Apurimac River in the south (lat. 10°-14° S.), and from the Chanchamayo in the west to the Tambo-Ucayali river regions in the east (long. 72°-76° W.).
9. Verna Doerksen of the Summer Institute of Linguistics, personal communication, Pucallpa 2004, HV.
10. This form of slavery was a taken-for-granted practice in the Ucayali River region up until the late 1980s (Hvalkof 1998). In 1996 the regional indigenous organization in Atalaya, OIRA (Organización Indígena Regional de Atalaya) was awarded a prize from Anti-Slavery International in London after they had helped free some 6.000 indigenous persons from this debt-bondage on mestizo owned haciendas in the Upper Ucayali (see Hvalkof 1998:148-49).
11. The stories were told to the author as part of the autobiographical interviews made with Asháninka leaders in 2004 and 2005. The stories are being edited for publication by IWGIA in a book with the title 'Historias de Vida' (Veber n.d.).
12. Mankoite is located in the Gran Pajonal, an interfluvial region between the rivers Ucayali, Tambo and Pichis. The population is known as Pajonal Ashéninka (c.f. Hvalkof & Veber 2005).
13. Masisea is located on the right bank of the Ucayali River below the mouth of the Pachitea. It was a local center in the rubber trade.
14. Fiesta en la cual se toma la bebida fermentada de *masato* fabricada por mujeres asháninka a base de la yuca dulce (*Manihot esculenta*).

15. Masisea is located in territory previously the domain of Panoan-speaking Cashibo and Conibo.
16. An Adventist mission station was established in Sutziki in 1930 (Veber 1991).
17. *Tocuyo* is the local term for a sturdy sort of industrially produced cotton fabric brought into the region to satisfy the Asháninka demand for material from which to fashion the cotton tunics that make their traditional clothing.
18. Settlements of immigrants from Prussia and the Tyrol had been established in the Pozuzo River valley in the mid-19th century; German colonization subsequently expanded in the districts of Villa Rica, Oxapampa and Palcazu (Santos-Granero & Barclay 1998).
19. Polygamy is customary among the Asháninka even if mostly practiced by the more ambitious men (c.f. Hvalkof & Veber 2005; Veber 1997).
20. Lewis A. Coser – who translated Halbwachs' work (1992) into English – makes this point (op.cit.21-28).

Literature

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ardener, Edwin. 1989. The 'Problem' Revisited. In Malcolm Chapman (ed.), *The Voice of Prophecy and other essays*. Pp. 127-133. Oxford: Basil Blackwell.
- Cheater, Angela. 1999. Power in the Postmodern Era. In Angela Cheater (ed.), *The Anthropology of Power*. Pp. 1-12. ASA Monographs 36. London: Routledge.
- Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2002. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Second Edition. London: Pluto Press.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hertzberg, Hazel W. 1971. *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Hill, Jonathan D. 1988. Introduction: Myth and History, In J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Pp. 1-17. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan D., ed. 1996. *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hoffmann, Odile. 2002. Collective Memory and Ethnic identities in the Colombian Pacific. *Journal of Latin American Anthropology* 7(2):118-138.
- Hvalkof, Søren. 1998. From Slavery to Democracy: The Indigenous Process of Upper Ucayali and Gran Pajonal. In A. Parellada & S. Hvalkof (eds.), *Liberation through Land Rights in the Peruvian Amazon*. IWGIA Document No. 90, October. Pp. 83-162. Copenhagen: IWGIA.
- 2000. Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples, and Justice in the Upper Amazon. In Charles Zerner (ed.), *People, Plants & Justice. The Politics of Nature Conservation*. Pp. 83-116. New York: Columbia University Press.
- Hvalkof, Søren & Hanne Veber. 2005. Los Ashéninka del Gran Pajonal. In Frederica Barclay & Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Vol 5. Pp. 75-281. Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.

Diálogos Latinoamericanos 12, noviembre 2007

- Jackson, Michael. 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Larrain, Jorge. 2004. *Identidad y Modernidad en América Latina*. Mexico City: Oceano.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. (© 1962)
- Overing, Joanna & Alan Passes. 2000. Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In J. Overing & A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Pp. 1-30. London: Routledge.
- Overing Kaplan, Joanna. 1981. Review Article. Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies* 13(1):151-64.
- Payne, David L. 1991. A Classification of Maipuran (Arawakan) Languages Based on Sahred Lexical Retentions. In D.C. Derbyshire & G.K. Pullum (eds.), *Handbook of Amazonian Languages*. Vol. 3. Pp. 355-499. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Payne, David L.; Judith K. Payne & Jorge Sanchez Santos. 1982. *Morfología, Fonología y Fonética del Ashéninka del Apurucayali (Campa-Arawak Preandino)*. Traducción al castellano Marlene Ballena Dávila. *Seria Lingüística Peruana* No. 18. Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha, Peru.
- Pearce, Roy Harvey. 1988. *Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Prins, Gwyn. 1991. Oral History. In P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*. Pp. 114-139. Cambridge: Polity Press.
- Radstone, Susannah. 2000. Working with Memory: an introduction. In Susannah Radstone (ed.), *Memory and Methodology*. Pp. 1-22. Oxford: Berg.
- Rappaport, Joanne. 1998. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press.
- Rappaport, Nigel & Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London: Routledge.
- Roosens, Eugeen E. 1989. *Creating Ethnicity*. London: Sage.
- Said, Edward. 1983. *Orientalism*. London: Verso.
- Santos-Granero, Fernando & Frederica Barclay. 1998. *Selva Central: History, Economy, and Land Use in Peruvian Amazonia*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- 2000. *Tamed Frontiers. Economy, Society, and Civil Rights in Upper Amazonia*. Boulder: Westview Press.
- Sharpe, Jim. 1991. History from Below. In P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*. Pp. 24-41. Cambridge: Polity Press.
- Steward, Julian H. & Alfred Métraux 1963. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana. Arawakan Tribes. *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Pp. 535-551. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Smithsonian Institution. New York: Cooper Square Publishers.
- Søndergaard, Dorte Marie. 1999. Destabilizing Discourse Analysis. Approaches to Poststructuralist Empirical Research. *Køn i den akademiske organisation*, working paper no. 7. Copenhagen: Institut for Statskundskab.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Thomas, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- Todorov, Tzvetan. 1999. *The Conquest of America. The Question of the Other*. Norman. University of Oklahoma Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, Terence. 1988. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. Commentary in J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Pp. 235-281. Urbana: University of Illinois Press.

Diálogos Latinoamericanos 12, noviembre 2007

Varese, Stefano. 1973. *La Sal de los Cerros: Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel, Ediciones. (© 1968).

Veber, Hanne. 1989. *Campa Cultural Identity and the Frontier of Development*. Field Report submitted to the Danish Council for Development Research & the Danish Research Council for the Humanities. Copenhagen.

– 1991. Hvordan Gud kom til Asháninka. Adventistmissionen i peruansk Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi* 23, s. 61-87. København.

– 1996. External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1 (2): 155-182.

– 1997. Pájaros Pintados. Complementeriedad entre Hombres y Mujeres en la Visión de los Ashéninka del Gran Pajonal. In *Complementeriedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Biblioteca Abya-Yala 43: 125-140. Quito.

– 2006. Erindringer om Ucayali – de historieløses historier. *Tidsskriftet Antropologi* 52:97-119. 2005/2006.

– n.d. *Historias de Vida*. Biographical chronicles of Indigenous Amazonian leaders. Personal recollections and habitual modes of leadership as catalyst for change. Manuscript to be published by IWGIA, Copenhagen in 2008.

Pancho Villa e a Revolução Mexicana

Waldir José Rampinelli*

México is preparing for the celebration of the 100th anniversary of the Revolution. It was the first great social revolution of the 20th century in Latin America. More than one million people out of a population of 15 million died but many great victories were won, for instance with regard to agrarian reform, the writing of a democratic constitution and the making of a capitalist State.

Francisco Villa was the Revolution leader who commanded a professional army in the north of the country. During the revolution he was feared, and long after his death was considered a bandit. However, from the 1970s onwards this view changed as it was claimed that he had been a visionary leader.

Paco Ignacio Taibo presents three significant periods of Villa's life during the Mexican Revolution: 1) 1911-1912: Pancho Villa allies with I. Madero to overthrow the dictator Porfírio Díaz. 2) 1913-1915: Villa allies with Álvaro Obregón to defend social changes in the country. 3) 1916-1920: Villa begins a guerrilla warfare strategy to oppose the established bourgeois regime.

Nowadays, Villa is perceived as a great leader who contributed radically to the Mexican Revolution.

Keywords: Mexico, Revolution, Leadership, Pancho Villa, Anniversary Celebration.

O México se prepara para comemorar o centenário de sua Revolução, considerada por vários historiadores daquele país não apenas um evento nacional, mas de alcance latino-americano. Alguns líderes do processo revolucionário, como Emiliano Zapata e Venustiano Carranza, se referiam em seus discursos e escritos à influência regional desta primeira revolução social da América Latina, no século XX.

A historiografia mexicana sempre dedicou um grande espaço à Revolução, mas a partir das décadas de 1960 e 1970 começam a surgir novas interpretações deste evento, assim como o resgate de alguns de seus personagens, até então marginalizados e tratados de forma preconceituosa. O livro do historiador Adolfo Gilly (*La revolución interrumpida*), por exemplo, mostra não apenas como o processo revolucionário é o resultado de um

extraordinário avanço de um capitalismo primário-exportador que aprofundou a dependência do país em relação aos centros desenvolvidos, agudizando uma guerra de classes, mas também a periodização completa do ciclo revolucionário de 1910 a 1920 e sua correlação com a conjuntura mundial. Para Gilly, a *curva da revolução* ocorreu em dezembro de 1914, quando as forças camponesas tomam a capital do país, e não em fevereiro de 1917 com a nova constituição. Se para a história oficial a Revolução Mexicana termina em 1917, para outros ela vai até 1920, com a retirada de Villa e o assassinato de Zapata um ano antes.¹

O historiador mexicano Paco Ignacio Taibo II acaba de lançar o livro *Pancho Villa – una biografía narrativa*, no qual desconstrói toda uma carga de preconceitos contra este personagem, alimentada e estimulada durante décadas. Enquanto as estátuas de Zapata proliferaram pelo sul pobre do México, as de Villa sofreram todo tipo de resistência no norte desenvolvido. Quando se construiu uma em sua natal, Chihuahua (1956), o escultor, por ordem do governador, mudou o bigode e a testa. Na inauguração, as autoridades não só omitiram o seu nome nos discursos, como também na placa de bronze. Falou-se apenas do “combatente da Divisão do Norte”, cabendo ao povo que assistia gritar: *Viva Villa, cabrones!*

Na Cidade do México, só em 1969 apareceu o primeiro monumento ao *Centauro do Norte*. Em setembro do mesmo ano houve uma longa discussão na Câmara dos Deputados, com ampla repercussão na imprensa, sobre se o nome de Francisco Villa poderia ser escrito com letras de ouro naquele recinto, tal como dezenas de outros líderes e heróis. Somente no mês de novembro se chegou à permissão, passando a história oficial a aceitar mais um mito popular.

Paco Ignacio, em seu trabalho, mostra as várias etapas pelas quais passou Villa ao longo do processo revolucionário. Na primeira (1911-1912), Pancho se alia a Francisco I. Madero, filho de um oligarca do norte, que levanta o país contra o ditador Porfírio Diaz sob o lema *sufragio efetivo, não reeleição*. Villa não apenas ajuda a mobilizar o estado de Chihuahua, mas também convence o líder sobre a radicalidade da Revolução. “Pois se é assim”, disse Madero, “vamos fazer”. Mais tarde, quando Madero já estava na presidência e Villa na prisão, este não deixou de ser fiel àquele, inclusive chamando-lhe a atenção para o golpe de Estado que se avizinhava.

Assassinado Madero, o prófugo Villa começa a sua segunda etapa de revolucionário (1913-1915), a mais importante, por sua definição política, ideológica e social. Ele não apenas se alia a Álvaro Obregon, vindo da burguesia agrária, e a Venustiano Carranza, rico fazendeiro do norte, para derrotar o novo ditador Victoriano Huerta, reconhecido por ambos como o grande estrategista do exército irregular da Divisão do Norte. Villa busca apoio na população do país, prometendo uma mudança em sua estrutura política, agrária e social. A expropriação das grandes fazendas, a cobrança de impostos forçados das companhias mineiras estadunidenses e a pressão sobre os banqueiros visam ao financiamento de seu exército, mas também à

distribuição de bens e víveres a toda uma população faminta. Para Villa, diz Paco Ignacio, “é chegada a hora dos pobres, que agora a revolta terá que enfrentar, sem titubeios, os grandes fazendeiros e os militares” (p.177).

O decreto de 12 de dezembro de 1913, expropriando a oligarquia nortenha, apresenta as seguintes justificativas: por sua cumplicidade nos complôs, golpes de Estado e quarteladas; por seu caráter de defraudadores do erário público e dominadores da sociedade durante 50 anos através do engano e da força, “É chegada a hora de prestar contas” e como “a posse de seus bens somente serviu para comprar traidores e assassinar presidentes”, decidimos “cortar o mal pela raiz” (p. 251). Villa, então, lista as famílias e seus bens a serem tomados. Mais tarde seria decidido o destino das expropriações. De imediato, uma parte da terra seria doada para as viúvas e órfãos da Revolução; outra, para os combatentes; e uma terceira seria devolvida aos legítimos proprietários, já que a mesma fora roubada pelos latifundiários. Isso era a Revolução... Na medida em que ela avança, Villa vai deixando atrás de si grandes conquistas sociais, como a construção de escolas e hospitais, o controle dos preços de alimentos e as pensões para as viúvas e os órfãos.

Quando a Revolução de ativa se transforma em passiva, pactuada por uma nova burguesia agrária consubstanciada na aliança Obregón-Carranza com o apoio da classe operária, Villa entra em sua terceira etapa (1916-1920) com a guerra de guerrilha, passando a ser um *fora da lei*, perseguido pelos poderes constituídos mexicanos e pelo governo de Washington. O *Centauro do Norte*, então, radicaliza ainda mais suas ações para não perder o apoio social dos camponeses. Entre os mitos que Paco Ignacio apresenta, em um deles Villa é conhecido como o novo Robin Hood, que não apenas tira dos ricos para dar aos pobres, mas também procura mobilizá-los. Em 1918, na região de Chihuahua, tem-se um verdadeiro poder dual: o do governador e o de Pancho Villa. As tropas do exército mexicano perseguiram os *rebeldes* e os camponeses que os apoiavam. Grande parte deles foi levada à força para as cidades grandes, vindo a morrer de fome, minando assim as bases de apoio a Villa.

Pancho Villa, perseguido pelo governo mexicano e boicotado pelo estadunidense que não mais lhe permite a venda de armas, aposta na conquista do apoio popular. Quando prende camponeses que lutam ao lado do governo, poupa-lhes a vida fazendo-lhes ver que, por serem *gente de abajo*, estão do lado errado; outras vezes, fuzila-os, não admitindo que um peão de fazenda lutasse pelo seu patrão. O general Felipe Ángeles, seu grande amigo, reunia as pessoas nos povoados falando-lhes de luta de classe, de sua condição de explorados, do capitalismo, da necessidade de humanizar a guerra e respeitar a vida dos prisioneiros.

No capítulo 75, Paco Ignacio apresenta Villa como um líder que pensava em um país onde todos vivessem bem, chegando à conclusão de que ele tinha idéias socialistas. Quando governou Chihuahua adotou como lema *fechar cantinas e abrir escolas*. O historiador Friedrich Katz chegou a chamá-lo de governador revolucionário, já que em apenas um mês abriu

cinquenta escolas em uma cidade com apenas 40 mil habitantes. Embora não tivesse um plano de reforma agrária como o defendido por Zapata, pensava nas *colônias militares*, onde os camponeses vivessem juntos, trabalhassem juntos e desfrutassem juntos de uma vida melhor. O socialismo para Villa não consistia em uma sociedade sem classe, mas em uma maior igualdade entre as pessoas. “É justo que todos aspiremos a ser mais”, dizia ele, “porém, também que todos possamos valer pelos nossos feitos” (p. 793).

No calor das batalhas de Celaya, em maio de 1915, o governo villista emitirá vários decretos, assinados por Pancho e Escudero, constituindo um programa social avançado. Obrigam, por exemplo, que em todas as minas do país sob o controle villista seja pago um salário em prata, ouro ou dólar. Estabelece-se o cambio oficial do dólar em relação ao peso em dois por um; proíbem-se as famosas *tiendas de raya*, ou seja, as vendas de produtos alimentícios aos camponeses pelo próprio fazendeiro; decreta-se o salário mínimo de um peso diário e defende-se a liberdade de culto e o fim da perseguição religiosa. Villa, no entanto, detestava o clero, pois foram os grandes apoiadores ideológicos da ditadura porfiriana. Quando tomava as cidades não os matava, mas expulsava. Depois da tomada de Zacatecas prendeu um grande número de padres professores lasallistas, tendo o cônsul francês intercedido por eles. Alguns dias depois recebeu o diplomata um oficial villista muito educado que lhe comunicava que os curas poderiam continuar a trabalhar na cidade, conquanto que, ao invés de aulas de religião, passassem a ensinar as Leis da Reforma (as mesmas que durante a república juarista despojava a Igreja de seus poderes) e trocassem as missas por atos cívicos. Diante da negativa dos padres, Villa cobrou um resgate de 100 mil pesos, metendo-os em um carro de carga ferroviária e enviando-os aos Estados Unidos. Gregório López y Fuentes, em seu livro *Tierra – la revolución agrária em México*, descreve em detalhes a visita de um *curita* a uma fazenda do Estado de Morelos, por volta de 1910. Sem dúvida, a aliança entre o dono das almas e o dono das terras mantinha uma ditadura quase que perfeita.

Quando Villa assina um acordo de paz com o governo em 28 de julho de 1920, que alguns chamam de rendição, recebe a fazenda de Canutillo para morar, transformando-a em uma casa de todos os villistas. Além de uma escola diurna com 400 alunos, havia uma noturna para alfabetizar os adultos. Os salários dos trabalhadores eram os mais altos da região, participando muitos deles dos lucros das vendas dos produtos.

Paco Ignacio apresenta o Manifesto de San Andrés Villa (1916) como, possivelmente, o documento mais genuíno de Pancho. Sem a ajuda de intelectuais, tendo apenas um secretário a sua disposição, tratou de política interna e externa. Defende eleições livres no México com pena de morte para os que fraudarem o voto do povo; que os caudilhos – e ele incluído – não poderão se candidatar, pois dispõem de grupos armados, tornando ilegítimas as eleições; que deputados e senadores que usarem de seus cargos para fazer negócios duvidosos “que redundem em proveito próprio com prejuízo da coletividade” serão passados pelas armas; e propõe a volta das Leis da Reforma do juarismo, uma bandeira dos intelectuais villistas.

No entanto, o mais importante do manifesto é o seu programa antiimperialista: abolição da dívida pública e proibição aos estrangeiros de serem proprietários de terras no México; nacionalização das minas estrangeiras e das ferrovias, e o fechamento da fronteira com os Estados Unidos para promover a indústria nacional; supressão do telégrafo a 18 léguas da fronteira. Chega a falar, mais tarde, em uma entrevista para o *New York World*, sobre a abertura de um fosso entre os dois países, “tão largo e profundo que nenhum americano poderia jamais vir a roubar terra mexicana, ouro ou petróleo”. (p.675).

Quando Lázaro Cárdenas nacionalizou o petróleo, em 1938, por certo haverá de ter se lembrado as palavras de Villa sobre a proteção das riquezas do país diante do vizinho voraz.

O antiimperialismo de Villa se tornou público quando Washington reconhece o governo de Carranza, proíbe a venda de armas à Divisão do Norte (até então as empresas estadunidenses haviam auferido grandes lucros com a venda de armas e alimentos) e permite a passagem de tropas mexicanas por território estadunidense para combater as de Villa na cidade fronteira de Água Prieta. Daí a famosa invasão a Columbus, nos Estados Unidos, que motivou a entrada de uma expedição punitiva no México de tropas do exército vizinho, as quais fortaleceram ainda mais a guerra de guerrilhas de Villa, agora não mais contra o ditador Carranza, mas também contra as forças do general Pershing. Villa tornara-se o inimigo comum dos invasores estrangeiros e do governo constitucionalista, mas, caso o exército de ocupação não saísse do México, Pancho poderia converter-se em herói nacional em vida.

Villa calculava ter participado de aproximadamente 1.300 batalhas, algumas delas famosas, como a conquista de Ciudad Juárez, conhecida como o *trem de Tróia*. As tropas villistas, depois de assaltarem uma locomotiva carregada de carvão, obrigaram o telegrafista a se reportar à cidade de origem dizendo que os revolucionários haviam bloqueado o caminho. Recebeu ordens o maquinista de pôr imediatamente a locomotiva em marcha à ré, não sabendo a estação central que os vagões de carga já transportavam o exército de Pancho. Em cada povoado que passava, o telegrafista local era forçado a dizer a Ciudad Juárez por que estava o trem regressando. Uma vez passada a mensagem, o telégrafo era cortado. Assim, o *trem de Tróia* meteu no coração da cidade o exército completo da Divisão do Norte. Mais tarde Villa diria que na Ciudad Juárez ele não teria entrado de trem, mas que ela lhe havia caído do céu. Juárez tornou-se a meca do villismo.

Paco Ignacio cita a definição de Villa oferecida por um dos colaboradores do mesmo, Ramón Puente: “Coragem até a temeridade; despreendimento até a ganância; ódio até a cegueira; raiva até o crime; amor até a ternura; crueldade até a barbárie; tudo isso é Villa em um dia, em um momento, em todos os momentos da vida” (p. 564). Por sua vez, Paco Ignacio diz que “Villa era o produto das forças mais obscuras da sociedade porfiriana, porém não daquelas superficiais, mas destas mais profundas que faziam de um camponês pobre um condenado a uma vida de presídio, carne

de troca nas grandes fazendas, carne de canhão do exército, operário faminto das novas minas e das indústrias” (p. 44).

O livro de Paco Ignacio Taibo II sobre Villa, e conseqüentemente sobre o villismo e a Revolução Mexicana, desfaz preconceitos, corrige equívocos históricos e mostra como a ala radical do movimento armado foi vencida por uma burguesia agrária nascente que teve o apoio decisivo dos Estados Unidos.

O autor apresenta mais de 400 fotografias, algumas delas inéditas, ao longo do livro, corrigindo legendas e cometendo alguns exageros em suas interpretações. Faz falta no livro um índice remissivo de nomes e datas, tendo em vista a extensão da obra e a necessidade de recorrer a alguns deles para rever e analisar fatos. O leitor está diante de uma grande obra, de um grande historiador e escritor, sobre um grande líder da Revolução Mexicana.

Notas:

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, com doutorado em Ciências Sociais-Política pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. rampinelli@globo.com.

ⁱ Os livros didáticos sobre a história do México, elaborados pelo governo, apresentam a data de 05 de fevereiro de 1917 como o término da Revolução Mexicana, tendo em vista a proclamação da nova Constituição do país. Já para Gilly (p. 324), “o ano de 1920 foi o término da revolução”.

Bibliografia:

- Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*. México: Edições Era, 1994, 367 p.
- Katz, Friedrich. *La guerra secreta em México*. México: Edições Era, 1981, 744 p.
- Lopez y Fuentes, Gregório. *Tierra: la revolución agrária en México*. México: Factoria Ediciones, 2004, 128 p.
- Taibo II, Paco Ignacio. *Pancho Villa: una biografía narrativa*. México: Planeta, 2006, 884 p.

Diálogos Latinoamericanos

Normas de Publicación

1- Diálogos Latinoamericanos es una revista semestral editada por el Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS), institución que se encuentra bajo la responsabilidad del Departamento de Estudios Brasileños y Latinoamericanos de la Universidad de Aarhus, Dinamarca. Su misión e interés es la divulgación de artículos, reseñas, documentos, etc. sobre la cultura del mundo latinoamericano en una perspectiva interdisciplinaria, así como de textos de cuño teórico-metodológico.

2- Los artículos y documentos pueden constar de hasta 25 páginas (espacio uno - Times New Roman 14), las reseñas de hasta 3 cuartillas. Se publican textos en inglés, español, danés e portugués. Los textos deben ser enviados al mismo tiempo impresos en papel y en disquete, formato IBM-PC, en Windows/Word. Deben ser inéditos, aceptándose sin embargo trabajos ya presentados en congresos, seminarios, conferencias, etc. No se devuelven manuscritos; los textos que no fueran aprovechados serán maculados.

3- Se deberá observar la siguiente disposición gráfica: título, debajo del título el nombre del autor (sin títulos académicos u otros) y a continuación el texto. El nombre del autor debe ser la primera nota (*) indicando la vinculación institucional y, si el autor lo quisiera, el título académico y la dirección electrónica. Todas las notas deben ir al final del texto. Las referencias bibliográficas pueden figurar en forma de notas al final del texto o entre paréntesis en el texto mismo. Si se utiliza el sistema de inserción en el texto, las notas finales deberán ser sólo de carácter explicativo o aditivo. Al final del texto puede figurar una lista bibliográfica en orden alfabético.

4- Los textos deben ser enviados después de una rigorosa revisión ortográfica. Textos y consultas deben ser enviados a la dirección indicada abajo. Se solicita que los contactos se hagan de preferencia via correo electrónico y que en caso de envío de una colaboración se indique, además de la dirección postal, la dirección electrónica.

CLAS - Diálogos Latinoamericanos

Byg.463, Jens Chr. Skovsvej 5

DK -8000 Aarhus C

Dinamarca fax (45) 89426455

E-mail romcm@hum.au.dk

www.hum.au.dk/romansk/clas

**Interdependências entre educação, ética e cidadania para
uma formação emancipadora e libertadora**

Alvori Ahlert

**Um pedaço da África do outro lado do Atlântico:
O terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil)**

Petrônio Domingues

**Tal Brasil, qual América? – A América Brasileira
E a cultura ibero-americana**

Maria de Fátima Fontes Piazza

**Los desvíos de Calibán: Emancipación y lenguaje en
Reinaldo Arenas**

Laura Maccionii

**Memories, Identity and Indigenous/National Subjectivity
in Eastern Peru**

Hanne Veber

Reseñas

Pancho Villa e a Revolução Mexicana

Waldir José Rampinelli