

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PROLING**

**LINDUARTE PEREIRA RODRIGUES**

**VOZES DO FIM DOS TEMPOS:**  
**PROFECIAS EM ESCRITURAS MIDIÁTICAS**

**JOÃO PESSOA – PB**

**2011**

**LINDUARTE PEREIRA RODRIGUES**

**VOZES DO FIM DOS TEMPOS:  
PROFECIAS EM ESCRITURAS MIDIÁTICAS**

Tese de doutorado realizada por Linduarte Pereira Rodrigues e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, área de concentração Oral / Escrito: práticas institucionais e não institucionais; do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor, sob a orientação da Profa. Dra. Beliza Áurea de Arruda Mello.

**JOÃO PESSOA – PB**

**2011**

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

**LINDUARTE PEREIRA RODRIGUES**

### **VOZES DO FIM DOS TEMPOS: PROFECIAS EM ESCRITURAS MIDIÁTICAS**

Tese realizada e apresentada para a obtenção do título de doutor em Linguística, área de concentração Oral / Escrito: práticas institucionais e não institucionais; no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Aprovada com distinção em 31 de março de 2011.

---

Profa. Dra. Beliza Áurea de Arruda Mello – UFPB  
Orientadora

---

Profa. Dra. Maria Claurênia Abreu de Andrade Silveira – UFPB  
Examinadora

---

Profa. Dra. Maristela Oliveira de Andrade – UFPB  
Examinadora

---

Profa. Dra. Marinalva Freire da Silva – UEPB  
Examinadora

---

Prof. Dr. Lucrécio Araújo de Sá Júnior – UFRN  
Examinador

---

Prof. Dr. Sébastien Joachim – UFPE/UEPB  
Suplente

---

Profa. Dra Maria Auxiliadora Bezerra – UFCG  
Suplente

“Não há lugar melhor como o nosso lar”.

(O MÁGICO DE OZ)

A casa reúne essa memória. Remete-nos ao arquétipo da “intimidade, do profundo, do calmo”. Nos nossos devaneios, sempre buscaremos a tranquilidade e a paz que remete a nossa infância, lembrança do repouso, da mãe.

(DURAND, 2002)

“Concha inicial”, aconchego, proteção e intimidade. A casa representa um retorno a essa concha inicial, uma busca do materno, o ventre da mãe.

(BACHELARD, 1998)

À minha mãe.

## AGRADECIMENTOS

Aqueles que passam por nós, não vão sós,  
não nos deixam sós. Deixam um pouco de  
si, levam um pouco de nós.

(ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY)

Gostaria de agradecer a todos que de uma forma ou outra contribuíram para que este processo fosse possível. Em especial:

A Deus, seu Filho e o exército de anjos que iluminaram e protegeram o caminho de elaboração desta pesquisa.

À Beliza Áurea, por ter permitido que este estudo se realizasse, orientando sabiamente no percurso que deveria ser conduzido.

À coordenação do PROLING, em nome de Regina Celi, pelo apoio prestado.

Aos funcionários da Biblioteca de Obras Raras Átila de Almeida (UEPB), por possibilitarem a coleta da maior parte dos dados que compõem o *corpus* desta pesquisa.

Aos Programas de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino da UFCG (coordenadora Marta Nóbrega), e Literatura e Interculturalidade da UEPB (coordenador Antonio de Pádua), por permitirem o cumprimento de parte dos créditos disciplinares deste doutoramento. Principalmente os professores Goretti Ribeiro, Augusta Reinaldo, Auxiliadora Bezerra e Aloísio Dantas; os quais souberam acolher/incluir e ensinar.

Aos amigos de classe das várias disciplinas cursadas nesses programas e aos amigos do grupo de pesquisa do Hernâni Cidade, os quais compartilharam seus saberes.

À minha família, principalmente minha mãe e irmãos que estiveram sempre presentes.

Aos professores Claurênia Silveira, Marinalva Freire, Maristela Oliveira, Lucrécio Sá, Sébastien Joachim e Auxiliadora Bezerra por terem aceitado examinar o texto resultante desta pesquisa.

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou.

Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho.

Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta continuarei a escrever. Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer? Se antes da pré-pré-história já havia os monstros apocalípticos?

**A hora da estrela**

Clarice Lispector

A gente ainda não sabia que a Terra era redonda.  
E pensava-se que nalgum lugar, muito longe,  
Deveria haver num velho poste uma tabuleta qualquer  
— uma tabuleta meio torta  
E onde se lia, em letras rústicas: FIM DO MUNDO.

Ah! Depois nos ensinaram que o mundo não tem fim  
E não havia remédio senão irmos andando às tontas  
Como formigas na casca de uma laranja.

Como era possível, como era possível, meu Deus,  
Viver naquela confusão?  
Foi por isso que estabelecemos uma porção de fins de mundo...

**A gente ainda não sabia**

Mario Quintana

## RESUMO

O objeto deste estudo são os rumores de um provável fim dos tempos. Parte do princípio de que o homem se sensibiliza diante dessa possibilidade, adotando vocábulos como inflação, guerra, aquecimento global, morte, medo, castigo, sofrimento, entre tantos outros, que passam a compor o léxico utilizado para a textualização de discursos figurativizados em narrativas apocalípticas – manuscritos que nascem, justamente, em tempos de crise, de desespero e sofrimento. Tais escrituras analisadas surgem quando os estados físico, espiritual e moral de um povo encontram-se abalados, quando as coisas no mundo se mostram prejudiciais ao homem e à vida no planeta. Esta pesquisa parte da apreciação de um conjunto de vozes que apontam para a vivência religiosa do povo nordestino e a estruturação do mito messiânico, a partir dos esquemas que (re)arranjam o trajeto antropológico do imaginário do povo nordestino aos moldes contemporâneos de uma sociedade que caminha rumo ao ideal de desenvolvimento. O mito do eterno retorno foi estudado a partir de um viés atual, (re)pensado enquanto tema atemporal, que vem sendo desenhado numa linguagem própria. Foi traçada uma discussão mediante tais vozes, refletindo-se acerca do campo de ação e as reações que elas suscitam nos sujeitos envolvidos, questiona-se a materialidade linguística (a composição dos gêneros textuais/discursivos) e as ideologias mantidas ao longo dos tempos pela atualização de mídias na contemporaneidade, o que permite a atuação dos sujeitos através de hábitos que validam suas ações enquanto práticas sociais discursivas. Foi verificado nos folhetos de cordel, e em outros gêneros examinados, um conjunto de vozes que sinaliza um Julgamento Final de Deus associado à volta do Messias. Constatou-se a memória como escritura de práticas sociais tecidas através dos símbolos e imaginários que performativamente fazem compreender o traçado da vida humana mediante signos que idealizam uma história coletiva e individual. A análise foi fundamentada, teoricamente, a partir de estudos multidisciplinares de Eliade, Cassirer, Lévi-Strauss, Durand, Pitta, Bourdieu, Bhabha, Le Goff, Maingueneau, Marcuschi, Burke, Ginzburg, Ricoeur, Althusser, Bakhtin, Foucault, Pottier, Austin, Benjamin, Barthes, Jung, Capra, Bauman, Derrida, Moita Lopes, Rajagopalan, Chartier, Vygotsky, Saussure e Zumthor.

**Palavras-chave:** Oralidade e escritura. Memória. Cordel. Gêneros. Fim dos tempos.

## RESUMEN

El objeto de este estudio son los rumores de un probable fin de los tiempos. Se asume que el hombre es sensible a esta posibilidad, la adopción de términos como la inflación, la guerra, el calentamiento global, la muerte, el miedo, el castigo, el sufrimiento, entre otros muchos, que comenzó a componer el léxico utilizado para la voz en texto en figurativizados narraciones apocalípticas – manuscritos que nacen precisamente en tiempos de crisis, la desesperación y el sufrimiento. Estas escrituras analizadas se presentan cuando los estados físicos, espirituales y morales de la gente se sorprende cuando las cosas se manifiestan en el mundo tan perjudicial para el hombre y la vida en el planeta. Esta investigación es el examen de un conjunto de voces que apuntan a la experiencia religiosa de la gente del Nordeste y la estructuración del mito mesiánico, de los regímenes que (re) organizar el camino de la imaginación antropológica del pueblo del noreste a una forma contemporánea la sociedad avanza hacia el ideal de desarrollo. El mito del eterno retorno se estudió a partir de una corriente de polarización (re) pensar en un tema eterno que ha sido diseñado en un lenguaje único. Se elaboró un hilo a través de estas voces, lo que refleja en el campo de juego y las reacciones que provocan los sujetos involucrados, cuestionar la materialidad del lenguaje (la composición del género / discurso) y las ideologías en poder del logotipo de los tiempos actualización de los medios de comunicación hoy en día; que permite la actividad de los sujetos por los hábitos que validan sus acciones como las prácticas sociales del discurso. Se observó en folletos de cordel, y se examinaron otros géneros, un conjunto de voces que las señales un juicio final de Dios con el retorno del Mesías. Se constato la memoria las prácticas de escritura sociales a tejida través de diferentes símbolos y las imágenes que produce performativamente comprender el Camino de la Vida por Señas Una humanos que idealizar a la historia colectiva e individual. El análisis se basó teóricamente a partir de estudios multidisciplinares de Eliade, Cassirer, Lévi-Strauss, Durand, Pitta, Bourdieu, Bhabha, Le Goff, Maingueneau, Marcuschi, Burke, Ginzburg, Ricoeur, Althusser, Bakhtin, Foucault, Pottier, Austin, Benjamin, Barthes, Jung, Capra, Bauman, Derrida, Moita Lopes, Rajagopalan, Chartier, Vygotsky, Saussure y Zumthor.

**Palabras claves:** Oralidad y escritura. Memoria. Cordel. Géneros. Fin de los tiempos.

## ABSTRACT

The object of this study are rumors of a likely end of time. Assumes that man is sensitive with this possibility, adopting terms like inflation, war, global warming, death, fear, punishment, suffering, among many others, that started to compose the lexicon used for the speech into text in figurativizados apocalyptic narratives - manuscripts that are born precisely in times of crisis, despair and suffering. These scriptures analyzed arise when states physical, spiritual and moral of a people are shocked when things show themselves in the world so harmful to man and life on the planet. This research is the examination of a set of voices that point to the religious experience of people of the Northeast and the structuring of messianic myth, from the schemes that (re) arrange the path of the anthropological imagination of the people of Northeast to a contemporary manner society moving towards the ideal of development. The myth of eternal return was studied from a bias current (re)thinking of a timeless theme that has been designed in a unique language A thread was drawn through these voices, reflecting on the playing field and the reactions they elicit the subjects involved, questioning the materiality of language (the composition of the genre / discourse) and the ideologies held by the logo of the times update the media nowadays; that allows the activity of subjects by habits that validate their actions as social practices of discourse. Was observed on leaflets of twine, and other genera examined, one set of voices for a phenomenon that signals a Final Judgment of God associated with the return of the Messiah. It was possible to conceive of memory as a deed of social practices woven through symbols and imagery that performativelydo understand / comprehend the path of human life by signs that idealize a collective history and individual. The analyses was based from theory of multidisciplinary studies Eliade, Cassirer, Lévi-Strauss, Durand, Pitta, Bourdieu, Bhabha, Le Goff, Maingueneau, Marcuschi, Burke, Ginzburg, Ricoeur, Althusser, Bakhtin, Foucault, Pottier, Austin, Benjamin, Barthes, Jung, Capra, Bauman, Derrida, Moita Lopes, Rajagopalan, Chartier, Vygotsky, Saussure and Zumthor.

**Keywords:** Orality and writing. Memory. Cordel. Genre. End time.

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1: Capa do livro de Paul Zumthor, “Performance, recepção, leitura”.....                  | 132 |
| Figura 2: Capas de manuais de escrituras/memórias de épocas.....                                | 134 |
| Figura 3: Gepeto e Pinóquio: desejo de movimento.....                                           | 135 |
| Figura 4: Tatuagem: escritura em pele jovem.....                                                | 142 |
| Figura 5: Tatuagem: escritura em pele madura.....                                               | 142 |
| Figura 6: Tatuagem: escritura como signo de lembrança.....                                      | 143 |
| Figura 7: Tatuagem: corpo como margem para a escritura.....                                     | 143 |
| Figura 8: Tatuagem: escritura animada pela “língua”.....                                        | 144 |
| Figura 9: Estátua de Juscelino Kubitschek, Praça da Bandeira, Campina Grande-PB.....            | 152 |
| Figura 10: Contracapa folheto “Carta a um sertanejo”.....                                       | 156 |
| Figura 11: Mundo em destruição.....                                                             | 160 |
| Figura 12: Ilustração do folheto “O ente que falou no bucho da mãe”.....                        | 162 |
| Figura 13: Capa folheto “Como se endireita o mundo”.....                                        | 164 |
| Figura 14: Capa folheto “Um homem de voz honesta falando de coração”.....                       | 165 |
| Figura 15: Capa da revista Despertai!.....                                                      | 170 |
| Figura 16: Capa da revista Sentinelas.....                                                      | 170 |
| Figura 17: Desenho Jano.....                                                                    | 185 |
| Figura 18: Chafariz Jano.....                                                                   | 185 |
| Figura 19: Estrela Jano.....                                                                    | 185 |
| Figura 20: Estátua de Jano.....                                                                 | 186 |
| Figura 21: Escultura de Jano.....                                                               | 186 |
| Figura 22: Cordéis como ornamentos em Vitrine de loja de roupas, Campina Grande-PB.....         | 187 |
| Figura 23: O cordel como ornamento de praça em festa junina, Campina Grande-PB.....             | 188 |
| Figura 24: Obelisco decorado para festa junina, Parque Evaldo Braga. Campina Grande-PB.....     | 189 |
| Figura 25: Capa do folheto “A ordem continua”.....                                              | 190 |
| Figura 26: O rei Tarquínio examina livros sibilinos.....                                        | 222 |
| Figura 27: Pintura “Sibyls”, Raffaello Sanzio (1511 ou 1513), [...] (cappella Chigi), Roma..... | 222 |
| Figura 28: Sibilas em pintura de Michelangelo, teto da Capela Sistina.....                      | 223 |
| Figura 29: Sibilas em destaque, Michelangelo, teto da Capela Sistina.....                       | 224 |
| Figura 30: Destaque da pintura de Michelangelo, teto da Capela Sistina.....                     | 225 |
| Figura 31: Iluminura em margem de livros.....                                                   | 229 |
| Figura 32: Iluminura em letras iniciais.....                                                    | 229 |
| Figura 33: Iluminura entre enunciados.....                                                      | 229 |
| Figura 34: Transito caótico.....                                                                | 232 |
| Figura 35: Trânsito congestionado.....                                                          | 232 |
| Figura 36: Super lotação urbana.....                                                            | 232 |
| Figura 37: Aglomerados humanos.....                                                             | 232 |
| Figura 38: Córregos poluídos.....                                                               | 232 |
| Figura 39: Lixo urbano.....                                                                     | 232 |
| Figura 40: Ruas alagadas.....                                                                   | 232 |
| Figura 41: Resgate em ruas d’água.....                                                          | 232 |
| Figura 42: Resort à beira mar.....                                                              | 233 |
| Figura 43: Resort Sandals, Caribe.....                                                          | 233 |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 44: Hotel de luxo, Cambodia.....                                                            | 233 |
| Figura 45: Resort Kurumba Maldivas, North Malé Atoll.....                                          | 233 |
| Figura 46: Resort Avalon, Cancun.....                                                              | 233 |
| Figura 47: Resort, Cabo.....                                                                       | 233 |
| Figura 48: Resort maldives.....                                                                    | 233 |
| Figura 49: Resort siladen, Indonésia.....                                                          | 233 |
| Figura 50: Capa da revista Super Interessante Especial – Planeta em fúria – 1998.....              | 235 |
| Figura 51: Capa da revista Super Interessante – CAOS – 2009 (Edição Verde).....                    | 235 |
| Figura 52: Capa da revista Época – Tem saída? –2008.....                                           | 236 |
| Figura 53: Capa do folheto “O acoucho da corrupção e o dismantelo do [...]”, A. A. de Oliveira..   | 244 |
| Figura 54: Capa do folheto “O arrôcho mundial e o pêso da carestia”, de José Costa Leite.....      | 244 |
| Figura 55: Capa do folheto “O Bataclam moderno e as moças semi-núas”.....                          | 248 |
| Figura 56: Capa do folheto “O bataclam moderno e as moças semi-núas”.....                          | 256 |
| Figura 57: Capa do folheto “O banho de Copacabana”.....                                            | 260 |
| Figura 58: A mulher e o trânsito.....                                                              | 264 |
| Figura 59: A mulher e o barbeiro.....                                                              | 264 |
| Figura 60: A mulher na estação de metrô.....                                                       | 265 |
| Figura 61: a mulher e o cortador de gramas.....                                                    | 265 |
| Figura 62: Capa do folheto “O dia de juízo”.....                                                   | 267 |
| Figura 63: “A luxúria”, Pieter Bruegel, 1558.....                                                  | 268 |
| Figura 64: Destaque da obra “A luxúria”, Pieter Bruegel, 1558.....                                 | 268 |
| Figura 65: “Tudo é vaidade”, Charles Allan Gilbert, 1892.....                                      | 269 |
| Figura 66: Capa do folheto “O Eclipse e o cometa kohoutek”.....                                    | 271 |
| Figura 67: O Palácio Real da Babilônia.....                                                        | 272 |
| Figura 68: Capa do folheto “As diferenças do tempo”.....                                           | 281 |
| Figura 69: Contra capa folheto “A Creança Profeta ou O menino que nasceu falando [...]”.....       | 294 |
| Figura 70: Contra capa do folheto “Carta do Satanás a Roberto Carlos”.....                         | 295 |
| Figura 71: Contra capa folheto “Conselhos de Frei Damião e a vitória de João Maurício”.....        | 296 |
| Figura 72: Destaque contra capa do folheto “O Assombroso inverno do ano de 1974”.....              | 297 |
| Figura 73: Destaque contra capa do folheto “Uma Carta a Jesus Cristo”.....                         | 297 |
| Figura 74: Destaque contra capa do folheto “Os dismantelos do mundo”.....                          | 298 |
| Figura 75: Destaque contra capa do folheto “Os dismantelos do mundo”.....                          | 298 |
| Figura 76: Destaque contra capa do folheto “A devassidão do mundo”.....                            | 299 |
| Figura 77: Contra capa do folheto “Carta a um sertanejo”.....                                      | 299 |
| Figura 78: Destaque contra capa do folheto “As consequências que têm o roubo e a carestia”.....    | 300 |
| Figura 79: Destakes contra capa do folheto “Cem trovas de amor para os que sofrem”.....            | 300 |
| Figura 80: Contra capa do folheto “Cometa Halley”.....                                             | 301 |
| Figura 81: Destaque contra capa do folheto “O clamor da carestia”.....                             | 302 |
| Figura 82: Capa do folheto “Carta a um sertanejo”.....                                             | 316 |
| Figura 83: Capa do folheto “A Carta aberta ao Papa”.....                                           | 316 |
| Figura 84: Capa do folheto “Carta divina as três mulheres na Hungria chamadas [...]”.....          | 317 |
| Figura 85: Capa do folheto “A Carta do apóstolo Paulo ao mundo sobre os sinais do fim da era”..... | 318 |
| Figura 86: Capa do folheto “A Carta misteriosa do Padre Cícero Romão Batista”.....                 | 320 |
| Figura 87: Capa do folheto “A Carta misteriosa do Padre Cícero Romão sobre os sinais [...]”.....   | 320 |
| Figura 88: Contra capa do almanaque “O nordeste brasileiro”.....                                   | 323 |
| Figura 89: Estrela de Davi. Destaque da contra capa do almanaque “O nordeste brasileiro”.....      | 324 |
| Figura 90: Balança. Destaque da contra capa do almanaque “O nordeste brasileiro”.....              | 325 |

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 91: Capa das histórias em quadrinhos X-Men “Era do Apocalipse”..... | 326 |
| Figura 92: Charge “O fim do mundo” .....                                   | 327 |
| Figura 93: Charge “miséria”.....                                           | 328 |
| Figura 94: Charge “Temporais”.....                                         | 328 |
| Figura 95: Charge “Caos Aéreo”.....                                        | 329 |
| Figura 96: Charge “O Salvador”.....                                        | 329 |
| Figura 97: Charge “Fórum Social Mundial” .....                             | 330 |
| Figura 98: Charge “Pedido a Papai Noel”.....                               | 330 |
| Figura 99: Charge “Aquecimento Global” .....                               | 331 |
| Figura 100: Charge Mafalda, “Intérprete da O.N.U.” .....                   | 331 |
| Figura 101: Charge Mafalda, “Inquietação com o globo terrestre” .....      | 332 |
| Figura 102: Charge Mafalda, “Ansiedade com o destino do planeta” .....     | 332 |
| Figura 103: Charge Mafalda, “Preocupação com a vida no planeta” .....      | 332 |
| Figura 104: Charge Mafalda, “Globo terrestre doente” .....                 | 332 |
| Figura 105: Charge Mafalda, “Tem um doente em casa” .....                  | 333 |
| Figura 106: Charge Mafalda, “Problemas do mundo” .....                     | 333 |
| Figura 107: Charge Mafalda, “É difícil a humanidade ir para frente” .....  | 333 |
| Figura 108: Charge Mafalda, “Boca, ouvidos e olhos” .....                  | 334 |
| Figura 109: Publicidade “Morte de crianças” .....                          | 335 |
| Figura 110: Bomba atômica.....                                             | 335 |
| Figura 111: Capa do folheto “Deus o homem e a violência” .....             | 335 |
| Figura 112: Publicidade “Tarzan cai do cipó” .....                         | 336 |
| Figura 113: Publicidade “Floresta desmatada” .....                         | 336 |
| Figura 114: Publicidade “floresta de papel” .....                          | 337 |
| Figura 115: Publicidade “Pulmão do mundo” .....                            | 337 |
| Figura 116: Publicidade “Desrespeito à vida animal” .....                  | 338 |
| Figura 117: Publicidade “morte em série” .....                             | 339 |
| Figura 118: Publicidade campanha Diesel “Águas diluvianas” .....           | 340 |
| Figura 119: Publicidade “Esgoto ao céu aberto” .....                       | 340 |
| Figura 120: Publicidade “Moisés ao reverso” .....                          | 341 |
| Figura 121: Publicidade “Monóxido de carbono” .....                        | 342 |
| Figura 122: Publicidade “O ar aquece o mundo” .....                        | 342 |
| Figura 123: Publicidade “Correndo contra o tempo” .....                    | 343 |
| Figura 124: Poema “Uma Ampulheta” .....                                    | 344 |
| Figura 125: Destaque superior poema “Uma Ampulheta” .....                  | 345 |
| Figura 126: Destaque inferior poema “Uma Ampulheta” .....                  | 345 |
| Figura 127: Arte gráfica “Areia da ampulheta” .....                        | 346 |
| Figura 128: Pintura “A persistência do tempo” .....                        | 346 |
| Figura 129: Pintura “Morte do tempo” .....                                 | 347 |
| Figura 130: Arte gráfica “Morte persistente” .....                         | 347 |
| Figura 131: Pintura “Fim do mundo” .....                                   | 348 |
| Figura 132: Pintura de rua.....                                            | 348 |
| Figura 133: Pintura de rua “Ruas em chamas” .....                          | 349 |
| Figura 134: Pintura de rua “Queda d’água” .....                            | 349 |
| Figura 135: Pintura de rua “Rios d’água” .....                             | 340 |
| Figura 136: Pintura de rua “abismo” .....                                  | 350 |
| Figura 137: Livro “Dias contados” .....                                    | 351 |

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 138: Livro “E nós chegamos ao fim”.....                  | 352 |
| Figura 139: Livro “2012 – a profecia maia”.....                 | 352 |
| Figura 140: Livro “O cataclismo mundial em 2012”.....           | 353 |
| Figura 141: Livro “O fator maia”.....                           | 354 |
| Figura 142: Livro “Projeto Gaia 2012”.....                      | 354 |
| Figura 143: Livro “Como sobreviver a 2012”.....                 | 355 |
| Figura 144: Livro “A profecia maia para 2012”.....              | 355 |
| Figura 145: Livro “Apocalipse 2012”.....                        | 356 |
| Figura 146: Livro “Oráculo 2013”.....                           | 356 |
| Figura 147: Livro “O código de Órion”.....                      | 357 |
| Figura 148: Livro “O código da Bíblia”.....                     | 357 |
| Figura 149: Livro “O código da Bíblia II”.....                  | 358 |
| Figura 150: Livro “A verdade por trás do código da Bíblia”..... | 358 |
| Figura 151: Livro “Entrevistas sobre o Fim dos Tempos”.....     | 359 |
| Figura 152: Parte externa do folder “Hercólubus”.....           | 360 |
| Figura 153: Parte interna do folder “Hercólubus”.....           | 360 |
| Figura 154: Filme “2012”.....                                   | 362 |
| Figura 155: Filme “Apocalypso”.....                             | 362 |
| Figura 156: Filme “2012 – o ano da profecia”.....               | 362 |
| Figura 157: Filme “Armageddon”.....                             | 363 |
| Figura 158: Filme “Destruição total – o fim do mundo”.....      | 363 |
| Figura 159: Filme “Guerras dos mundos”.....                     | 363 |
| Figura 160: Filme “O dia depois de amanhã”.....                 | 364 |
| Figura 161: Filme “Homens de preto”.....                        | 364 |
| Figura 162: Filme “O dia seguinte”.....                         | 364 |
| Figura 163: Filme “Livro de Eli”.....                           | 365 |
| Figura 164: Filme “Independence Day”.....                       | 365 |
| Figura 165: Filme “Vírus”.....                                  | 365 |
| Figura 166: Filme “Super-heróis: a liga da injustiça”.....      | 366 |
| Figura 167: Filme “Cloverfield”.....                            | 366 |
| Figura 168: filme “Eu sou a lenda”.....                         | 366 |
| Figura 169: Filme “Impacto profundo”.....                       | 367 |
| Figura 170: Filme “Megiddo”.....                                | 367 |
| Figura 171: Filme “Presságio”.....                              | 367 |
| Figura 172: Filme “Rios vermelhos 2”.....                       | 368 |
| Figura 173: Filme “Resident Evil: apocalipse”.....              | 368 |
| Figura 174: Filme “Matrix”.....                                 | 368 |
| Figura 175: Filme “Supernova”.....                              | 369 |
| Figura 176: Filme “O fim do mundo”.....                         | 369 |
| Figura 177: Filme “Impacto”.....                                | 369 |
| Figura 178: Filme “10,000 A. C.”.....                           | 370 |
| Figura 179: Filme “Legião”.....                                 | 370 |
| Figura 180: Filme “Asteróide”.....                              | 370 |
| Figura 181: Filme “Apocalipse”.....                             | 371 |
| Figura 182: Filme “O dia em que a Terra parou”.....             | 371 |
| Figura 183: Filme “Juízo Final”.....                            | 371 |
| Figura 184: Filme “10.5 – O dia que a Terra não aguentou”.....  | 372 |

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 185: Filme “Volcano”.....                                                     | 372 |
| Figura 186: Filme “O núcleo: missão ao centro da Terra”.....                         | 372 |
| Figura 187: Filme “Caprica”.....                                                     | 373 |
| Figura 188: Filme “O acontecimento”.....                                             | 373 |
| Figura 189: Filme “Constantine”.....                                                 | 373 |
| Figura 190: Filme “Os salteadores da cidade perdida”.....                            | 374 |
| Figura 191: Filme “Pandorum”.....                                                    | 374 |
| Figura 192: Filme “Tsunami”.....                                                     | 374 |
| Figura 193: Filme “Fim dos dias”.....                                                | 375 |
| Figura 194: Filme “O visitante”.....                                                 | 375 |
| Figura 195: Filme “A sétima profecia”.....                                           | 375 |
| Figura 196: Filme “O fim do mundo”.....                                              | 376 |
| Figura 197: Filme “O samurai do apocalipse”.....                                     | 376 |
| Figura 198: Filme “O inferno de Dante”.....                                          | 376 |
| Figura 199: Filme “End Day: o Dia Final”.....                                        | 377 |
| Figura 200: Filme “O exterminador do futuro: a salvação”.....                        | 377 |
| Figura 201: Filme “O Dia Final”.....                                                 | 377 |
| Figura 202: Capa da Revista Veja “O fim do mundo”.....                               | 379 |
| Figura 203: Capa da Revista Veja “Os sinais do Apocalipse”.....                      | 380 |
| Figura 204: Capa da Revista Veja “Apocalipse ao vivo”.....                           | 380 |
| Figura 205: Capa da Revista Veja “O mundo em pânico”.....                            | 381 |
| Figura 206: Capa da Revista Veja “Os sobreviventes lembram o dia do apocalipse”..... | 381 |
| Figura 207: Capa da Revista Época “Apocalipse”.....                                  | 382 |
| Figura 208: Capa da Revista época “O mundo vai acabar?”.....                         | 382 |
| Figura 209: Capa da Revista Época “Isto pode acontecer?”.....                        | 383 |
| Figura 210: Capa da Revista Mundo Estranho “As profecias do fim do mundo”.....       | 383 |
| Figura 211: Capa da Revista Super interessante “Os verdadeiros donos do mundo”.....  | 384 |
| Figura 212: Capa da Revista Super interessante “O fim do mundo começou”.....         | 384 |
| Figura 213: Capa da Revista Aventuras na história “O fim do mundo”.....              | 385 |
| Figura 214: Capa da Revista Super interessante “O asteróide do fim do mundo”.....    | 385 |
| Figura 215: Novela “O fim do mundo”.....                                             | 386 |
| Figura 216: Cd da trilha sonora da novela “O fim do mundo”.....                      | 386 |
| Figura 217: Fachada comercial “Loja fim do mundo”.....                               | 387 |
| Figura 218: Cartaz peça teatral.....                                                 | 388 |
| Figura 219: Cartaz documentário.....                                                 | 389 |
| Figura 220: Cartaz evento cultural.....                                              | 390 |
| Figura 221: Cartaz fórum mundial.....                                                | 391 |
| Figura 222: Capa do jornal Extra Class.....                                          | 392 |
| Figura 223: Marcador de livros Fórum Social Mundial.....                             | 393 |
| Figura 224: Fotografia fórum social.....                                             | 394 |
| Figura 225: Escritura latrinária messiânica.....                                     | 395 |
| Figura 226: Convite “Traga a sua luz”.....                                           | 396 |
| Figura 227: Animação “9 – A Salvação”.....                                           | 401 |
| Figura 228: “Último convite”.....                                                    | 402 |

## LISTA DE GRÁFICOS

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Gráfico 1: Interação entre agentes de uma Cultura A ou de uma Cultura B.....                  | 056 |
| Gráfico 2: Movimento de submissão na relação entre duas culturas diversas.....                | 058 |
| Gráfico 3: Ampliação de possibilidades de interação entre agentes de culturas diferentes..... | 060 |

## LISTA DE XILOGRAVURAS

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Xilogravura 1: Capa do folheto “O homem do arroz e o poder de Jesus”.....                           | 125 |
| Xilogravura 2: Capa do folheto “O homem que deu à luz ao diabo no dia que Frei Damião [...]”        | 127 |
| Xilogravura 3: Destaque da capa do folheto “O homem que deu à luz ao diabo no dia que [...]”..      | 127 |
| Xilogravura 4: Capa do folheto “Agora danou-se tudo”.....                                           | 128 |
| Xilogravura 5: Destaque da capa do folheto “Agora danou-se tudo”.....                               | 128 |
| Xilogravura 4: Destaque da capa do folheto “A grande profecia de Daniel”.....                       | 128 |
| Xilogravura 5: Destaque da capa do folheto “Frei Bernardo falando em nome do Padre [...]”.....      | 129 |
| Xilogravura 6: Destaque da capa do folheto “As escrituras e a guerra atual”.....                    | 129 |
| Xilogravura 7: Capa do folheto “Corrupção e carestia ninguém ignora mais”.....                      | 130 |
| Xilogravura 8: Destaque da capa do folheto “Almanaque e profecia de frei Vidal da Penha [...]”.     | 130 |
| Xilogravura 9: Capa do folheto “O aparecimento do Padre Cícero a uma menina [...]”.....             | 131 |
| Xilogravura 10: Destaque da capa do folheto “O aparecimento do Padre Cícero a uma [...]”.....       | 131 |
| Xilogravura 11: Destaque da capa do folheto “A carta do Papa a Frei Damião”.....                    | 131 |
| Xilogravura 12: Capa do folheto “O Rapaz que virou bode porque profanou de Frei Damião”.....        | 243 |
| Xilogravura 13: Capa do folheto “A Carestia da vida e o sofrimento [...]”, M. D'A. Filho [...]..... | 244 |
| Xilogravura 14: Capa do folheto “A Cara feia da fome: no golpe da carestia”, José C. Leite [...].   | 244 |
| Xilogravura 15: Capa do folheto “Abc de Delfim Neto e o problema da inflação”.....                  | 245 |
| Xilogravura 16: Capa do folheto “O clamor da carestia”.....                                         | 245 |
| Xilogravura 17: Capa do folheto “Os clamores da carestia”.....                                      | 246 |
| Xilogravura 18: Capa do folheto “Hoje só tem carestia, samba, moda e corrupção”.....                | 246 |
| Xilogravura 19: Capa do folheto “O escandalo do banho da beira do mar”.....                         | 247 |
| Xilogravura 20: Capa do folheto “A Corrupção de hoje em dia”, de José Quixaba da Silva [...].....   | 248 |
| Xilogravura 21: Capa do folheto “A Corrupção de hoje em dia”, de José Soares [...].....             | 249 |
| Xilogravura 22: Capa do folheto “A Corrupção é assim!..”, de José Camilo da Silva [...].....        | 249 |
| Xilogravura 23: Capa do folheto “Corrupção e carestia ninguém ignora mais”, José C. Leite [...].    | 249 |
| Xilogravura 24: Capa do folheto “A história da mulher”.....                                         | 250 |
| Xilogravura 25: Capa do folheto “As consequências que têm o roubo e a carestia”.....                | 251 |
| Xilogravura 26: Capa do folheto “O horror da carestia”.....                                         | 252 |
| Xilogravura 27: Capa do folheto “O homem que foi se enforcar com medo da carestia”.....             | 252 |
| Xilogravura 28: Capa do folheto “O fim do mundo presente”.....                                      | 258 |
| Xilogravura 29: Capa do folheto “Agora danou-se tudo”.....                                          | 259 |
| Xilogravura 30: Capa do folheto “O banho de mar”.....                                               | 260 |
| Xilogravura 31: Capa do folheto “O banho de praia”.....                                             | 260 |
| Xilogravura 32: Capa e contra capa do folheto “Cometa passa no céu”.....                            | 270 |
| Xilogravura 33: Capa do folheto “Na marcha dos tempos”.....                                         | 276 |
| Xilogravura 34: Capa do folheto “Estamos no fim do mundo pelas profecias da Bíblia [...]”.....      | 277 |
| Xilogravura 35: Capa do folheto “O fim do mundo”.....                                               | 278 |
| Xilogravura 36: Capa do folheto “O Casamento do atraso com a evolução”.....                         | 280 |
| Xilogravura 37: Capa do folheto “O Mundo moderno, os últimos sinais anunciam o fim”.....            | 280 |
| Xilogravura 38: Capa do folheto “Bom tempo não volta mais”.....                                     | 281 |
| Xilogravura 39: Capa do folheto “Este é o falso profeta”.....                                       | 296 |
| Xilogravura 40: Capa do folheto “A carta misteriosa do Padre Cícero Romão Batista”.....             | 306 |
| Xilogravura 41: Destaque da capa do folheto “A Carta que veio do céu”.....                          | 309 |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Xilogravura 42: Capa do folheto “A Carta misteriosa de Frei Vidal da Penha sôbre o fim [...]” .... | 310 |
| Xilogravura 43: Capa do folheto “A carta do apóstolo Paulo ao mundo sobre os sinais [...]” .....   | 311 |
| Xilogravura 44: Capa do folheto “Uma Carta a Jesus Cristo” .....                                   | 312 |
| Xilogravura 45: Capa do folheto “Carta dos Bispos ao povo de deus” .....                           | 314 |
| Xilogravura 46: Capa do folheto “A Carta de Lucia aviso para o fim do mundo ou as 3 [...]” .....   | 317 |
| Xilogravura 47: Capa do folheto “A Carta do Papa a Frei Damião” .....                              | 318 |
| Xilogravura 48: Capa do folheto “Carta do Satanás a Roberto Carlos” .....                          | 319 |
| Xilogravura 49: Capa do folheto “Carta aberta” .....                                               | 321 |
| Xilogravura 50: Capa do folheto “História do breve fim do mundo, juízo da carta de Santa [...]” .. | 322 |

## SUMÁRIO

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| CONSIDERAÇÕES INICIAIS..... | 021 |
|-----------------------------|-----|

### CAPÍTULO 1

#### PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA UMA LINGUÍSTICA CONTEMPORÂNEA

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 NOVOS RUMOS DA LINGUÍSTICA DAS ORALIDADES E ESCRITURAS.....                                    | 037 |
| 1.1 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE ORALIDADE.....                                                         | 039 |
| 1.1.1 A nova ciência da matéria.....                                                             | 040 |
| 1.1.2 Imaginação x experiência.....                                                              | 045 |
| 1.2 TEXTOS, DISCURSOS E SUJEITOS HÍBRIDOS: A TEORIA DO <i>HABITUS</i> DE<br>PIERRE BOURDIEU..... | 052 |
| 1.2.1 A teoria do <i>habitus</i> como base para uma linguística da prática.....                  | 053 |
| 1.3 ESTRANGEIRO EM SUA CULTURA: O OLHAR DO PESQUISADOR EM<br>LINGUAGEM.....                      | 078 |
| 1.3.1 Primeiros planos.....                                                                      | 078 |
| 1.3.2 Fragmentos da memória.....                                                                 | 079 |
| 1.4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO IDEAL DE AUTOR, LEITOR E LEITURA....                                 | 092 |

### CAPÍTULO 2

#### MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NAS ESCRITURAS DO CORDEL

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| 2 QUESTIONANDO DOCUMENTOS.....                                   | 105 |
| 2.1 MEMÓRIA, DOCUMENTO E MONUMENTO.....                          | 105 |
| 2.1.1 Documentos e monumentos linguísticos.....                  | 109 |
| 2.1.2 Documentação da “verdade”: “mentiras” que testemunham..... | 113 |
| 2.2 ESCRITURAS DAS MARGENS E LINGUAGEM OFICIAL.....              | 115 |

|                                                                                         |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>2.2.1 Memória oral e memória escrita.....</b>                                        | <b>119</b> |
| <b>2.3 MEMÓRIA DAS ESCRITURAS DAS VOZES.....</b>                                        | <b>137</b> |
| <b>2.3.1 Textos/escrituras: objetos e espaços de memória e esquecimento.....</b>        | <b>139</b> |
| <b>2.4 ESQUECIMENTO DAS VOZES.....</b>                                                  | <b>145</b> |
| <b>2.4.1 Testemunhos de memória: o papel do cordelista no registro da história.....</b> | <b>148</b> |
| <b>2.4.2 Memória e inscrição social.....</b>                                            | <b>150</b> |
| <b>2.4.3 Escritor de memórias: o escriba, o <i>mnemon</i>.....</b>                      | <b>155</b> |
| <b>2.4.4 Memória instituída e instituição da memória.....</b>                           | <b>161</b> |
| <b>2.4.5 Memória bíblico-religiosa.....</b>                                             | <b>166</b> |
| <b>2.4.6 Movência da escritura de exemplo.....</b>                                      | <b>173</b> |
| <b>2.5 O “ENTRE-LUGAR” DOS FOLHETOS DE CORDEL NO SÉCULO XXI.....</b>                    | <b>175</b> |
| <b>2.5.1 Memória das práticas humanas em escrituras do cordel.....</b>                  | <b>184</b> |
| <b>2.5.2 A tradição e a modernidade.....</b>                                            | <b>185</b> |
| <b>2.5.3 Exercício da escritura humana apocalíptica no cordel.....</b>                  | <b>191</b> |

### **CAPÍTULO 3**

#### **ESCRITURAS APOCALÍPTICAS DO CORDEL**

|                                                                                            |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3 VOZES ORGANIZADORAS DO TEMPO FINAL.....</b>                                           | <b>195</b> |
| <b>3.1 CIRCULARIDADES DO TEMPO.....</b>                                                    | <b>195</b> |
| <b>3.1.1 O sacrifício da morte.....</b>                                                    | <b>198</b> |
| <b>3.1.2 Tempo, linguagem e história.....</b>                                              | <b>199</b> |
| <b>3.2 MEMÓRIA BÍBLICA E CALENDÁRIO.....</b>                                               | <b>202</b> |
| <b>3.2.1 Calendário.....</b>                                                               | <b>205</b> |
| <b>3.2.2 Tempo da escritura e tempo da memória.....</b>                                    | <b>207</b> |
| <b>3.3 APOCALIPSES E PROFECIAS FINAIS.....</b>                                             | <b>210</b> |
| <b>3.3.1 Oralidade e escritura das vozes do fim dos tempos.....</b>                        | <b>212</b> |
| <b>3.3.2 Recorrência explícita e implícita do tema do fim dos tempos.....</b>              | <b>213</b> |
| <b>3.3.3 Apocalipse, escatologia e cordel.....</b>                                         | <b>216</b> |
| <b>3.3.4 Mentalidade apocalíptica: milenarismo e messianismo.....</b>                      | <b>218</b> |
| <b>3.3.5 Apocalipses sibilinos: presságios apocalípticos para o fim do caos no mundo..</b> | <b>219</b> |

|                                                                             |            |
|-----------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.4 APROXIMAÇÃO DA IMAGEM PROFETIZADA AO COTIDIANO.....                     | 228        |
| <b>3.4.1 Mito x profecia do fim dos tempos.....</b>                         | <b>230</b> |
| <b>3.4.2 Pós-modernidade, “modernidade líquida”: caos do dia a dia.....</b> | <b>231</b> |
| 3.5 CORRUPÇÃO & DECADÊNCIA: ATUALIZAÇÃO DA MORTE NO CORDEL..                | 238        |
| <b>3.5.1 Formas de declínio ou decadência.....</b>                          | <b>241</b> |
| 3.6 DECADÊNCIA DO MUNDO E IMAGEM DA MULHER MALDITA NO CORDEL.....           | 253        |
| 3.7 I DADES DO MUNDO.....                                                   | 266        |
| <b>3.7.1 Escatologia do progresso e cosmogonia.....</b>                     | <b>279</b> |

## CAPÍTULO 4

### ESCATOLOGIA NAS ESCRITURAS DOS GÊNEROS: ATUALIZAÇÃO DA PROFECIA FINAL

|                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>4 DA LINGUAGEM ESCATOLÓGICA EM GÊNEROS CONTEMPORÂNEOS.</b>                  | <b>284</b> |
| 4.1 PRÁTICAS DISCURSIVAS DO SUJEITO.....                                       | 287        |
| <b>4.1.1 Gêneros primários e secundários.....</b>                              | <b>289</b> |
| <b>4.1.2 Os lugares dos gêneros textuais/discursivos.....</b>                  | <b>290</b> |
| 4.2 DESTERRITORIALIZAÇÃO DOS GÊNEROS TEXTUAIS / DISCURSIVOS.....               | 291        |
| <b>4.2.1 O anúncio publicitário na escatologia dos folhetos de cordel.....</b> | <b>293</b> |
| <b>4.2.2 A carta/epístola no cordel ou como cordel.....</b>                    | <b>302</b> |
| 4.3 ARQUIVOS MESSIÂNICOS EM EPÍSTOLAS DO CORDEL.....                           | 304        |
| <b>4.3.1 Memória de travessia: epístolas de destruição e salvação.....</b>     | <b>307</b> |
| 4.4 ANÚNCIOS DO FIM DOS TEMPOS NAS NOVAS MÍDIAS.....                           | 323        |
| <b>4.4.1 Almanaque popular.....</b>                                            | <b>323</b> |
| <b>4.4.2 Histórias em quadrinhos.....</b>                                      | <b>326</b> |
| <b>4.4.3 Charge.....</b>                                                       | <b>327</b> |
| 4.4.3.1 Apocalíptica.....                                                      | 327        |
| 4.4.3.2 Escatológica.....                                                      | 328        |
| 4.4.3.3 Messiânica.....                                                        | 329        |
| 4.4.3.4 Milenarista.....                                                       | 330        |

|                                                                         |                |
|-------------------------------------------------------------------------|----------------|
| 4.4.3.5 De preocupação ambiental.....                                   | 330            |
| <b>4.4.4 Publicidade.....</b>                                           | <b>334</b>     |
| 4.4.4.1 De apelo social.....                                            | 334            |
| 4.4.4.2 De conscientização ambiental.....                               | 336            |
| <b>4.4.5 Poema.....</b>                                                 | <b>344</b>     |
| <b>4.4.6 Pintura, arte gráfica.....</b>                                 | <b>346</b>     |
| <b>4.4.7 Iconografia de rua.....</b>                                    | <b>348</b>     |
| <b>4.4.8 Livro.....</b>                                                 | <b>351</b>     |
| 4.4.8.1 Contos midiáticos.....                                          | 351            |
| 4.4.8.2 Romance.....                                                    | 351            |
| 4.4.8.3 Teórico-místico e profético.....                                | 353            |
| 4.4.8.4 Entrevistas.....                                                | 359            |
| <b>4.4.9 Folder.....</b>                                                | <b>359</b>     |
| <b>4.4.10 Filme.....</b>                                                | <b>361</b>     |
| <b>4.4.11 Reportagem.....</b>                                           | <b>378</b>     |
| <b>4.4.12 Capa de revista.....</b>                                      | <b>379</b>     |
| <b>4.4.13 Telenovela e trilha sonora de novelas.....</b>                | <b>386</b>     |
| <b>4.4.14 Fachada comercial.....</b>                                    | <b>387</b>     |
| <b>4.4.15 Cartaz.....</b>                                               | <b>387</b>     |
| 4.4.15.1 Peça de teatro.....                                            | 387            |
| 4.4.15.2 Documentário.....                                              | 388            |
| 4.4.15.3 Evento cultural.....                                           | 389            |
| 4.4.15.4 Fórum.....                                                     | 390            |
| <b>4.4.16 Capa de jornal.....</b>                                       | <b>391</b>     |
| <b>4.4.17 Marcador de livro.....</b>                                    | <b>392</b>     |
| <b>4.4.18 Fotografia.....</b>                                           | <b>394</b>     |
| <b>4.4.19 Escrituras latrinárias.....</b>                               | <b>394</b>     |
| <b>4.4.20 Convite, música, sinfonia e animação cinematográfica.....</b> | <b>396</b>     |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                    | <br><b>403</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS.....</b>                                             | <br><b>413</b> |

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Era uma vez o fim e o fim se vestiu de começo.

Não te deixes destruir...  
 Ajuntando novas pedras  
 e construindo novos poemas.  
 Recria tua vida, sempre, sempre.  
 Remove pedras e planta roseiras e faz doces.  
 Recomeça.  
 Faz de tua vida mesquinha  
 um poema.  
 E viverás no coração dos jovens  
 e na memória das gerações que hão de vir.  
 Esta fonte é para uso de todos os sedentos.  
 Toma a tua parte.  
 Vem a estas páginas  
 e não entres seu uso  
 aos que têm sede.

(CORA CORALINA)

E o espírito e a noiva estão dizendo: “Vem!”.  
 E quem ouve diga: “Vem!”.  
 E quem tem sede venha;  
 Quem quiser tome de graça a água da vida.

(APOCALIPSE/REVELAÇÃO 22: 17)

As histórias possuem validades. Inicialmente, um assunto toma conta das notícias e com regularidade circula durante dias e semanas, como os casos de escândalos políticos, crimes etc. Depois essas histórias saem de circulação e caem no esquecimento, deixando espaço para outras histórias, outros casos, escândalos e crimes. Todavia, há temas que são recorrentes, que de uma forma ou outra (um gênero textual/discursivo<sup>1</sup> ou outro), sempre estão sendo atualizados. Esse é o caso das narrativas escatológicas que tematizam acerca do fim dos tempos. Implícita ou explicitamente destacado, este tema circula com regularidade e compõe, a partir de micronarrativas apocalípticas, macronarrativas midiaticamente exploradas pelo valor que impõe certa circularidade ou recorrência temática.

---

<sup>1</sup> A classificação dos gêneros como sendo do discurso ou textual ainda é um problema para ser resolvido pela linguística do discurso e/ou pela linguística do texto. Por essa razão, optamos por tratar o gênero como textual/discursivo, ao invés de chamá-lo “gênero textual” ou “gênero discursivo”, deixando para outra instância de reflexão teórica a resolução para essa dicotomia.

A atuação dessas produções e de continuadas reproduções é uma realidade constatada em nossa pesquisa. E como não são as respostas que determinam as pesquisas científicas e sim as questões levantadas, por serem as engrenagens que nos movem para continuar pesquisando sobre as coisas postas no mundo como fenômenos que o torna instigante, propenso a ser desvendado; partimos da seguinte inquietação/problema: como, e com que regularidade, a temática do fim dos tempos é atualizada no cordel e nos demais gêneros textuais/discursivos que circulam profetizando?

Nossa hipótese inicial era que, na contemporaneidade, as profecias acerca do fim dos tempos vêm sendo atualizadas com regularidade mediante gêneros textuais/discursivos que, a exemplo do cordel, atuam como transpositores de ideologias messiânico-milenaristas de uma tradição discursiva, ao passo que circulam e exercem suas funções enquanto práticas linguísticas/discursivas que se materializam mediante uma linguagem escatológica. Para tanto, faz-se mister examinar as causas e os efeitos dessas sucessivas reproduções que, continuamente, afetam os indivíduos e as sociedades, sendo essa inquietação o que nos motivou para o desenvolvimento desta pesquisa.

Para atingirmos as respostas pretendidas, buscamos estudar a temática do fim dos tempos, atentando para a atualização das vozes proféticas messiânico-milenaristas que atuam socialmente nas práticas discursivas dos sujeitos através de gêneros textuais/discursivos, com destaque para o cordel. Especificamente: demonstrar a relevância dessa temática para a acentuada produção de gêneros textuais/discursivos na contemporaneidade; selecionar um conjunto de folhetos de cordel e de outros gêneros textuais/discursivos que pudessem fazer revelar como se dá a transposição/adaptação de uma temática milenar frente à necessidade de atuação desta visão de mundo nos dias de hoje; fazer um levantamento teórico que atendesse às leituras frente ao *corpus* escolhido para descrição e análise da temática foco de nossa pesquisa. Diante disso, cabe precisarmos que esta pesquisa busca construir um espaço de observação tanto social quanto humano, na atualidade do desenvolvimento teórico das Ciências Sociais e Humanas. Ao passo que buscou entender os sujeitos mediante a observação de suas práticas sociais, atos performáticos, observados enquanto linguagens pela linguística contemporânea.

Realizamos a coleta de dados, inicialmente, no Programa de Pesquisa em Literatura Popular – UFPB, no Laboratório de Estudos em Língua e Literatura – UFCG, e no Acervo de Folhetos de Cordel e Obras Raras Átila de Almeida – UEPB. Posteriormente, ampliamos para um contexto social fora do espaço acadêmico, permitindo preencher muitas das lacunas

abertas com a coleta de arquivos em laboratórios universitários, pelo fato da não atualização desses acervos no que se refere às vozes que circulam em meio aos sujeitos envolvidos em práticas socioculturais válidas. Por essa razão, livrarias, bancas de revistas e jornais, além da internet, permitiram ampliar o *corpus* que serve tanto para a análise quanto para a ilustração dos dados a serem postos em discussão/reflexão nesta pesquisa.

Inicialmente, tínhamos como *corpus* de estudo um conjunto de folhetos de cordel que, por si só, já possibilitam um estudo da temática em questão, mas motivados pelos dizeres frequentes dos poetas populares, que sustentam que o cordel toma emprestado ideias de outras obras ou faz adaptações a partir de outras fontes midiáticas, optamos por estudar também outros gêneros textuais/discursivos que servem de base para a produção dos folhetos de feira/bancada. A maior influência são as Escrituras Sagradas, não só para a temática em questão, mas para várias outras de importância considerável. Há também as mitologias, romances, filmes etc., que tematizam acerca do assunto foco de nosso estudo. Uma pesquisa de considerável complexidade, minuciosa e ao mesmo tempo “braçal”, em prol da cartografia das escrituras das vozes de fim dos tempos atualizadas em mídias que circulam profetizando. Apesar do desafio da investigação se mostrar cada dia mais abstruso e requerendo mais tempo de dedicação ao exame, além do investimento tecnológico/financeiro para o registro/coleta e armazenamento/impressão do material encontrado e que seguiria para a análise, não desanimamos. Buscávamos contribuir com as investigações de âmbito acadêmico que visam entender e explicar como se dão as relações humanas mediadas pela linguagem numa sociedade composta por visões de mundo que permeiam as práticas dos sujeitos através de valores individuais e coletivos.

Ao passo que buscávamos alcançar os objetivos propostos, fomos confirmando a nossa tese principal, a saber, que como uma constante, a temática do fim dos tempos é reproduzida nas sociedades humanas e na atualidade não é diferente, inclusive com uma acentuada constatação, mediante um processo de transposição/atualização dessas vozes/ideologias através dos gêneros textuais/discursivos que circulam em vários canais midiáticos que informam, denunciam, educam, entretêm etc., a exemplo do cordel, que se destaca na empreitada de profetizar a respeito de um fim iminente para a humanidade. Inclusive, atuando como uma carta, como revela nossa pesquisa. Um gênero por outro, que pretende ser o canal (ponte/suporte de travessia) conexão entre a palavra mágica/simbólica (enunciação divida) e o homem, carente de uma solução para a dor que vivencia diariamente em sociedade, mas que é preñado, pelo menos, dois sentimentos que o mantém na luta contra a morte: a espera por

uma vida digna e a esperança de que isso seja alcançado com a derrubada deste “velho mundo”. Diante disso, o homem clama por um fim (fim do mundo/fim dos tempos), esperado por todas as nações ao longo da história da humanidade, esperança de concretização no breve espaço de tempo que compreende o momento em que vivemos (com datas marcadas e anunciadas ou subentendidas pelos sinais escatológicos), com todos os percalços que apresenta tanto socialmente quanto ecologicamente. Um mundo posto em vias de desastre, derrubada, destruição por Deus ou pelo próprio homem, vítima do seu arranjo catastrófico. Essa espera se renova a cada rumor de um colapso, pois o homem ainda não esqueceu o gosto da perfeição que ficou no Éden, perfeição adâmica que o faz lembrar ao passo que permite olhar para trás, enxergar o passado e negá-lo enquanto trajeto, percurso mal sucedido, que aponta para uma solução: é necessário destruir o mundo diariamente, de várias formas e fazer circular/anunciar esse acontecimento. Mundo imperfeito que separa o homem da beatitude, atração cosmogônica, desejo de recomeço que advém em tempos que se apresentam como finais. Mentalidade que exige que para a construção de um novo projeto de vida (projeto milenar de vida perfeita) seja necessário abrir espaço para a obra de Deus (visão religiosa) ou da natureza (visão ecológica). Dessa forma, o mundo vai sendo destruído para que em seu lugar outro venha à tona como esperança de vida eterna do homem ou da Terra. Desejo atualizado anualmente com a substituição de um calendário por outro. Prática que se sustenta enquanto o fenômeno da datação for possível, enquanto o fim não exterminar essa ação de troca de um tempo por outro. Esse último sempre promessa de melhoramento para o primeiro.

Como sugere as escrituras bíblicas, com o pecado, o homem perdeu a certeza de uma vida eterna e lá no Gênese ficou a perfeição, lá também foi desfeito o elo entre a humanidade e Deus. Como castigo pelo pecado surgiram as dores e toda uma sorte de paixões que faz do homem um ser que sofre, mas que é predisposto a esperar por um dia melhor. Como observado em nossa pesquisa, esse mito revela-se deveras atual. Nenhum religioso, crente nessa ideologia, iria contestar tal declaração. Como a crença religiosa sustenta, somos descendentes de pecadores, herdamos o pecado e saboreamos as consequências como um preço. Por isso, tantas dores registradas ao longo da história da humanidade, que não perde a esperança de uma vida mais digna. Diante disso, a história não consegue perder o fio da linearidade que nos leva para o passado. Esse retorno se faz necessário, mas não é a solução para nos fazer conhecedores de nossas personalidades, nossos destinos, crenças e práticas advindas delas. Imaginava-se que olhando para trás, todo o tempo, alcançaríamos as respostas consequentes das dúvidas que moviam nossas especulações. Atenção demasiada à lembrança.

Mas há uma lembrança de um tempo que será. Uma memória que grita de um tempo que cavalga do futuro para o presente e que traz um destino temido por uns e aguardado como um antídoto para as dores daqueles que sofrem no presente das coisas. Muito foi produzido sobre isso por sujeitos sociais pertencentes a diversas camadas da sociedade, todavia, pouca atenção foi dedicada às vozes dessas profecias. Esses discursos não eram autorizados pela Igreja que detinha o poder para falar do futuro ou ainda era ignorado pelo fazer científico que sugeria uma separação entre religião e ciência. Imaginava-se que à ciência restava o passado, o exame do passado, o fazer científico arqueológico. Entretanto, nossa pesquisa busca ampliar as possibilidades e fazer futurologia, mediante as imagens-vozes deixadas na sociedade. Vozes que possibilitam fazer conexões entre passado  $\Leftrightarrow$  presente  $\Leftrightarrow$  futuro. Ouvir os augúrios dos povos, examiná-los e entendê-los, através da representação dessas vozes, expressas em escrituras do cordel e de outros gêneros que se somam aos folhetos de cordel na composição do *corpus* do nosso estudo. Vozes que falam de um tempo por vir.

É essa, portanto, a tarefa de nossa pesquisa. Percebemos um retorno contínuo ou permanência/atualização do fenômeno da escatologia e com ela, a crença num progresso ou numa decadência da sociedade humana. De um lado, milênios de paz foram esperados e, de outro, catástrofes assinalaram o fim da história na Terra, esperança messiânica. A questão que se impôs foi se evoluímos para um progresso da vida em sociedade, de uma sociedade perfeita, esperança dos milenaristas que creem em mil anos de paz na Terra, como exposto no Apocalipse bíblico. Ou se os habitantes da Terra chegaram a um patamar tão considerável de pecado que a sobrevivência sem uma renovação/purificação/morte não se sustenta mais. Requerendo um julgamento dentre os pecadores e um duelo de Cristo com o Anticristo, eliminando o mal da Terra, expectativa de renovação dos que creem no messianismo.

Cabe salientar ainda que mesmo se tratando de uma temática milenar, não buscamos em laboratórios arquivos fósseis que nos permitam enxergar um tempo que não existe mais. Diferentemente, o exame dessas vozes nos leva a verificar um trânsito atemporal que afasta completamente qualquer aproximação de sentido que imponha um valor estático ao nosso agente. Dito isto, resta-nos pontuar que não buscamos traçar uma linearidade de pensamentos e ideias atrelados a temporalidades históricas. Nossa observação aponta para a assertiva de que a produção de vozes examinadas foi impulsionada por acontecimentos que, de tempos em tempos, são atualizados e são responsáveis pelo planejamento de um conjunto de ações que permitem atender aos anseios gerados por esses acontecimentos. O que não significa dizer que não seguimos uma orientação de validade do contexto de produção dessas vozes. Mais que

isso, cremos na filiação de certas datas empregadas aos pensamentos e mentalidades que são gerados e postos como índices de acontecimentos escatológicos para as correntes milenaristas. No entanto, preferimos acentuar as correntes de pensamento que se aproximam por relações inconscientes que dominam a sociedade e produzem imagens: visões arquetípicas<sup>2</sup> do acontecimento foco de nosso estudo e que funcionam inconscientemente.

As narrativas geradas a partir de tais correntes de pensamento circulam socialmente mediante mídias impressas ou não, escrituras vozeadas como é o caso dos folhetos de cordel. Esses folhetos relatam narrativas de acontecimentos reais ou fictícios, os últimos não menos “verdadeiros”, pois as figurativizações presentes nessas narrativas demonstram que há anseios dos sujeitos do cordel sustentados por práticas sociais que se confundem como imaginação. As práticas religiosas são um exemplo, por conferirem pertencimento de sentido a tudo aquilo que é sustentado pela crença decorrente das escrituras bíblicas. Por essa razão, não fazemos distinção entre história e estória, já que tratamos de escrituras derivadas, entre tantas outras, das escrituras bíblicas. Em nossa pesquisa, não há espaço para questionamentos ou juízos de valor acerca do que é ou não história, do que é ou não “real”. Aliás, questionamos a veracidade de muitos relatos deixados pela história que só não trataremos aqui com mais destaque por uma questão de espaço. A própria história vem provando que muito do que foi dito, registrado e apresentado como fato é documento tendencioso, testemunho falsificado que objetivou favorecer uma certa classe de indivíduos dotados de poder e que pretendem continuar como mantenedores da faculdade de governo os bens alheios. Opomo-nos a esse tipo de história, encomendada para o privilégio de uns e para a alienação de outros.

Assinalamos que as histórias apresentadas nos cordéis são sustentadas por práticas que refletem a realidade vivida pelos sujeitos envolvidos num tempo e num espaço através dos

---

<sup>2</sup> Nesta perspectiva, cabe-nos explicar que os arquétipos, como bem explica Durand (1998, p. 153), “não são formas abstratas e estáticas, mas dinamismos figurativos, concavidades (ou moldes) que, necessariamente, se realizam e se preenchem”. Uma forma preexistente, que habita num segundo sistema psíquico, defendido por Jung (2000, p. 54) como sendo de natureza coletiva, não-pessoal, e que caminha de lado do nosso inconsciente individual. O autor enfatiza que “o inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência”. Jung (1977, p.106-107) expõe ainda que diversos estudos já mostraram que “as mesmas formas simbólicas podem ser encontradas, sem sofrer qualquer mudança, nos ritos ou nos mitos de pequenas sociedades tribais ainda existentes nas fronteiras da nossa civilização”. Isso demonstra que há conexões entre os valores que são veiculados e os símbolos que os representam, desde o início de nossa história. E que isso se repete para mostrar que também há conexão entre as diversas gerações humanas, porque os símbolos pertencem aos povos antigos e aos contemporâneos. Assim sendo, “a mente inconsciente do homem moderno conserva a faculdade de fazer símbolos, antes expressos através das crenças e dos rituais do homem primitivo. E esta capacidade ainda continua a ter uma importância psíquica vital. Dependemos muito mais do que imaginamos, das mensagens trazidas por estes símbolos, e tanto a nossa atitude como o nosso comportamento são profundamente influenciados por elas”.

quais elas vêm sendo produzidas e reproduzidas. Semeadas por meio de escrituras, são as esperanças e os clamores extraídos da crença na ideologia religiosa cristã. Tais sementes germinam em solo árido e delas brotam frutos de sabor amargo. São vozes que caracterizam as produções discursivas típicas desse cenário como gêneros ora utópico ora apocalíptico. São escrituras de acontecimento, frutos de uma imaginação criadora que sugere que ao produzi-las e ao reproduzi-las os sujeitos envolvidos inserem-se num espaço de conexão entre mundos diferentes. Essas escrituras são canais que interligam os homens e as divindades.

Aos olhos dos lógicos racionais, esta tese não se fundamenta. Revisitada, assim, é a ciência se renovando, é a intenção de mudança desse espaço produtor e reprodutor de conhecimento. Como criança que nunca deixamos de ser, estranhamo-nos com as coisas do mundo, os fatos históricos, os fenômenos naturais e humanos que sempre causam o interesse do pesquisador. De outra forma, não haveria a necessidade de se fazer ciência, por isso, imaginamo-nos pesquisadores de uma lógica diferenciada, pois renovada: aquela que pretende ser posta como forma de possibilidade de demonstração dos fenômenos sociais, a partir de práticas culturais que revelam uma multiplicidade de acordos, ações; dados ainda pouco analisados, acerca do comportamento humano entre indivíduos e os seus grupos.

Um aspecto que gostaríamos de destacar no caso do cordel diz respeito ao teor didático e informativo que essa mídia/gênero expressa socialmente. Nela, percebemos um empreendimento metodológico que busca ensinar/moralizar e informar/denunciar os sujeitos envolvidos acerca de quais são as condutas “corretas” para ser seguidas e os modos de efetivação desses ensinamentos. O cordel oferece imagens que ficarão registradas na memória coletiva de uma sociedade influenciada por ele, por um longo período de tempo. Imagens que também possibilitam a homogeneização de certas condutas, postas como modelos, em que qualquer desvio é logo destacado e apontado como “erro”. Assim sendo, foi necessário ficarmos atentos para as orientações didáticas dessas mídias, pois suas narrativas são memórias de manipulação/reprodução ou mesmo de formação de mentalidades. O culto a essas orientações é observado em nossa pesquisa, bem como o efeito causado por elas, as quais julgamos serem, em parte, tendenciosas e, conseqüentemente, perigosas.

Referente ao procedimento do objeto em análise, esta pesquisa foi de cunho bibliográfico e de campo, com documentos tanto primários quanto secundários, visando a uma tipologia descritiva de análise, demonstrando uma exposição de posicionamentos levantados a partir da observação do objeto aplicado à teoria estudada, elencada para subsidiar a problemática posta no projeto de pesquisa. Para tanto, partimos de uma abordagem temática,

buscando atender aos objetivos postos para a análise do *corpus* selecionado, o qual está vinculado, de forma qualitativa, pelos dados obtidos em livros, revistas, folhetos de cordel, internet etc., aproximando-se pela referência temática que os assemelham. Assim sendo, cabe informar que tal estudo teve fins exploratórios, descritivos e explicativos.

Nesta perspectiva, utilizamos a metodologia qualitativo-interpretativa de natureza etnográfica, para a obtenção do *corpus* e análise dos dados. Uma metodologia que está de acordo com os propósitos de Moita Lopes (1994), em se dar conta da pluralidade de vozes em ação de transformação no/do mundo social. Considerações que envolvem questões relativas ao poder, à ideologia, à história e à subjetividade humanas. Para o autor, o objeto de investigação, que pretende dar conta desses valores, deve ser estudado em seu contexto natural de fruição dos fenômenos sociais, na tentativa de dar sentido aos elementos sócio-humanos (as práticas sociais dos sujeitos: as linguagens e os valores negociados por elas) levando em conta os significados que as pessoas lhes atribuem. Esta metodologia parte do pressuposto de que o mundo social é constituído por múltiplos sentidos/significados /significações, permeados por interpretações desses sentidos, os quais atuam no homem e no mundo ao passo que constroem o homem e o mundo.

A partir deste conceito de pesquisa, adequamos os pressupostos epistemológicos discutidos na base de uma teoria da prática, como ramo da linguística contemporânea (linguística da prática), propondo realizar um estudo interpretativo, de cunho etnográfico, o qual parte de uma visão sócio-construcionista do discurso e das identidades sociais (MOITA LOPES, 2003), cuja base epistemológica é corroborada pelo princípio de que as relações entre os sujeitos e os sentidos, advindos dessas relações, são construções sócio-históricas, sendo “entendidas como múltiplas e heterogêneas, contraditórias, e em fluxo, constituintes das práticas discursivas nas quais atuamos” (SIGNORINI, 1998, p. 92).

Isto é requerido quando buscamos fundamentos para refletir acerca da construção do conhecimento humano na vida em sociedade. Postura, como assinala Moita Lopes (2003), que exige um construto teórico que se baseie numa visão constante de incompletude, fluidez e atitude dialógica perante os discursos analisados. O que deve ser reconhecido nas inúmeras ideologias que perpassam a especificidade de uma situação material de produção específica do discurso, entretanto, plural, no sentido de que é impossível submeter o dado à análise a uma teoria acabada, correndo o risco de perder de vista a sua complexidade. Para o autor, nossas identidades são vistas como um trajeto ou trajetória, que se constituem historicamente, incorporando passado e futuro, num processo de negociação com vistas à elaboração de um

presente, resultado de nossas escolhas (seleções de nossas práticas), entre tornar-se incluído ou permanecer marginal ao passo que construímos nossa identidade (MOITA LOPES, 2002).

Segundo Moita Lopes (1994, p. 330-331), dentro da tradição de “pesquisa interpretativista etnográfica e introspectiva”, o acesso ao fato produz o conhecimento numa concepção indireta, através da interpretação dos vários significados que os constituem. Um percurso de pesquisa enriquecedor, mas que apresenta desafios, pois os significados, já na perspectiva wittgensteineana, não devem ser considerados estáticos e prontos para coleta, seleção e análise pelo pesquisador. São, antes, fugidios, múltiplos, fragmentados, apresentando significados variados. Como sugere McDonough & McDonough (1997, p. 46), significados variáveis, pois são “fabricados através de um processo de interação social”.

Numa visão holística, orienta Moita Lopes (1994), a descrição desses significados não pode escapar à etnografia (do grego *ἔθνος*, ethno - nação, povo; e *γράφειν*, graphein - escrever). Nessa prática de pesquisa, advinda da antropologia social, o pesquisador se insere no contexto de pesquisa, observando as práticas dos agentes envolvidos e cuidadosamente analisa as relações entre as práticas e o que elas significam para os sujeitos. Ele também não pode ignorar quais são as intenções dos sujeitos que atuam em conformidade ou em desacordo com tal prática. Ele deve construir sentido a partir da observação e reflexão das práticas que, em sua ótica, são estranhas ou não. Deve ainda sistematizar suas observações para assim chegar à compreensão alcançada pela relação dessas práticas com o contexto social e a construção da cultura, identidades e visões de mundo dos sujeitos em observação.

Moita Lopes (2008) investe numa perspectiva linguística dita “indisciplinada”, que é a tentativa de se fundar uma narrativa de mudança na prática científica da linguística contemporânea. Mediante essa teoria, sentimo-nos instigados a dar continuidade à elaboração de uma Linguística da Prática que reivindica tomar a prática para a constituição de uma teoria, no sentido de que é possível teorizar neste instante da pesquisa científica e fundamentar uma teoria que não esteja fincada no impasse de dicotomias de base positivistas/cartesianas. Diferentemente, as observações que estão no plano da prática buscam, pela linguagem, mergulhar numa sociologia do emergente ou numa linguística aplicada ao emergente, que busca enxergar os signos/símbolos que apontam para um mundo de possibilidades, em que a diversidade se coloca como sendo subjetividades individuais ou de grupos, as quais dialogam constantemente para compor narrativas que contam acerca do homem e do mundo, ao passo que compõem mundos e realidades. Realidades que estão em consonância com os desejos e as aspirações dos sujeitos sociais. Escritores da verdadeira história, a história dos emergentes,

daqueles que habitam nas bordas, que são pontes, intersecções entre valores em contínua afirmação/reafirmação.

Partimos do pressuposto de que há uma interação constante entre indivíduos e sociedade formadora de um campo de ação simbólica em que experiências são trocadas. Assim, percebemos que a linguística da prática se enquadra como uma ciência que se ocupa atualmente do fenômeno da linguagem que permite ao homem se descobrir a partir de interações com o outro e consigo mesmo. A linguística se insere num processo de renovação de suas perspectivas de abordagens teóricas acerca do homem em sociedade. Atenta para as práticas de interação social e da promoção de valores que se justificam por atenderem às razões agendadas pelo contato entre sujeitos, discursos e processos de significação; a linguística da prática enxerga a linguagem como sendo nossa vestimenta, a qual molda as nossas ações enquanto hábitos. Linguagem que se molda às práticas sociais pelas quais nós nos fazemos sujeitos no tempo e no espaço.

A linguística da prática se interessa em investigar não apenas como o agente faz uso da linguagem/língua, suas regras e estrutura. Mais que isso, ela busca aproximar os dados que as teorias objetivistas fragmentaram. O momento é o da reflexão crítica, progressiva e tolerante. Para a linguística em questão, é preciso saber quem fala (Antropologia), em que momento (História), sobre que condições (Sociologia), estímulos (Psicanálise) e sob quais efeitos de linguagem são expostos (Semiótica) os sujeitos do discurso (Análise do Discurso). Desta forma, devemos retomar o questionamento da formação do pensamento crítico (Filosofia), das produções advindas da mente em constante observação (Literatura) e arriscar pôr em dúvida os discursos que privilegiaram, por muito tempo, algumas vozes em detrimento de outras.

Vemos, por conseguinte, quão urgente é a investida em se indagar sobre o porquê de uma censura instaurada no campo de interesse do discurso e que vitima grande parte da sociedade constituída por culturas submissas. Adiantamos que o motivo que leva alguns a terem seus pedidos atendidos, suas vozes escutadas, isto é, serem aceitos pela conjuntura do Estado, foi o fato de terem entrado no jogo da classe dominante, transformando seus hábitos ou negando-os em favor de uma identidade postiça, genérica: adesão a um modelo de hábito coletivo que nega os hábitos individuais.

Arelados a essa realização teórica, as “minorias” podem nos dar a luz para se fazer pesquisas que realmente apontem para verdades, do ponto de vista de que a verdade observada, descortinada, é aquilo que antes era considerado grotesco, sombrio, tosco,

fedorento ou imundo para a classe dominante. Foucault (1996) ressalta que o conceito de verdade é posto na história como um discurso necessário para o fazer normal. Tudo o que fosse contrário ao modelo de normalidade seria tachado como diferente, no sentido de estranho, esquisito, conseqüentemente, algo próximo a um parasita ou moléstia que pode pôr em risco todo o grupo que permite sua aproximação.

Assim é fundada, por exemplo, a língua padrão: a partir do mascaramento das realidades. Uma higiene linguística que ainda hoje causa estranhamento a ponto de gerar o preconceito linguístico e a evasão escolar, por não admitir a diversidade das formas linguísticas. Inicialmente, o objetivo foi o de retirar da língua tudo aquilo que comprometia a sua “integridade”, sua descendência real; hoje, isto é concebido como a negação do direito de voz por parte dos falantes da língua, o que gera a exclusão social de uns e a supremacia do enunciado proferido por aqueles que podem pagar pelo uso da língua. Uma economia linguística que sugere que para ter o direito da fala é necessário pertencer a uma elite social e, conseqüentemente, linguística.

Mediante nossa pesquisa, não precisamos mais celebrar a instauração do valor da diversidade no plano social da língua, nem apontá-la como algo estranho, exótico. A diversidade é um fato. Devemos, isso sim, aceitá-la e tomá-la para a análise, sua aceitação ainda escapa a sociedade, mas as diferenças estão por aí e são formadoras de contextos múltiplos de interação social e cultural, alcançadas por olhos de pesquisadores atentos e sensíveis à realidade formada por atos performáticos de linguagem. A *performance* é a possibilidade de se ater ao diverso, constatar-lo, observá-lo, analisá-lo e entendê-lo. A imagem do corpo, que nos fala enquanto discurso enunciado, é projeção de uma voz, marcador de enunciação e desencadeador de sentidos numa sociedade que se faz pela multiplicidade de valores atualizados mediante *performances* textuais/discursivas corporais e linguísticas.

Sabemos que há uma objetividade do dizer, mas não há neutralidade no dito. Todo texto, documento, escritura é antes discurso, vozes circulares que no registro se mantêm “controladas”. Todo discurso é carregado de valores. Valores que são negociados por aqueles que entram em contato com as mídias portadoras de tais discursos. O próprio pesquisador se deixa influenciar pelos valores advindos dessas vozes. A neutralidade científica é uma ilusão plantada na alma do pesquisador pela objetividade do pensamento racional. Acreditamos que é impossível dialogar com escritos e, de alguma forma, não receber influência direta ou indireta deles. O distanciamento total ou parcial da ideologia produtora dessas vozes nos parece um tanto problematizante. Como se afastar dos efeitos persuasivos do discurso?

Impossível não sermos influenciados pelo documento. Ele impõe um sentido de pertinência, causa um efeito de sentido (essa é sua realidade) e, além do mais, significa até o que não é posto como real: ele faz crer. O documento reivindica o direito à imaginação, sua representação, realização.

Dessa forma, destacamos, nesta pesquisa, a necessidade de significar a partir da reconstrução imaginativa do que, para muitos, não é real, mas que é acontecimento de classes, suas atitudes, intenções e valores. É tudo aquilo que, de uma forma ou de outra, está pautado por nossas ações e que são guiados pelas significações que as condicionam.

É possível compreender o mundo a partir da observação dos elementos que organizam as práticas e que conduzem a uma experiência abstraída pela imaginação criadora que é elaborada pelo pesquisador em contextos bem definidos, sugeridos pela análise que se pretende realizar. Em nosso caso, podemos delimitar, como elementos semânticos que norteiam o tema central de nossa pesquisa e que está contido nas escrituras que compõem o *corpus* desta análise, a crença numa concepção cíclica de mundo, ampliada por uma ideia de morte humana e terrena, atrelada aos valores relativos aos léxicos pecado e maldade; e de nascimento do homem e da Terra, associados aos valores impostos pelos léxicos perfeição e bondade. Dos sentidos arranjados por tais associações lexicais, elaboradas pela imaginação que realiza o acontecimento sógnico dessas vozes, pudemos acrescentar os léxicos purificação e salvação, como elementos de sentido que ocupam a fronteira onde se dá a passagem transformadora dos sentidos negociados pelas vozes apocalípticas do cordel e dos demais gêneros textuais/discursivos analisados.

Diante disso, santos são rememorados com seus poderes e suas graças. A fé abre caminho para o louvor como *performance* merecedora da absolvição, clemência de Deus para com os escolhidos. Quando esse plano se impõe, desenha-se um quadro imagético discursivo de um tempo crepuscular em oposição a um tempo de alvorada. O primeiro diz respeito a um plano esperado com pavor ou louvor, revestido em trevas e acontecimentos de decisão, uma batalha entre o bem e o mal, a que muitos conhecem por Armagedom. A segunda é dependente da primeira, porque a crença sugere que após um momento de trevas, o mundo conhecerá um momento de luz, acompanhado de ganhos advindos de Deus, mas somente os bons obterão essa graça. Linha de raciocínio que remonta um pensamento bastante visionado dentre muitos profetas que a história registrou ou preferiu ignorar. É possível imaginar a destruição e a reconstrução de dois mundos, corrente de significação cíclica, pois as escrituras apocalípticas mais conhecidas, diferente do que muitos pensam, não falam apenas sobre o fim

do mundo. O fim do mundo é uma fase essencial no plano de reconstrução do projeto de Deus para com a humanidade. Esse pensamento, que no Ocidente está fortemente atrelado a ideologia cristã, é revigorante. Quão prazeroso é saber que as dores passarão, o mal será banido, o mundo será compartilhado por pessoas perfeitas e felizes. Das angústias que antecedem e se intensificam num momento de trevas, momento crepuscular e de decisão, nascerão a paz, a felicidade, o amor e a vida eterna num paraíso terrestre, o renascimento de um povo perfeito, na alvorada de um novo tempo.

Dessa mentalidade surge outro plano: as vozes apocalípticas, que delineiam acerca de dois momentos, também falam de dois espaços pretendidos pelos homens: um céu e uma terra. Novos céus e novas terras são anunciados nas escrituras bíblicas, além da possibilidade de habitação do homem no espaço das divindades. Isto denota que, ao longo da história humana, os relatos que narrativizam essa relação entre homens e divindades vão sendo atualizados e não perdem a razão de suas existências.

No *corpus* de nossa pesquisa, encontramos essas vozes encomendadas do passado para funcionarem no futuro. É assim que percebemos que em uns reside a esperança de vida num plano espacial celeste, enquanto que para outros é apreciada a possibilidade de vida numa terra reconstruída para o espaço de existência de pessoas perfeitas que viverão em harmonia com Deus. Impõem-se, assim, dois grupos de homens que anseiam viver sob o jugo de duas realidades, uma espiritual (messiânica) e outra material (milenarista).

Ditas estas primeiras palavras, passamos para a apresentação sequenciada das partes que compõem a estrutura deste trabalho. Após estas **considerações iniciais**, segue-se o **capítulo um** intitulado “Pressupostos teóricos e metodológicos para uma linguística contemporânea”. Elaborado para figurar como um espaço de discussões acerca dos novos rumos da linguística das oralidades e escrituras, nele, ampliamos o conceito de oralidade para uma perspectiva semiótica de *performance* que possa dar conta das análises frente ao esboço de uma linguística da prática. Ainda neste capítulo, questionamos os ideais de pesquisa e pesquisador em linguagem, atentando para os métodos adotados mediante uma metáfora com o fotógrafo, que se ocupa de posicionar-se de forma a poder obter o melhor ângulo do ser em ato performático capturado por sua objetiva. Um olhar para o outro que também funciona como um olhar para si mesmo ao passo que fragmenta imagens numa projeção do todo pelas partes: identidades individuais que compõem identidades coletivas. Diante disso, culturas são postas em confronto de valores e os papéis dos sujeitos autor e leitor se aproximam visando atender aos ideais de leitura.

No **capítulo dois**, “Memória e esquecimento nas escrituras do cordel”, questionamos documentos pela a aproximação dos valores postos ao monumento enquanto suporte da memória social, familiar e de classe. Como consequência, trouxemos à tona a ideia de esquecimento e tratamos da representação tanto do esquecimento quanto da memória. Tais reflexões possibilitam discutir acerca do “entre-lugar” dos folhetos de cordel no século XXI, ao passo que buscamos afastar do âmbito das pesquisas das oralidades e escrituras a ideia de “morte dos folhetos de feira”, a partir da sustentação de uma memória de tradição e modernidade que se insere no universo de produção e reprodução dessas escrituras vozeadas.

Dando continuidade, no **capítulo três** tratamos das “Escrituras apocalípticas do cordel”. Neste ínterim, o calendário serve como ponto de partida para arranjar as vozes que tematizam o caos do dia a dia, figurativizado pelas mídias em análise. Refletimos sobre os conceitos de vida, morte e tempo, suas representações na sociedade e na cultura em estudo, tomando por base a história e a linguagem. Comparamos o tempo da história com o tempo da profecia e destacamos as concepções apocalípticas que fundamentam as profecias de fim dos tempos. Apresentamos, ainda, as características das mentalidades messiânica e milenarista, com destaque para as imagens geradas a partir dessas visões religiosas de mundo do passado, presente e futuro. Nesse momento, as ideias de progresso e decadência são apresentadas dando margem para tratarmos das idades do mundo.

Em seguida, estruturamos o **capítulo quatro** para poder ilustrar a “Escatologia nas escrituras dos gêneros: atualização da profecia final”. Nele, analisamos a maneira como atua a linguagem escatológica na composição de gêneros textuais/discursivos que circulam atualizando a temática do fim dos tempos. Demonstramos como se dá a plasticidade dos gêneros que atuam como transpositores de mentalidades apocalípticas, com foco no anúncio publicitário do cordel, tecido em linguagem escatológica, além da figurativização do folheto como carta/epístola que tematiza, anuncia, informa, comunica acerca do fim do mundo: comunicação de Deus aos homens, mediada via poeta/profeta, folheto/epístola. Concomitantemente, acentuamos a recorrência desse tema em tempos que se impõem cada dia mais perto do fim. Uma certeza garantida pela informação que não cessa de circular, sendo um sinal constatado nos gêneros analisados que se somam aos cordéis: almanaques populares, gibis, charges, propagandas, poesias, pinturas, livros, folders, convites, músicas, filmes etc.; todos tratando da mesma questão. Eles demonstram a variedade de suportes/estruturas que permitem que esse discurso circule, que essa ideologia exerça sua força, disseminando, nas

sociedades e nas culturas, a temática do fim dos tempos, validando-a ao passo que a atualiza e a reedifica.

Nas **considerações finais**, apresentamos uma síntese das respostas obtidas na análise dos dados; e nas **referências**, expomos as obras de teóricos que fundamentam o desenvolvimento deste estudo em nível de doutorado.

## CAPÍTULO 1

### **PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS PARA UMA LINGUÍSTICA CONTEMPORÂNEA**

Ao atuarmos em linguística contemporânea, optamos por avançar em alguns conceitos já conhecidos, como língua e fala, não apenas utilizando-os, pois o foco é repensar tais conceitos, renovando-os para uma aplicação contemporânea. O momento é o do discurso contextualizado, da fala como elemento da linguagem atualizante dos sentidos em espaços e tempos específicos, sem restrições de valores tanto sociais quanto culturais e econômicos. Assim sendo, é preciso “reformular” os conceitos, senão corremos o risco de reproduzir somente os discursos acadêmicos já cristalizados, discursos dominantes e dominadores. Essas são possibilidades relevantes para um pesquisador aberto à leitura diversificada, sem fronteiras, atento aos fenômenos humanos e socioculturais, permeados pela linguagem em suas múltiplas formas de atuação.

Diante disso, cabem às teorias linguísticas, especificamente à linguística aplicada indisciplinar ou multifacetada (Moita Lopes, 2008; Rajagopalan, 2008; Signorini, 1998) e à linguística da prática, por terem foco no social, na cultura, no psicológico (Bauman, 1998; 2001; 2005; 2007; Bhabha, 2001; Jung, 1977; 2000), atuarem num campo cujo discurso é considerado como meio para se atingir os sentidos (a razão), imbuídos pela palavra/fala (*performance/voz*), levando em consideração que o pesquisador também é agente de sua pesquisa, pois não se sustenta a prerrogativa de uma análise completamente objetiva. É preciso ouvir a voz do pesquisador cuja subjetividade contribui para oferecer maior desenvolvimento no plano da ciência contemporânea.

Esperamos que as reflexões arroladas nas páginas seguintes possam tornar-se contributos teóricos válidos, que fertilizem o campo em que germinam as ideias que se conectam em prol de uma tentativa de explicação do mundo, mediada via fenômenos, os quais buscamos “objetivar” de forma que se tornem explicáveis do ponto de vista acadêmico.

## 1 NOVOS RUMOS DA LINGUÍSTICA DAS ORALIDADES E ESCRITURAS

A mudança é o progresso através do qual o futuro invade nossas vidas.

(ALVIN TOFFLER)

O século XIX foi o século da linguística. Austin (1976), com os atos de fala, deu razão para concluirmos que a fala é, em si, *performance*, porque os atos nela observados são performáticos. Assim sendo, quando dizemos que o alemão é uma língua masculina estamos usando uma metáfora, e mais que isso, estamos atentos aos elementos performáticos do corpo, que o fazem falar, pois a marcha da Segunda Guerra Mundial caracterizou o povo alemão, os falantes da língua, que a detêm e a performatizam. Dessa forma, podemos dizer que a língua constitui nações, serve como metáfora de nações. Ela foi promovida para demarcar povos diferentes, geográfica, sociopolítica e economicamente. Povos e seus costumes. Ela delimita quem é de um lugar e quem é de outro, constituindo uma geografia linguística que permite cartografar seus elementos performáticos, trazendo à tona um panorama da língua que é multifacetada. Cartografia no sentido de diagramas ou mapas de relações de força, “mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizadas e que passa a cada instante por todos os pontos, estabelecendo relações múltiplas e diferenciadas entre matérias e formas de expressão também díspares” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 09). O que constituem as sociedades ocidentais.

Para tanto, faz-se mister atender/entender as vozes dos marginalizados, linguisticamente, compreender que tais vozes devem ser ouvidas, pois de outra forma não estaríamos atuando em linguística contemporânea, aquela que entende que para poder estudar a língua de um povo é preciso conceber a validade das várias formas de se falar, as quais compõem um idioma. Para tanto, esta necessita ser revista/ampliada, porque ela foi inventada/fundada a partir de uma ideia de língua ideal e nós sabemos que essa concepção não é mais pertinente, uma vez que não responde mais às necessidades da sociedade. Tal concepção está aquém das práticas que são observadas como válidas para o linguista que atua numa sociedade viva, pulsante e performática.

Diante disso, poderíamos concluir que está faltando na linguística é uma visão sociológica. Tendo em vista que a sociolinguística não se interessa pelas novas discussões acerca da linguagem, está muito focada nas diferenças e identidades dos falares sociais, o que

foi um avanço em época passada. No entanto, hoje não fornece subsídios necessários para a observação de aspectos valorosos do fenômeno da interação entre os sujeitos em sociedade, como é o caso do gestual, a linguagem do corpo (CAMPELO, 1996); e do imagético-figurativo, a linguagem das mídias (BURKE, 2006). Além do ideológico e cultural pautado nas trocas linguístico-simbólicas (BOURDIEU, 1994; 1998).

A sociolinguística não avançou muito desde o seu início, limita-se muito aos aspectos do falar biológico, esquecendo-se, portanto, das fronteiras. Falta-lhe um atributo que dê margem a novas possibilidades de observação dos fenômenos da linguagem que enlaçam, num processo de envolvimento/desenvolvimento histórico-cultural, a linguagem/língua/fala, a sociedade e os sujeitos que atuam através de práticas sociais e individuais cada vez mais líquidas, diversificadas e em processo de afirmação continuada. A sociolinguística usa indevidamente o termo “sócio”, para ser apta ao uso desse termo, ela deveria beber um pouco mais na fonte sociológica, dentre outras fontes, o que não faz mal nenhum a linguística, como ainda imaginam alguns pesquisadores da área.

Cabe à linguística aplicada indisciplinar ou multifacetada e à linguística da prática, (re)inventarem a linguística moderna, rememorando a sociedade, dando relevância à contextualização histórica e cultural e considerando que os sujeitos atuam mediante suas práticas, a partir de mentalidades/ideologias que os fazem agir como sujeitos da/de linguagem, que atuam performaticamente de maneira consciente ou inconsciente por impulsos imaginários, tanto sociais quanto individuais. Uma atuação da linguística nos moldes etnolinguísticos de uma linguística antropológica<sup>3</sup> (DURANTI, 1997; 2001) revigorada. Nesta perspectiva teórica, “se quisermos compreender o papel da língua na vida das pessoas, precisamos ir além do estudo de sua gramática e entrar no mundo da ação social, em que as palavras são encaixadas e constitutivas de atividades culturais específicas, tais como, contar história, pedir um favor, mostrar respeito, insultar [...]” (DURANTI, 2001, p. 214).

Um ramo da linguística que não busca um saber unicamente linguístico e antropológico, abrindo-se para os vários saberes das diversas correntes científicas que se preocupam com as práticas socioculturais e históricas dos homens no mundo. Um mundo que se revela enquanto fenômenos organizados e racionalizados pela explicação humana. Práticas

---

<sup>3</sup> O que não pode ser confundido com antropologia linguística. A linguística antropológica estuda a linguagem a partir da cultura e não a cultura mediante a linguagem. Foley (citado por Duranti, 2001) explica que a linguística antropológica é um sub-campo da linguística que se preocupa com o lugar que a linguagem ocupa no contexto social e cultural. Cabe a ela o papel de observar e examinar como a linguagem avança e sustenta as práticas culturais, atuando nas estruturas sociais.

modeladoras de mundos, blocos de imagens, “um modelo construído com blocos derivados das relações entre *linguagens* e *experiência*” (BAUMAN E MAY, 2010, p. 14-15).

Nessa linha de pensamento, propomos um (re)pensar dessa corrente do estudo da linguagem humana, partindo da atualização de alguns dos seus conceitos, com vistas a favorecer as análises empreendidas na atual conjuntura.

## 1.1 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE ORALIDADE

[...] um problema deve surgir, que não possa ser solucionado a não ser pela formação de um novo conceito.

(VYGOTSKY, 1962, p. 55)

Desde o início da humanidade (*In principium erat Verbum*), a linguagem vem chamando a atenção dos homens (e pensadores) pelo seu efeito de representação simbólica, no processo de comunicação e significação entre povos na cultura. Platão e Aristóteles são exemplos dessa atenção especial dirigida ao estudo dos signos que compõem a linguagem humana. Suas reflexões concentraram-se no diálogo, na interlocução entre os parceiros constitutivos da essência social: o locutor e o interlocutor.

Contudo, cabe-nos precisar que, nos últimos séculos, as reflexões concernentes ao estudo da linguagem humana estão sendo desenvolvidas por uma ciência particular – a Linguística –, a partir de teorias e métodos que estão sendo aperfeiçoados.

Para termos uma amostra do avanço teórico-metodológico que está ocorrendo nos estudos da linguística contemporânea, apresentaremos a urgência em se desenvolver um conceito de oralidade que seja aplicável aos moldes da ciência linguística de hoje e que atenda às nossas aspirações científicas como linguistas pragmáticos ou pós-pragmáticos. Este novo conceito pretende responder às indagações acerca da linguagem em suas várias modalidades de produção da significação humana.

Assim sendo, o objetivo deste tópico é desenvolver um conceito de oralidade, a partir dos novos paradigmas científicos, pontuando a divisão do materialismo racional, entre

imaginação e experiência, realizada por Bachelard (1990), mediante sua proposta de criação de uma nova ciência da matéria<sup>4</sup>.

### 1.1.1 A nova ciência da matéria

Em *Materialismo racional*, publicada pela primeira vez em 1953, Bachelard (1990) preconizou que a ciência da matéria seria a ciência do futuro:

Com efeito, os problemas tratados pelas ciências da matéria multiplicam-se atualmente e diversificam-se com tal rapidez que o materialismo científico – se acompanharmos os pormenores dos seus pensamentos afetivos – está prestes a tornar-se a filosofia mais complexa e mais variável que existe (BACHELARD, 1990, p. 9).

Reforçando sua tese, o autor citado assinala que os fatos estão à comprovação: “a produção de idéias e de experiências, [...] excede a memória de um homem, a imaginação de um homem, o poder de compreensão de um homem”. Mas esta nova perspectiva teórica não exclui do seu âmbito de estudo o pensamento nem o ser pensante. Ela reformula o papel deste na história, porque “para tocar nos pontos donde parte o movimento do saber”, os homens devem se unir “para encontrar, no próprio homem, uma verdadeira riqueza psicológica, uma via certa, (sendo) necessário procurar esta riqueza no cume dos pensamentos” (BACHELARD, 1990, p. 9-10)”.

Nesse novo materialismo, o homem se duplica no homem, a partir do conhecimento que é posto como o plano do ser, onde este encontra sua potencialidade, que se amplia mediante a renovação do conhecimento. Segundo Bachelard (1990, p. 10), “a ciência contemporânea introduz o homem num mundo novo. Se o homem pensa a ciência, renova-se enquanto homem pensante”. O autor coloca este ser pensante num plano mais amplo, no social. O pensamento não é individualizado e sim compartilhado numa “socialização intensa,

---

<sup>4</sup> A física clássica utiliza o termo matéria, do latim *materia*, para se referir aquilo que trata como sendo uma substância física, uma coisa (ou qualquer coisa) que ocupa um espaço, um lugar no mundo físico. A matéria é o que pode ser encontrado na qualidade inércia ou não, mas o que, na maioria das vezes, é utilizado para a formação de outra coisa (por esta razão, a expressão *matéria prima*), que por sua qualidade material, de objeto, pode ser observado enquanto massa elementar, sendo nomeado de Átomos e subdividido em Prótons, Neutros, e Elétrons. Felizmente, as descobertas da física moderna (séc. XX) permitiu enxergar que a matéria é, acima de tudo, energia viva, e o mais importante, vibrante. Com isso, a oposição entre Matéria e Energia, que era predominante desde a Idade Média, perdeu o seu foco e passou a não ter mais sentido algum, pois as descobertas de Albert Einstein provaram que a matéria também é uma forma de energia, e que variava, dependendo da ação da temperatura e da pressão empreendida para a composição de um corpo que, diferentemente do que era concebido antes, poderia ser, inicialmente, Sólido, Líquido, Gasoso, Plasma e Condensado.

claramente coerente, segura das suas bases, ardentes nas suas diferenças”. Assim, o saber não é algo individualizado, mas social.

Essa nova concepção, ao pensar na relação entre o homem e um saber, que é coletivo, rompe com a concepção ultrapassada do materialismo clássico, que enxergava o pensamento como algo essencialmente progressivo no âmbito da matéria. Dessa forma, a ciência em análise passa a ser considerada como uma cidade do saber científico, no qual “todos os pensamentos trazem a marca do ser pensante” e a matéria é posta como pensamento (BACHELARD, 1990, p. 11).

A nova perspectiva do materialismo afasta-se da concepção tradicional, um materialismo sem matéria, metafórico, que castrava no seu domínio o potencial da matéria, numa espécie de automutilação. Nesta linha de pensamento, torna-se “necessário estudar verdadeiramente o materialismo da matéria, o materialismo instruído pela enorme pluralidade das diferenças materiais, o materialismo experimentador, real, progressivo, humanamente instrutivo” (BACHELARD, 1990, p. 12).

Nasce, nesses moldes, um racionalismo material, ativo, que dirige as experiências sobre a matéria, ao passo que ordena uma diversidade continuamente crescente de matérias novas, sendo, por motivo desta ordenação, também, um materialismo ordenado.

O motivo da ineficácia do materialismo tradicional se deu pela vontade de poder<sup>5</sup>, o sonho de dominar e sempre se manter dominante. Foi com a apropriação dos poderes da matéria pelo homem que esta perdeu sua força, pois com a vontade de poder, o homem extraiu o poder que era próprio da matéria e, com a posse deste, mutilou-se. O homem morreu pela objetividade científica e matou, também, seu objeto, a matéria. Investimentos numa ciência da matéria inerte, um sonho de domínio do homem sobre homem e a coisa.

A ganância do homem, no materialismo clássico, fez extrair o valor da matéria e criou uma ciência desprovida de um papel significativo para os estudos da atualidade. Assim sendo, a ciência da matéria, na contemporaneidade, deve abandonar os vínculos com a ciência do passado que, por vaidade científica, levou à morte seu objeto de estudo. Por essa razão, “o materialismo científico está constantemente em situação de nova flutuação. [...] é retomado como uma doutrina do espírito humano. [...] o que é novo é fundamental (BACHELARD, 1990, p. 15)”. Esta nova ciência da matéria tem pela frente o objetivo de, verdadeiramente,

---

<sup>5</sup> Foucault (1979, 1995, 1997, 2002, 2005) refletiu acerca desse desejo do homem pelo poder, de toda a sua investida em prol da obtenção desse poder.

produzir descobertas. Não dissecar o animal para conhecer suas entranhas, mas observá-lo, atentando-se as suas práticas, no espaço de sociabilidade, seu *habitat*.

Enquanto a matéria foi ignorada e desprovida de poder, a forma foi privilegiada, incondicionalmente. Assim, a matéria foi explicada a partir de sua forma. Para Bachelard (1990), a forma é um dos componentes da matéria, assim como significante e significado para Saussure (1971) e expressão e conteúdo para Hjelmslev (1975). Contudo, com uma importante diferença, na perspectiva teórica bachelardiana, uma não se opõe a outra, ambas se completam.

Mas o mais agravante foi ter colocado a matéria, que se encontrava em situação de desigualdade na escala dos valores daquela ciência da matéria inerte, em oposição à forma. À forma cabia o papel de ser e à matéria coube o papel de não ser. A matéria era vista como uma “antiforma, o nada da forma (Bachelard, 1990, p. 18)”. Assim, coube à matéria o papel de ser o receptáculo de irracionalidade, “pedra parada”, coisa sem valor, além de ser um obstáculo para o desenvolvimento da ciência, como a pedra posta no caminho de Drummond (1964):

No meio do caminho tinha uma pedra  
 tinha uma pedra no meio do caminho  
 tinha uma pedra  
 no meio do caminho tinha uma pedra.

Nunca me esquecerei desse acontecimento  
 na vida de minhas retinas tão fatigadas.  
 Nunca me esquecerei que no meio do caminho  
 tinha uma pedra  
 tinha uma pedra no meio do caminho  
 no meio do caminho tinha uma pedra.

O materialismo clássico, por muito tempo, foi uma pedra no meio do caminho da ciência moderna. Como os pesquisadores dessa ciência eliminaram o poder da matéria. Esse desprezo da matéria demonstra quão improdutivos foram os arranjos para a composição de um campo teórico que se sustentava numa concepção de ciência desprovida da consideração de uma energia vivificadora da matéria, o que é próprio da materialidade.

Nesse sentido, Bachelard (1990, p. 20) argumenta:

Mais que outra filosofia, o materialismo, parte verdadeiramente das experiências em torno da matéria, oferece-se um verdadeiro campo de obstáculos. O obstáculo suscita o trabalho, a situação não pode ser senão a topologia dos obstáculos; os projetos vão contra os obstáculos. Assim começa o materialismo ativo e toda filosofia que trabalha encontrará, pelo

menos, as suas metáforas, a própria força das suas expressões, em resumo, toda a sua linguagem na resistência da matéria.

Vemos na citação referida que a matéria exerce um papel principal no estudo do materialismo. A forma torna-se urgente em consequência da primazia da matéria. No materialismo racional, a matéria desempenha uma função pioneira, mas não deve ser analisada separadamente, ela possui forma e energia, perceptíveis e diversificadas. Assim sendo, a matéria deve ser colocada em contraste com outras e cada parte elementar, que a compõe também é solidária com as demais partes elementares que se encadeiam para a composição de uma rede energética de valor significativo. Isto empreende uma ação de coordenação dos elementos formadores do todo material.

Metodologicamente, é possível um exame isolado de determinada parte da matéria, como era comum ao materialismo tradicional, que produzia resultados antes aceitáveis. No entanto, hoje não é aplicável tal isolamento de um componente da matéria afastado de outro, pois os resultados não são mais vistos como coerentes. É da relação das partes componentes de um todo, do exame de sua forma e da interação produtora/promotora da matéria com as demais que coexistem num mesmo campo de atuação, que o materialismo racional extrai a compreensão precisa para o estudo científico na contemporaneidade.

Esta relação de cooperação entre as matérias é posta no materialismo racional, como assinala Bachelard (1990), a partir do termo “consciência misturada”. Aliás, devemos explicar que este termo compreende a relação tanto entre matérias diversas quanto entre os componentes de uma mesma matéria. Estes se combinam num processo de composição da matéria e esta também se combina com outras, objetivando, por conseguinte, a formação de matérias complexas. Para o autor, “desde o momento que as matérias são consideradas nas suas reações mútuas, a partir do momento que as matérias são, de alguma maneira, matéria relacionada uma com a outra, aparece um intermaterialismo que é um traço específico da ciência da matéria (p. 25)”. Este intermaterialismo é colocado como metatermo na teoria da ciência da matéria e é compreendido como a relação entre matérias, uma espécie de interação entre corpos solidários, com formas específicas, determinando a formação de outras matérias. Para o autor, esta é “uma fenomenologia que cria incessantemente novas matérias”, pois “um intermaterialismo se instrui nas reações mútuas de diversas substâncias (p. 27)”.

Como podemos observar, a relação entre matérias diversas gera outra matéria, resultado do embate entre matérias externas. Todavia, a relação que se dá entre os

componentes de uma mesma matéria não é diferente. Há, assim como no outro caso, uma interação entre componentes, um embate entre matérias internas. Este processo gera uma mutação da matéria, uma espécie de mudança que a transforma ou, para aqueles que são temerosos com o impacto de algumas terminologias, há uma renovação da matéria ou ainda, se preferir, uma atualização material.

Para Bachelard (1990, p. 26), se nos limitarmos a olhar para a matéria exteriormente sem enxergar o valor gerado a partir de sua relação com outras matérias, estaremos reproduzindo uma postura objetivista, praticada pelo materialismo clássico. Estaremos analisando apenas um componente da matéria, uma partícula do fenômeno a ser estudado, isto é, sua forma. Postura que levou o materialismo do passado a conceber “a consciência misturadora como consciência impura, como consciência confusa, precisamente porque esta consciência misturadora se interessa pelos limites individuais, pelas cores instáveis, pelos volumes mutáveis”.

Outro ponto relevante para o desenvolvimento do nosso propósito é a diferenciação entre forma, matéria e objeto. Já explicamos antes que os componentes “forma” e “matéria”, nas atribuições teóricas bachelardianas, são interdependentes. Cabe agora precisarmos um pouco mais o valor atribuído pelo teórico para esses elementos, mas enfatizando que o termo “diferença”, utilizado neste ensaio, não implica julgamento de valor entre os elementos que compõem a matéria, sendo utilizado, metodologicamente, apenas para a organização do nosso entendimento acerca da ação desta fenomenologia.

A forma é o sinal da matéria e o objeto é o que está na exterioridade da matéria, mesmo sendo um dos seus componentes. Assim, cabe ao objeto desta o posto de referência da matéria, aquilo que, estando fora, aponta para ela, leva-nos ao seu alcance. Todavia, devemos salientar que “forma e objeto não são senão um instante da matéria (BACHELARD, 1990, p. 26)”, eles não são a matéria em si, mas um dos seus compostos.

Dessa maneira, o materialismo racional, a ciência moderna da matéria, visa, com a multiplicidade de problemas apresentados, estabelecer uma fenomenologia que nos induz a ver o potencial desta. Para tanto, e visando ao desenvolvimento de um conceito de oralidade que seja aplicável pelos novos paradigmas científicos do estudo da linguagem, atentando para as discussões que vêm sendo travadas no campo das ciências humanas, explanamos acerca do que cremos ser essencial para o que objetivamos concluir no desfecho deste estudo: será no embate do que foi proposto por Bachelard (1990), a partir da divisão materialista entre a

imaginação e a experiência, que ampliaremos o nosso olhar acerca do que vem a ser esta nova oralidade.

### **1.1.2 Imaginação x experiência**

É possível dividir, metodologicamente, o estudo do materialismo em duas ordens: imaginação e experiência. Contudo, segundo Bachelard (1990, p. 27):

[..] tal divisão leva a tomar consciência de uma oposição radical entre um materialismo imaginário e o materialismo erudito. Por outras palavras, há um grande interesse, [...], em distinguir, em dois quadros, os elementos da convicção humana: a convicção mediante os sonhos e as imagens – a convicção mediante a razão e a experiência.

A matéria é, em princípio, imaginação, imagens que nos transportam para outros planos, “traz-nos convicções quase imediatas que nascem associadas a devaneios inevitáveis fortemente enraizados no nosso inconsciente” (BACHELARD, 1990, p. 27). Só em um segundo momento e à custa de minuciosas experiências, podemos chegar, no materialismo erudito, à experiência. Esta fenomenologia é abordada a partir do estabelecimento de uma técnica intermaterial, uma “técnica de transformação das propriedades da matéria” (p. 27).

Bachelard (1990) explica que foi preciso travar uma árdua luta para poder separar, no materialismo racional, o conhecimento da experiência comum, do conhecimento científico. Para ele, a mesma ruptura deve ser realizada, mesmo sendo mais difícil, entre o materialismo discursivo e progressivo e o materialismo ingênuo. Tudo em nome das certezas do racionalismo. Entretanto, devemos enxergar esta separação entre o conhecimento comum e o científico, não como exclusão de um em detrimento do outro. A nova concepção científica da matéria não isola os elementos de uma matéria nem escolhe qual deve ser posto de lado dos interesses da ciência, assim como fez o materialismo tradicional.

Em Saussure (1971) encontramos a língua como um todo cujas partes são solidárias e interdependentes, mantendo uma função em relação ao todo. Para ele, cada elemento só tem valor em oposição ao outro, como na concepção diádica de signo dos antigos estóicos, propondo para o signo uma dupla face, o significado que seria o conceito; e o significante, a imagem acústica. Esses dois elementos estão intimamente relacionados como as duas faces de uma folha de papel. Só podemos chamar signo se houver a participação efetiva de ambos. Ele

aborda a problemática do signo, abolindo por completo o referente, bastando apenas a dicotomia significante x significado para constituir o signo linguístico.<sup>6</sup>

Barthes (1964) explica que Saussure, após ter hesitado entre soma e sema, forma e ideia, imagem e conceito, fixou-se em significante e significado cuja união compõe o signo. Pottier (1978) também é partidário do pensamento saussuriano. Ele crê que o signo, em qualquer dimensão, terá sempre de conter esses constituintes. A relação que há entre eles é de dupla articulação, significante/significado ou significado/significante. Se um significante não tem significado em uma língua natural, não há signo.

A partir de então, enfatizamos que não interessa ao materialismo racional fazer atribuições de valor aos elementos isolados da matéria ou do signo. Não podemos excluir do signo o seu significado, como fizeram os estudiosos da linguística clássica que, mesmo enxergando o sentido o ignoraram. Eles não buscaram desenvolver uma metodologia para uma análise semântica. Estudo que foi retardado e só veio a ser empreendido no século passado pelo estabelecimento, ainda estrutural, de uma metodologia de análise pensada, inicialmente, por Hjelmslev (1975), na obra *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, que fez uma releitura da teoria saussuriana; e posteriormente desenvolvida por Greimas (1966), em *Semântica Estrutural*, obra elaborada a partir de suas reflexões acerca da teoria hjelmsleviana. Greimas (1966) desenvolveu um método triádico para o exame da significação da linguagem. Assim, o todo passou a ser lido a partir de três níveis de análise (narrativo, discursivo e fundamental). O que marca o surgimento da Semiótica das significações, filha direta da Semiologia saussuriana.

Um signo sem significado é um signo amputado, cuja existência tem sentido. Tal signo está abandonado no âmbito de uma ciência que não enxerga a matéria no todo, só a parte que interessa ao instante de uma ocasião. Esse abandono do estudo da matéria como um todo, custou caro ao desenvolvimento dos estudos da linguagem. Se a ciência da matéria não tivesse desandado nesse ponto, ciências, como a linguística, estariam mais desenvolvidas.

Segundo Jakobson (2001), Peirce era partidário dessa concepção de envolvimento dos elementos da matéria. Ele tinha a consciência aguda do caráter inadequado das premissas teóricas gerais sobre as quais se fundamentavam as pesquisas de seus contemporâneos. A consciência era tanta que, em 1903, ele se expressou, com firme convicção, se em vez de ter

---

<sup>6</sup> Importante ressaltar que foi através do binarismo, do realce da estrutura, que Lévi-Strauss, que segue o estruturalismo saussuriano, vai pesquisar a língua. Aí estaria instaurada a linguística antropológica estruturalista.

deixado cair no esquecimento a velha doutrina dos signos – a Semiótica –, havéssemos empreendido sua elaboração com ardor e gênio, o século XX teria podido, desde o princípio, dispor de ciências particulares de importância vital como a Linguística. Ciências que já estariam notavelmente mais avançadas do que se pode esperar na atualidade.

Não é só a língua (*langue* – sistema) que interessa à ciência da matéria. A língua sem a fala (*parole* - *performance*) é uma matéria sem forma e, conseqüentemente, gerará problemas de referência, pois será difícil atingir a matéria sem a visão do objeto que lhe é próprio. É possível conviver na ciência da matéria, a partir de um trabalho árduo de pensamento e de experiências científicas, o realismo da imaginação simbólica, que é próprio do ser, com o racionalismo da ciência da razão, que é um produto da cultura. Só assim nos separaremos, ainda mais, do materialismo erudito, “fundado numa dialética radical que o separa do materialismo imaginário” (BACHELARD, 1990, p. 28). Essa dialética clássica separa a imaginação da razão, numa comparação polêmica, atribuindo valores positivo e negativo: a razão estaria para o bem da ciência enquanto a imaginação estaria para o seu mal, uma separação ingênua e carente de reflexões!

Segundo nos apresenta Nöth (1995), São Tomás de Aquino (1225-1274) é um exemplo de pesquisador preocupado com a separação dos elementos dito positivos dos negativos, nos estudos da linguagem e da religião. Ele estudou o signo linguístico a partir de oposições: som/voz, significante/significado, palavra interior/palavra exterior, conteúdo/expressão; e, ainda, a distinção entre o falar de Deus e o falar do homem. Em sua obra *De differentia verbi divini et humani*, ele buscou mostrar que o falar humano é imperfeito, porque consiste num processo de realização fragmentada. O homem se expressa a partir de sua visão de mundo, processando suas ideias através da cogitação e do raciocínio, elementos que são tidos como imperfeitos e, por isso, levam ao erro. Diferente do falar humano é o falar Divino, que é perfeito, explica São Tomás de Aquino. Para ele, Deus tem a expressão do “verbo”. Na Teologia, o verbo é tido como o poder de Deus em ação, o Espírito Santo. O referido teólogo acreditava que o “verbo” era a unidade componente da essência de Deus, formada a partir dos elementos: justiça, onipotência, onisciência e onipresença. Isto é, um conjunto perfeito.

Na perspectiva clássica do estudo da matéria, o homem da ciência é, evidentemente, um ser que não sonha, porque trabalha. Bachelard (1990) nos informa acerca desse fato ao considerar que essa postura científica, ultrapassada, errava ao excluir a imagem, isto é, ao abstrair o sonho do estudo científico. Uma exclusão que era brutalmente cirúrgica, porque

exercia uma função “médica” de amputação de um membro deficiente, nas convicções de um racionalismo radical.

Portanto, no estudo da matéria e da cultura, não cabe conceber tal dicotomia entre o certo e o errado, numa espécie de “separação entre o joio e o trigo”, prática monoteísta de análise científica. Isto seria inconcebível. Como uma cabeça de Jano, a matéria é constituída, inseparavelmente, por seus lados indivisíveis. Foi, justamente, essa separação dos elementos da matéria, pelo materialismo clássico, que retirou o valor da fenomenologia tradicional da matéria e que fez surgir a urgência do desenvolvimento de um materialismo contemporâneo politeísta em seu exame.

Dessa forma, percebemos em Bachelard (1990, p. 29) que o materialismo racional concebe, de forma saudável, a vida racional (cultural) e a vida onírica (relativa ao sonho, à imaginação), “aceitando uma vida dupla, a do homem noturno e do homem diurno, dupla base de uma antropologia completa”. Neste plano fenomenológico da ciência da matéria, cada elemento terá o seu papel diante do outro e, assim,

[...] podemos tomar a imaginação feliz, isto é, podemos dar boa consciência à imaginação, concedendo-lhe todos os seus meios de expressão, todas as imagens materiais que se produzem nos sonhos naturais, na atividade onírica normal. Tornar feliz a imaginação, conceder-lhe toda a sua exuberância, é precisamente dar à imaginação a sua verdadeira função de arrebatamento psíquico (BACHELARD, 1990, p. 28).

Para Bachelard (1990, p. 29), muitas vezes, o cientista da matéria se verá diante da necessidade de ora se ater à razão e ora ao plano da imagem, do sonho. Mas quando isto acontecer, ele deve ter em mente que “nunca devemos perder de vista o pano de fundo do psiquismo onde germinam as imagens”. Mesmo estando no plano do intelectualismo, haverá momentos em que a imaginação estará presente para constataremos que o Sol “nasce” a cada dia, apesar da razão gritar que o Sol continua o mesmo desde o início da existência, sendo inconcebível seu nascimento diário.

Conforme constatamos, não é fácil separar a imagem da razão sem correr o risco de uma perda de valor simbólico, pois este é o mundo, por excelência, das imagens, da imaginação. Não é à toa que, desde os tempos mais remotos, o homem vem atribuindo ao fenômeno que demarca o início do dia, como o momento em que a Mãe Terra, a cada manhã, abre suas entranhas e traz à vida o seu filho mais ilustre, o Sol. Como em uma espécie de parto, o Sol “parte” da Terra e vai ao alto iluminar a existência nela. É a Terra que dá a luz ao

Sol, tingindo de púrpura o Céu com o sangue crepuscular que jorra da parte oriental do seu corpo. Luz que brilha intensa no Sol e toca o corpo da Terra, promovendo, numa espécie de incesto, a fecundação do corpo terrestre. Ao anoitecer, o Sol penetra a Terra e a habita, profundamente. A Terra, então, absorve a luz germinadora do Sol e ele se apaga. É a partir desse acasalamento incestuoso que se dá o ciclo de vida na Terra.

Dessa maneira, a Terra inicia seu dia como a mãe que pare o filho, o Sol. No continuar do dia, ela se transforma em mulher e atrai sexualmente o Sol, antes seu filho, agora seu homem. No fim do dia, a Terra se faz esposa do Sol e ele seu esposo, que a fecunda. No dia seguinte, tudo se repete e será assim até o fim da existência.

Esta é a imagem promovida todos os dias pela natureza, dando “asas à imaginação” dos povos e passando a fazer parte do imaginário coletivo das sociedades primitivas e/ou desenvolvidas, através dos mitos que narram, arquetipicamente, a origem e o destino da vida humana. Este mesmo fenômeno é explicado, sem tanto “brilho”, pela ciência da razão, como sendo o efeito promovido pelo movimento de rotação da Terra.

Percebemos, por conseguinte, que há, pelo menos, duas maneiras de se explicar um mesmo fenômeno. Uma explicação dada pela imaginação (plano noturno), outra pela razão (plano diurno). Cremos que ambos podem conviver num mesmo sistema sem causar danos ao homem, necessitando, apenas, tolerância e sensatez.

Para Bachelard (1990, p. 29),

[...] uma vez efetuada a divisão entre imaginação e razão, pode ver estabelecer-se, mais claramente, no psiquismo humano o problema de uma dupla situação. De fato, é um problema de dupla situação o que se põe quando se quer tratar, com numerosos e precisos exemplos, das relações do reino das imagens com o reino das idéias.

O autor em estudo enfatiza que a ciência, ainda, não tem a “filosofia” que merece. Para ele, “o sábio acredita ter apagado com um traço definitivo todo o mundo de imagens sedutoras” (p. 29-30). Pura ilusão! No entanto, cabe, ainda, a ciência da matéria

[...] fornecer, por um lado, à imaginação, os seus próprios valores de impressão sem a menor exigência quanto à realidade objetiva das imagens e, por outro, à experiência interpretada discursivamente, os seus valores de instrução, valores minuciosamente verificados numa observação não só da realidade material mas ainda de uma experiência intermaterial abundante (BACHELARD, 1990, p. 31).

Estamos, portanto, falando de uma ciência da matéria que se estabelece em mútua relação entre seus componentes e que não impõe hierarquia de valores nem a imaginação e nem a razão. Cada um dos seus componentes terá o seu valor garantido a partir de uma adequação ao contexto de sua atuação. A adequação da matéria a cada situação estará a favor da coerência fenomenológica, teórica e metodológica, do materialismo racional. É o que Bachelard (1990, p. 33) chama de materialismo sintetizante:

Eis-nos perante um materialismo sintetizante, que exige uma atitude fenomenológica diferente do materialismo observador, isto é, uma atitude diferente do materialismo construtor. Com efeito, o processo de síntese é [...] o próprio processo da invenção, o processo da criatividade racional pelo qual o plano racional de uma substância que não se pode encontrar é posto, como problema, à realização. Pode-se dizer que [...] é a síntese que é o processo penetrante, o processo que penetra progressivamente na realização.

Bachelard (1990, p. 44) introduz, ainda, a urgência da movência entre matérias. Para ele, “o mundo inanimado é um mundo quase privado de fenômenos intermateriais”. Cabe à matéria o papel, sempre ativo, de interação interna e externa, que faz desta algo latente, vivo, pulsante. É próprio da essência da matéria a realização de uma *performance*. Uma matéria sem movimento, sem *performance*, é inerte e não interessa ao materialismo contemporâneo. Como figurativiza o autor: “Faz falta o raio para produzir o ozono. É necessário um vulcão para provar que o laboratório da Terra está ainda, nas profundezas, em atividade”.

Dessa forma, é comum que cada matéria em atividade, em produtividade, apresente o sinal de sua movência, a partir de uma determinada *performance*. Logo, cabe ao homem, produto da natureza e da cultura (da razão), o exame das matérias na natureza e na sociedade, como vimos antes, mas sem extrair de cada matéria o seu valor próprio e dinâmico. Ela deve ser analisada com coerência, olhando-a com os olhos tanto da imaginação quanto da experiência.

Só assim será possível conviver, ao mesmo tempo, num plano natural e cultural. Instituir a emergência da adequação entre o simbólico e o signo convencional, entre a criatividade e a razão. O nosso mundo flutua não no nada, mas na relação significativa que envolve o convencional (signo – social – cultural) e o poder humano da adaptabilidade de ser evolutivamente criativo, inventivo (simbólico – natural – individual).

Somos seres que, como camaleões, mudamos para atender ao chamado da ocasião e garantir a efetiva permanência entre as matérias que são diversas, mas que por suas propriedades se fundem, solidariamente, em um só corpo, visível, a partir dos olhos, dos ouvidos, do nariz, do toque e do paladar, isto é, através dos sentidos. Porque sendo matéria possui forma, cor, odor, tom, sabor e realiza uma *performance*.

A matéria se faz ouvir, por sua voz, sua imagem acústica, já preconizada por Saussure no Curso de Linguística Geral, mas que no meio acadêmico foi calada, sufocada pelo materialismo clássico, cego, que não enxergava a imagem acústica da matéria, gritante, em suas várias formas. Ela não era ouvida pelos olhos da razão. Essa só tinha olhos para o sistema (*langue*), uma estrutura sem forma, sem cor, sem brilho, sem tom, sem odor, sem vida, isto é, sem movimento, *performance*.

A nova proposta teórica e metodológica que concebemos enxerga a oralidade enquanto *performance* da matéria, ação energética entre matérias, interna e externamente, que coexiste solidariamente num sistema e que promove a função latente do ser de poder ver-ouvir-sentir e falar através das várias formas performáticas que existem para possibilitar que as coisas no mundo interajam numa cadeia complexa e dinâmica, promotora e produtora de significações no mundo material que combina imaginação e razão para fazer/trazer sentido ao mundo e a existência.

Só estamos iniciando este novo conceito de oralidade que pretendemos desenvolver em nossos estudos, mas já sabemos que este conceito será extremamente produtivo e possibilitará enxergar o caleidoscópio de cores e formas que é a linguagem simbólica em toda a sua multiplicidade.

## 1.2 TEXTOS, DISCURSOS E SUJEITOS HÍBRIDOS: A TEORIA DO *HABITUS* DE PIERRE BOURDIEU

Eu não sou somente ativo quando falo, mas eu antecipo minha fala no ouvinte; eu não sou passivo quando escuto, mas eu falo a partir [...] daquilo que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é se submeter à iniciativa do outro, e isso, em última análise, porque como sujeitos falantes nós continuamos, nós retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, sobre o qual nós somos entrelaçados (*entés*) um e outro, e que é a manifestação.

(MERLEAU-PONTY, 1966, p. 200)

Como pensar a realidade social que produz sujeitos-agentes, discursos e obras híbridas, num contexto perpassado por práticas mediadas por atos tanto individuais quanto coletivos? Pretendemos apresentar neste tópico um roteiro de análise que permita observar as várias faces formadoras do sujeito contemporâneo, seus discursos e a materialização de suas práticas languageiras configuradas em mídias que circulam socialmente.

Dessa forma, faz-se necessário tomarmos a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu (1994) para refletir sobre o sujeito, seu campo, interesses, isto é, o jogo que se põe como luta, que o faz, na maioria das vezes, aderir ao plano da conjuntura, uma adesão que força uma filiação como membro de um campo cuja adoção de *habitus* calculados se dá por meio de ações, tendo em vista as reações do outro e os resultados pretendidos.

Formador de uma matriz cultural que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas, o *habitus* é um dado considerável para se pensar o processo de constituição das identidades sociais no mundo em que vivemos. Ele põe em evidência as experiências dos agentes que servem como base para as percepções no processo de interação e nos faz arriscar na hipótese de que cada um de nós faz do *habitus* moradas – residimos em nossas ações, vestimos ações, nos mascaramos mediante o *habitus*.

Observado por esta ótica, o *habitus* figura como uma fortaleza de muralhas amplas e resistentes, porém de portas largas e sempre abertas para a adoção de novas ações, para que outras sejam repensadas, ajustadas, ou até negadas, mas nunca excluídas. Defendemos a ideia de que o *habitus* está sempre aberto para ampliação e aprimoramentos, que supre a necessidade do ser de compreender e de se fazer compreendido em culturas diferentes e através de um processo languageiro múltiplo de envolvimento intersemiótico. Um jogo de

interesses entre agentes dispostos a interagirem a partir da troca, adoção e reprodução de *habitus* individuais e coletivos.

Assim, podemos chamar sujeitos complexos ou híbridos aqueles que se colocam como aptos para conviver num mundo interligado por valores simbólicos, que são compartilhados por todos e mediados por redes globalizadas. Este ideal de mundo e de sujeito contemporâneo promoveu a elaboração desta pesquisa.

A relevância deste fenômeno nos permite destacar a urgência de uma reflexão maior acerca da formação dos *habitus* modeladores de condutas e identidades sociais e culturalmente diversas, pois imaginamos que é pelo exame crítico dos atos dos sujeitos que revelamos o elemento híbrido como característico deste momento de nossas vidas. Ele prova que há no espaço social uma movência de sentidos e identidades que forjam/formam sujeitos, dotando-os da capacidade de transitar por campos e *habitus* variados. Um potencial que faz do sujeito um ser que a cada dia acorda predisposto a ampliar sua identidade, a partir da renovação de sua conduta, que perde a validade a cada instante, necessitando ser renovada diariamente. Esta renovação diária faz do sujeito um ser criador, indivíduo posto na história como parte dela, mas que figura como o resultado dos reflexos que se cruzam entre uma imagem criada e ao mesmo tempo criadora de trajetórias sociais.

Nesta perspectiva, chamamos “sujeito-híbrido” tanto o ser representado nos discursos como personagens de produções textuais e midiáticas quanto o autor/escritor de manuscritos da atualidade. Significação que nos permite enxergar a importância, para o nosso estudo e para o avanço da ciência linguística, da elaboração de um projeto de criação de uma linguística da prática, a qual se forma em meio à transformação do cenário sociocultural que vivemos. Lugar onde os agentes se cruzam, transitam e convivem mediados por trocas de *habitus* que respeitam a economia dos bens simbólicos e que, somados, ampliam as possibilidades de interação entre os envolvidos neste intercâmbio linguageiro e propiciador de ganhos múltiplos.

### **1.2.1 A teoria do *habitus* como base para uma linguística da prática**

É pela antecipação, como hipótese, das consequências dos seus atos, que os agentes vão determinando suas práticas, reguladas pela análise ora consciente ora inconsciente das reações do outro. Vemos, assim, que nossas ações são pautadas pela antecipação das reações dos

agentes que, em processo de interação e mediados por um dado conjunto de *habitus*, socializam-se conosco.

Bourdieu (1994, p. 61-62) explica que o *habitus* está no princípio do encadeamento das ações, objetivamente, organizadas como estratégias. Elas se definem, em primeiro lugar, em relação a um campo de potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente, “coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, em relação a um a vir”, projetado pelo plano puro de uma “liberdade negativa” e “como instrumentos, passos a seguir, caminhos já traçados, valores feitos coisas, que é o mundo da prática, uma liberdade condicional, [...] uma agulha imantada”. O *habitus* é

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados (BOURDIEU, 1994, p. 65).

Sendo um conjunto de estruturas constitutivas de um meio social particular, percebidas empiricamente e repetidas com regularidade, o *habitus* é posto como a recorrência de estruturas reguladas e produtoras de sistemas de disposições duráveis, isto é, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes. Nesta significação, o *habitus* passa a ser o princípio gerador e estruturador das práticas e das representações, objetivamente, reguladas e regulares, não sendo, por isso, o produto da obediência a regras.

As análises realizadas pelos agentes são baseadas nas primeiras experiências, já que são elas que estão na base da formação dos sujeitos/agentes; são as mesmas que determinam o sentido de suas existências, pois dão condições de inferir pertencimento ao ser nas relações familiares. Tais relações produzem as estruturas do *habitus* que estão no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência subsequente. Assim, não cabe mantermos uma visão da prática como uma reação mecânica, com funcionamento mediado por regras e normas. A prática é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*.

Sabemos que a cegueira promovida pelo objetivismo vitimou muitos “pensadores”, mas ela foi o início daquilo que deve ser revisto e melhorado como ciência, instituição que, na atualidade, deve empenhar-se como observadora dos fenômenos sociais e humanos de forma que seja possível analisá-los e descrevê-los. Por esta razão, destacamos em Bourdieu (1994)

um corpo teórico que nos possibilita empreender um estudo em âmbito científico de via contemporânea. O autor desenvolveu uma teoria da prática que aglutina os dois modos de conhecimento que sempre foram postos em oposição. Do conhecimento fenomenológico, manteve-se a experiência da apreensão primeira das coisas, da constatação do fenômeno individual e sua gênese. Do objetivismo, permaneceu o conjunto de métodos que promovem a descrição e explicação da representação dos fenômenos de um dado grupo. Assim, a estrutura objetivante do fazer ciência passou a coabitar com o estruturante fenomenológico que Bourdieu prepara para os moldes da pesquisa praxiológica.

Posto em evidência, o saber praxiológico passa a ser o produto de uma dupla translação teórica, inscrita pelas condições de possibilidade. Ele permite reconhecer a existência de relações dialéticas entre as estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzir, isto é, há nesta interação um “duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade”, sustentado pela ruptura com o modo de conhecimento exclusivamente objetivista. Desta forma, o saber praxiológico “não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las” (BOURDIEU, 1994, p. 47-48).

Num conjunto de críticas dirigidas aos teóricos objetivistas do século passado, Bourdieu (1994) destaca a mecânica materialista proposta por Saussure (1971) para a linguística estrutural como um modelo apropriado para demonstrar a ingenuidade dessa corrente naquele momento:

Querendo delimitar, no interior dos fatos de linguagem, o ‘terreno da língua’ e isolar ‘um objeto bem-definido’, ‘um objeto que possa ser estudado separadamente’, ‘de natureza homogênea’, Saussure separa ‘a parte física da comunicação’, isto é, a palavra como objeto pré-construído, próprio a obstaculizar a construção da língua e depois isola no interior do ‘circuito da palavra’ o que ele denomina o ‘lado executivo’, quer dizer, a palavra enquanto objeto construído definido pela atualização de um certo sentido numa combinação particular de sons, que ele elimina, enfim, invocando que ‘a execução nunca é feita pela massa’, mas é ‘sempre individual’ (SAUSSURE, 1971, p. 53).

Bourdieu (1994, p. 52) enfatiza que a construção saussuriana só permite constituir as propriedades estruturais da mensagem, isto é, o sistema, “dando-se um emissor e um receptor impessoais e intercambiáveis, quaisquer, fazendo abstração das propriedades funcionais que cada mensagem deve à sua utilização numa certa interação social estruturada”. O autor

explica que, para Saussure (1971), os agentes compreendem as cifras<sup>7</sup> de uma Cultura A quando eles pertencem a tal cultura.

Ignora-se a possibilidade de agentes pertencentes às culturas diversas poderem interagir, sem grandes dificuldades, a partir da adaptação de suas cifras para as cifras da cultura do outro. Assim, o processo de compreensão é entendido, para o estruturalismo saussuriano, como resultante do embate entre cifragem x decifragem que ocorre, paradigmaticamente, a partir da interação entre agentes de uma Cultura A (C. A. x C. A.) ou de uma Cultura B (C. B. x C. B.). Ignora-se a individualidade dos agentes, suas subjetividades, como se o mundo social fosse monofônico ou monocromático.

Esboçamos abaixo um gráfico que pretende demonstrar tal pensamento:

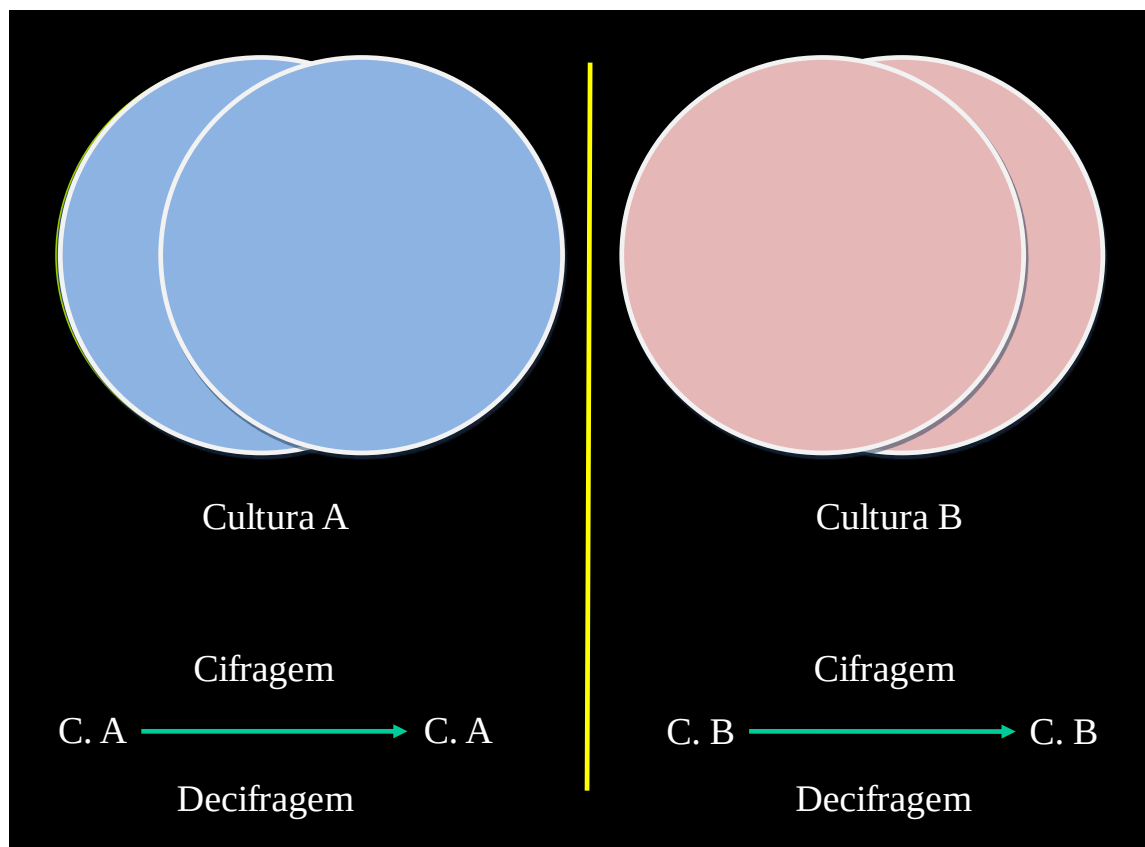


Gráfico 1: Interação entre agentes de uma Cultura A (C. A. x C. A.) ou de uma Cultura B (C. B. x C. B.).

Esse raciocínio infere a seguinte significação: para se atingir a “compreensão” pretendida pelos agentes em um campo determinado e a partir de um processo de cifragem x decifragem, torna-se necessário que os agentes envolvidos sejam sempre os mesmos. Assim sendo, o ato de decifragem (inconsciente) deve ser dominado pelo agente, que o percebe e se

<sup>7</sup> Analogia com os signos de representação/registro da música em partituras. Elementos da escritura musical.

confunde com ele, tornando possível a produção da conduta percebida. Isto é, para a lógica objetivista, “a língua é condição de inteligibilidade da palavra enquanto mediação que, assegurando a identidade das associações de sons e de conceitos operados pelos locutores, garante a compreensão mútua” (BOURDIEU, 1994, p. 52).

Como percebido, para a proposta teórica saussuriana,

[...] a comunicação imediata é possível se e somente se os agentes estão objetivamente afinados de modo a associar o mesmo sentido ao mesmo signo (palavra, prática ou obra) e o mesmo signo ao mesmo sentido, ou, em outros termos, em suas práticas e suas interpretações, a um só e mesmo sistema de relações constantes, independentes das consciências e das vontades individuais e irredutíveis à sua execução (BOURDIEU, 1994, p. 50).

Mediante o objetivismo saussuriano, a interação entre os agentes só é exequível quando eles estão envolvidos por um mesmo campo comunicativo. Bourdieu (1998) refere que Saussure (1971) não nega a existência da diversidade cultural, ressaltamos, seu erro foi privilegiar a norma e abandonar o valor da adaptação e do imprevisto que gera a variação, tão comum aos seres. Como consequência, tornou-se válida, e deveras destruidora, a visão teórica que institui a necessidade de agentes pertencentes a culturas desprestigiadas aderirem ao conjunto de *habitus* de uma cultura privilegiada ou padrão, abandonando, por imposição da conjuntura, suas identidades.

Essa iniciação começa pela adoção da língua e do valor simbólico que ela assume. Então, a lógica estabelecida institui que a cifragem realizada por agentes de uma Cultura B iniciasse de forma inversa, obedecendo à imposição da conjuntura que instituiu, por conversão, uma cultura “nobre” de uma “vulgar”. Assim, impõe-se uma relação de hierarquia reveladora da seguinte significação: os agentes de uma Cultura B passam a fazer parte do campo simbólico de uma Cultura A quando, necessariamente, vestem-se com o *habitus* do outro, negando o seu *habitus* ou mesmo suplantando-o.

Observe a figura abaixo que pretende ilustrar este movimento de submissão situado na relação entre duas culturas, hierarquicamente, diversas:

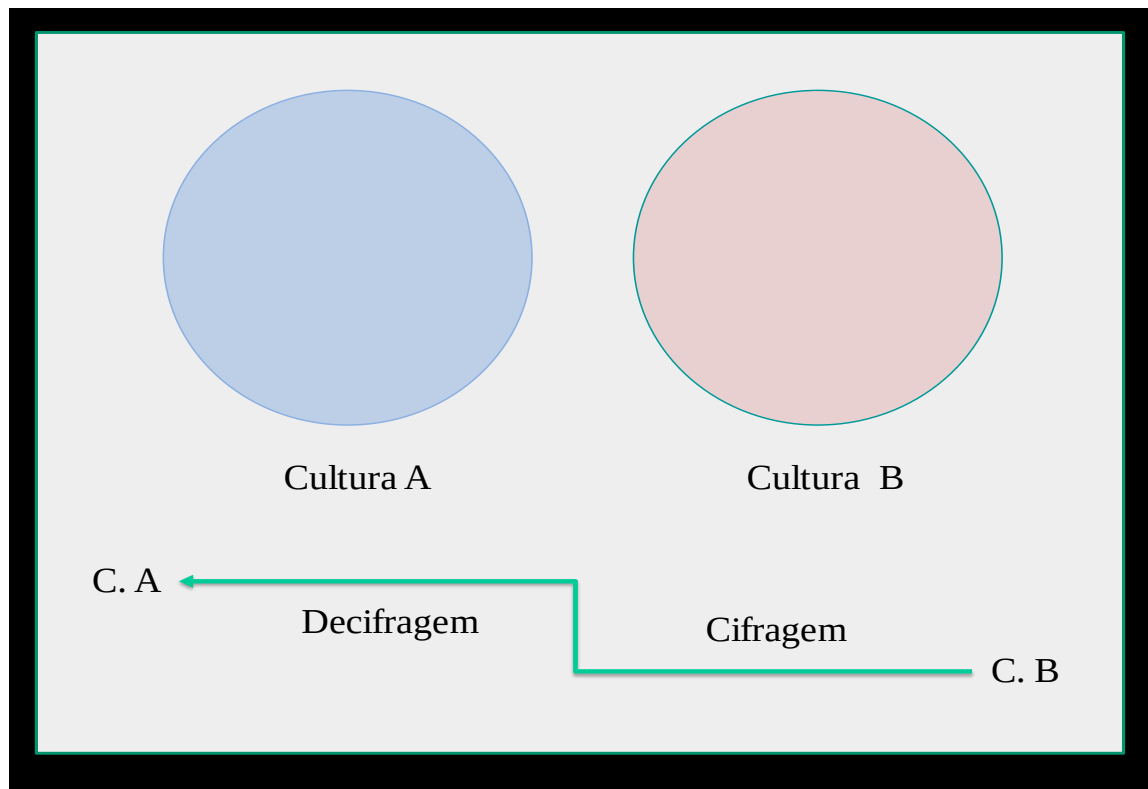


Gráfico 2: Movimento de submissão na relação entre duas culturas diversas.

Verificamos, nessa visão, que para “ascender” socialmente é preciso adquirir um conjunto de atos que compõem um novo *habitus* e que recobre o anterior. Só pela adoção do novo *habitus* é que os agentes conseguem transitar sem serem apontados como estranhos, exóticos, estrangeiros. Vemos, assim, que não há interação, troca, aprimoramento, não se concebe um “acordo”, é uma opção de vida ou morte, ou o sujeito adquire e assume o novo *habitus* ou paga o preço do não reconhecimento, do abandono, seu apagamento como ser social ativo e válido.

É notório que a desvantagem dessa concepção teórica recai, como percebido, do lado dos menos favorecidos, dos falantes “comuns” da língua, isto é, o escambo dos bens sociais e culturais não está apoiado pelo ganho equilibrado de uma economia dos valores linguísticos partilhados por todos na sociedade. Tal concepção teórica é tendenciosa, busca-se sempre anular o valor e o poder de uma das partes da sociedade, geralmente a mais “fraca”, os representantes da massa, os proletariados da língua, partindo-se do ponto de vista sobre a divisão de classes proposta por Marx & Engels (1989).

Nesta linha de raciocínio, Bourdieu (1994, p. 51) assinala:

A análise objetivista se opõe à análise fenomenológica da experiência primeira do mundo social e da compreensão imediata das palavras e dos atos do outro: ela somente define seus limites de validade [...], estabelecendo as condições particulares nas quais ela é possível. Mas o conhecimento completo das condições da ciência, isto é, das operações pelas quais a ciência se dá o domínio simbólico de uma língua, de um mito ou de um rito, implica o conhecimento da compreensão primeira enquanto execução das mesmas operações.

Enfatizamos que o apagamento das marcas do *habitus* familiar sempre foi a proposta do objetivismo cego e intolerante, o qual causou o sofrimento dos agentes pertencentes a diversas culturas submissas. Esse atentado aos bens simbólicos de culturas de *habitus* específicos não pode continuar ocorrendo. Não é coerente a chacina dos *habitus* alheios. É saudável compreender que há *habitus* coletivos (sociais) e individuais (familiares). E que um e outro se intercambiam mutuamente. Como assegura Bourdieu (1994, p. 52):

[...] as interações simbólicas no interior de um grupo qualquer dependem não somente da estrutura do grupo de interação no qual elas se realizam, mas também das estruturas sociais nas quais se encontram inseridos os agentes em interação.

Conforme constatamos, o autor nega qualquer ponto de vista que seja unilateral. Para ele, o fenômeno pelo fenômeno é banal bem como o método pelo método é cego. O objetivismo “constrói uma teoria da prática, mas somente como um subproduto negativo” (BOURDIEU (1994, p. 53).

Por esse motivo, vemos em Bourdieu (1994), a possibilidade de planejar um campo de pesquisa em que agentes pertencentes a culturas diversas possam transitar e conviver harmoniosamente pela troca de *habitus* num espaço que respeita a transação de bens simbólicos que, somados, ampliam as possibilidades de interação, no sentido de troca, intercâmbio, com ganho mútuo dos agentes envolvidos.

O esquema abaixo pretende demonstrar a ampliação de possibilidades de interação entre agentes de culturas diferentes que se aproximam mediante interesses particulares de aprimoramento:

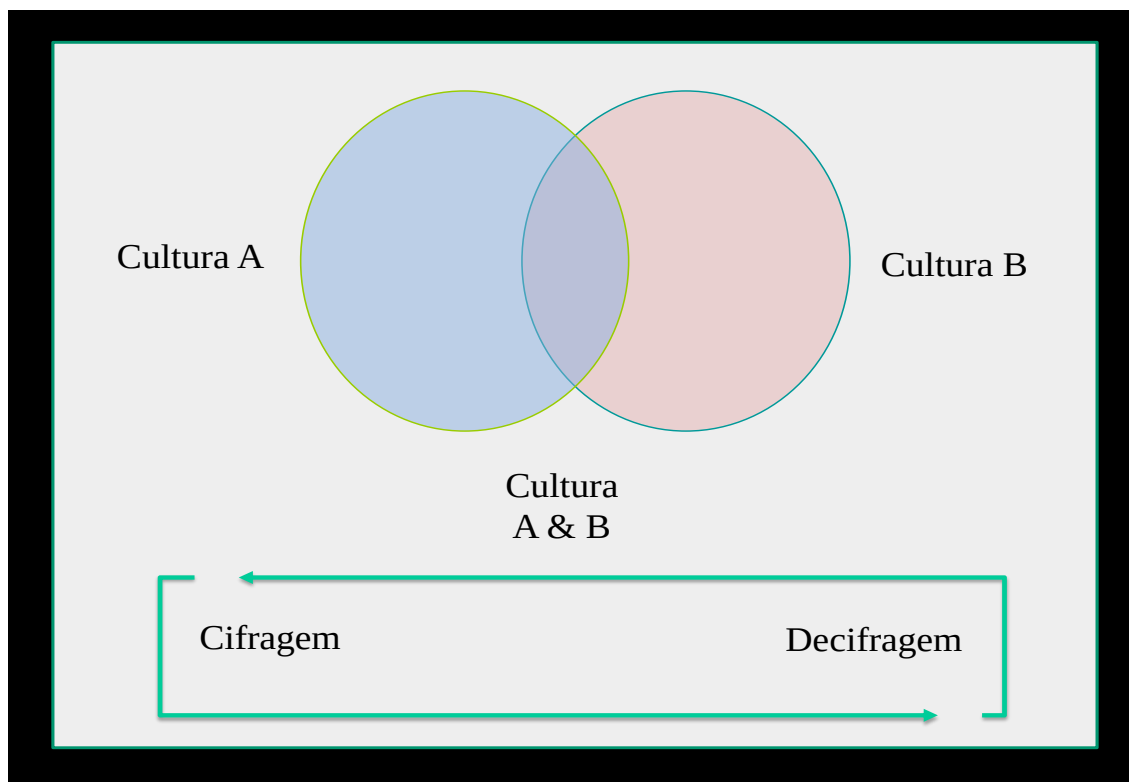


Gráfico 3: Ampliação de possibilidades de interação entre agentes de culturas diferentes.

No gráfico 3, destacamos que a necessidade de compreender e de se fazer compreendido leva agentes de uma Cultura A e de uma Cultura B a interagirem mediante um processo múltiplo de cifragem e decifragem. Este jogo de interesses entre agentes de campos diferentes gera um outro campo, descrito como Cultura A & B, qualificado como sendo um campo híbrido. Nele, há diálogos constantes entre agentes dispostos a interagirem a partir da troca, adoção e reprodução de *habitus* individuais e coletivos. O que justifica a forma cíclica como estão dispostas as setas, elas buscam reproduzir um movimento continuado e de mão-dupla, elaborador de *performances* mediadoras de interações que se justificam em tempos modernos.

Assim, a compreensão se efetiva entre agentes portadores de cifras híbridas que garantem tanto a cifragem quanto a decifragem em campos variados, também híbridos. São sujeitos complexos, híbridos, aptos para conviver num mundo interligado por valores simbólicos que são compartilhados por todos e mediados por redes globalizadas. Este é o ideal de mundo e de sujeito contemporâneo e esta é a ideia que sustentamos e que fundamenta a elaboração de nossa pesquisa no âmbito de uma linguística da prática.

O *habitus* é história feita natureza, ou seja, “negada enquanto tal porque realizada numa segunda natureza” (BOURDIEU, 1994, p. 65). Tal visão nos possibilita entender que o

inconsciente não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas produzidas pela natureza que é o *habitus*.

O *habitus* é uma lei imanente, imposta aos agentes pela educação primeira, que funciona de forma coerente e harmoniosa. Todavia, as configurações dessa lei não são fixas, pois a cada instante os agentes envolvidos tratam de operar ajustamentos conscientes, ampliando o código comum a todos. Como uma “orquestração” sem maestro, ela confere regularidade, unidade e sistematicidade às práticas dos grupos ou de toda uma classe, traz organização espontânea ou imposta aos projetos individuais e coletivos, porque o sujeito faz a história através de *habitus*, o sujeito é inscrito na história através de *habitus*.

Os ajustamentos feitos pelos agentes são planejados a partir da necessidade que eles têm de se tornarem parte do coletivo. Por esta razão, buscam apropriar-se dos elementos que lhes conferem mobilidade e sucesso na concordância com o *habitus* dos outros agentes que se identificam com eles. E, assim, suas ações e obras são produtoras e reprodutoras de sentidos objetivos, operados por uma base inconsciente que faz com que os agentes não apenas produzam ações, mas que suas ações sejam reproduções pensadas e adaptadas a partir de ações do passado. Elas são, prioritariamente, *performances* planejadas para servir os agentes num contexto que exige atualização constante.

Butler (1993, p. 226-227) considera o eu individual que fala, como uma citação do eu do discurso. De acordo com ela, o “eu e o você” interpelam-se. Ela diz que se um ato performático tem êxito é porque essa ação ecoa ações anteriores e acumula a força de autoridade pela repetição ou citação de um conjunto de práticas de autoridade anterior à ação. Para a autora, enquanto Foucault pensa em um determinismo linguístico, a hipótese de Sapir estabelece que a língua que falamos determina nossa realidade. O mundo real é, em grande parte, constituído pelos hábitos linguísticos.

Assim sendo, como afirma Derrida (1972; 1975), há uma cadeia de significados. Em Derrida, seguindo em Barthes, Lévi-Strauss e Foucault, reaparece uma arte vocal em extinção. A voz no corpo está, em essência, ligada às circunstâncias materiais, a um socioconstrucionismo, ao contexto cultural, ao local da cultura, nos moldes de Bhabha (2001).

Ressaltamos que os atos individuais são atravessados por atos coletivos que autorizam a permanência dos sujeitos como mantenedores de um sentido que só terá validade se pertencente a todos. É operando a partir de um filtro que os agentes vão fazendo e dando sentido as suas *performances*, pois é pela antecipação das reações do outro, em consonância

com a identificação das ações de um grupo, que é mantida a harmonia de um campo determinado. Cabe frisar que esse “acordo” é, em grande parte, inconsciente e, como defendemos, flexível. Como explica Bourdieu (1994, p. 73-75), é porque os sujeitos não sabem o que fazem, e o que eles fazem tem mais sentido do que eles sabem. “O *habitus* é a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significativa de um agente singular sejam, no entanto, ‘sensatas’, ‘razoáveis’ e objetivamente orquestradas”. Nesta perspectiva, as práticas dos membros, de um dado grupo, atendem a um acordo de coesão entre os envolvidos. Isto faz com que as intenções subjetivas sejam planejadas para cada situação, atendendo a interesses mútuos, pois “a unidade de uma classe repousa fundamentalmente no ‘inconsciente de classe’ e só tem alguma eficácia à medida que leva ao nível da consciência tudo o que é implicitamente assumido de modo inconsciente no *habitus* de classe”.

O valor do *habitus* não está apenas na interação, mas a interação é sua parte imanente. O mais importante é enxergar a posição no tempo, aquilo que os indivíduos, como pessoas físicas, transportam com eles. É o presente e o passado, marcando espaços, que forma e transforma a estrutura social e os indivíduos-agentes, por ela criados. É justamente a história o que o agente cria e recria, veste e traveste, em todo lugar e em todo o tempo, sob a forma de *habitus*:

[...] os indivíduos ‘vestem’ os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são como marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjunturalmente aproximadas e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para ‘guardar suas distâncias’ ou para manipulá-las, reduzi-las, aumentá-las ou, simplesmente, mantê-las (BOURDIEU, 1994, p. 75).

Sendo produto da história, o *habitus* produz práticas tanto individuais quanto coletivas, produz linguagem, “em conformidade com os esquemas engendrados pela história” (BOURDIEU, 1994, p.76). Este é o princípio da continuidade e da regularidade que Bourdieu percebeu longe da ótica do objetivismo, que concebe um mundo social, mas sem poder explicá-lo enquanto fenômeno que é. Em nosso caso, só uma visão praxiológica da linguagem, isto é, uma linguística da prática, poderia conceber o mundo social como um sistema de disposições do passado que sobrevive no mundo atual e que tende a perpetuar-se no futuro, “atualizando-se nas práticas estruturadas segundo seus princípios - lei interior

através da qual se exerce continuamente a lei das necessidades externas irredutíveis às pressões imediatas da conjuntura”.

Coulon (1995), que também bebe da fonte teórica de Bourdieu, permite-nos assegurar que a reprodução, na perspectiva teórica bourdieuana, não é mecanicista, não nega o papel desempenhado pelos agentes, considerando suas capacidades de invenção e improvisação. Dessa forma, podemos inferir que o *habitus* tende a perpetuar uma identidade que é uma diferença. O *habitus* é um operador de transformações através do qual as estruturas objetivas, das quais é o produto, adquirem uma existência eficiente e tendem, concretamente, a se reproduzirem ou se transformarem.

O *habitus* é, portanto, o que faz com que seja possível ‘reconhecer’ que somos da mesma grande escola, da mesma classe social e do mesmo meio. É o princípio de reconhecimento entre pares cujas características, por vezes, infinitesimais – maneiras de falar, posturas corporais, detalhes vestimentários – ‘transpiram’ sem terem necessidade de ser enunciadas ou exibidas com grande estardalhaço. No fundo, o *habitus* é um princípio silencioso de cooptação e reconhecimento que opera as classificações, em primeiro lugar, escolares, e depois sociais. Na medida em que as posições sociais são, pelo poder silencioso do *habitus*, inscritas nas disposições corporais, os indivíduos que as compartilham conseguem se reconhecer e se aglutinar, procurando a homogeneidade - aliás, princípio que podemos encontrar nas estratégias e alianças matrimoniais nitidamente marcadas pela homogamia (COULON, 1995, p. 151-152).

O autor acima referido explica que Bourdieu, ao desenvolver o conceito de *habitus*, verificou que os atores sociais, para estarem em condições de agir, não se contentam em seguir regras, por essa razão, desenvolvem estratégias (mesmo não sendo plenamente conscientes) que impelem certos indivíduos à auto-eliminação. Esta ideia processa o entendimento de que a aprendizagem de uma nova forma de organização social depende da utilização de estratégias como, por exemplo, o trabalho de empilhamento e de improvisação permanente de micro-experiências passadas:

[...] um incessante trabalho de sedimentação, de classificação das novas experiências em relação às antigas, e de integração de novos ‘métodos de compreensão’ da vida social. Essas diferentes operações intelectuais se reduzem à aquisição de um saber prático, indispensável à aplicação das regras que regem a vida e as trocas da nova organização. O fato de fazer parte dessa nova instituição não se define como uma adesão às normas e valores próprios da cultura local: propriamente falando, não se trata de um processo de socialização, mas de um trabalho ativo de construção e realização de uma nova identidade. Como foi mostrado por Jean-Michel Berthelot, ‘um saber só pode desenvolver sua afetividade prática se for

assimilado, isto é, não somente conhecido, mas transformado através dos gestos e atos de um indivíduo em operações integradas em determinada prática. Enquanto tal, um saber nunca se limita a ser transmitido; é sempre objeto de um processo de incorporação que, enquanto implica o indivíduo em sua totalidade, é simultaneamente processo de socialização, isto é, processo de produção do ser biológico como ser social' (COULON, 1995, p. 155-156).

É oportuno destacarmos que não negamos o pensamento saussuriano, buscamos aprimorá-lo, mediante o pensamento de Bourdieu (1994, p. 51) que, longe de um objetivismo tendencioso e próximo de um contexto praxiológico de observação científica, enxergou a palavra “como condição da língua, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo, pelo fato de a língua não poder ser apreendida fora da palavra, posto que a aprendizagem da língua se faz pela palavra e que a palavra está na origem das inovações e das transformações da língua”.

A palavra enquanto interação verbal alcança tamanha importância para a teoria bakhtiniana, a ponto de Bakhtin (2002, p. 113) afirmar:

Na realidade, toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um em relação a outro. Através da palavra, defino-me em relação a outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor.

Encontra-se em Bakhtin (2002) o conceito de relações dialógicas que se manifestam no espaço da enunciação. Ele afirma que para o locutor a forma linguística não tem importância enquanto sinal estável. Assim, acentua a importância que o signo exerce como elemento ativo para o processo que leva a enunciação. Todavia, não são meros signos fabricados pelo homem que se colocam como mediadores entre os atores da enunciação, são as palavras vivas, faladas e ouvidas, que se prestam a significar. Para o autor, todas as palavras e formas que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas, que lhes dão determinadas significações concretas e que se organizam em um sistema harmonioso. Para ele, a língua se harmoniza em conjuntos, pois não é um sistema abstrato de normas, mas uma opinião plurilíngue, concreta, sobre o mundo.

A palavra, vista na perspectiva enunciativa da interação verbal, é entendida como elemento material, histórico e social, isto é, signo ideológico. Por suas qualidades ideológica e histórico-social, a palavra inspirou Vygotsky, quanto ao estudo da formação social do pensamento e da palavra na consciência humana. Para Vygotsky (1993, p. 131-132),

[...] a característica fundamental da palavra é uma reflexão generalizada da realidade. [...] O pensamento e a linguagem, que refletem a realidade de uma forma diferente da percepção, são a chave para a compreensão da natureza da consciência humana. As palavras desempenham um papel central não só no desenvolvimento do pensamento, mas também na evolução histórica da consciência como um todo. Uma palavra é um microcosmo da consciência humana.

E o mais importante, ele assinala que “a relação entre o pensamento e a palavra é um processo: o pensamento nasce através das palavras” (VYGOTSKY, 1993, p. 132). Ele ainda acrescenta:

Uma palavra desprovida de pensamento é uma coisa morta, e um pensamento não expresso por palavras permanece uma sombra. A relação entre eles não é, no entanto, algo já formado e constante; surge ao longo do desenvolvimento e também se modifica.

Bakhtin enfatiza o valor do signo como produto social e verbal, além de ideológico, constituído fora das subjetividades. Para ele, o signo não é um produto da consciência individual. Sua origem é o exterior e sua localização se dá em um determinado momento na mente do indivíduo:

A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante, etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem (BAKHTIN, 2002, p. 36).

Na prática viva da língua, a consciência linguística dos atores da enunciação não se relaciona com um sistema abstrato de formas normativas, mas apenas com a linguagem no sentido de conjunto dos contextos possíveis de uso de cada forma particular, o que justifica o fato de a voz não ser abstrata. Ela tem e revela subjetividade e identidade. Segundo Bakhtin (2002, p. 95), “para o locutor nativo, a palavra não se apresenta como um item de dicionário, mas como parte das mais diversas enunciações dos locutores A, B ou C de sua comunidade e

das múltiplas enunciações de sua própria prática linguística”. Isso se dá porque a forma linguística sempre se apresenta aos locutores no contexto de enunciações precisas, o que implica sempre um contexto ideológico preciso e/ou particular.

Percebemos que a palavra apresenta-se como o ideal sógnico para a teoria bakhtiniana, ela é mediadora entre o individual e o social, sendo a *performance* manifestada por uma competência individual criadora, uma matéria viva, não meras palavras, mas conteúdos ideológicos precisos, adequados para situações diversas:

Na realidade, não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc. A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida (BAKHTIN, 2002, p. 95).

Pensar dialeticamente a realidade social é ver, através da língua, a palavra realizando-se num movimento contínuo. A palavra é a mediadora entre o individual e o social. Quando aprendemos a falar, aprendemos também a pensar, isto porque a palavra é a revelação das experiências e dos valores de nossa cultura. O verbal influencia nosso modo de percepção da realidade. Dessa forma, cabe a cada um assumir a palavra como manutenção dos valores sociais ou como intervenção no mundo, porque além de criadora – “Então Deus disse: – Que haja luz!” (Gênesis 1: 3), a palavra também é transformadora – “Proletários de todos os países, Uni-vos!” (MARX & ENGELS, 1989: p. 65). Através da palavra nada permanece igual, imutável, ela tem o poder de criar um mundo, mas também pode transformar a realidade histórica de um povo.

O princípio dialógico de Bakhtin permeia sua concepção de linguagem, opondo o monologismo dos estudos linguísticos do objetivismo abstrato ao dialogismo que é o princípio constitutivo da linguagem e a condição de sentido do discurso. O objetivismo abstrato foi o estudo da linguagem voltado para o sistema, o coletivo, dentro, porém, de uma construção abstrata. Bakhtin, opondo-se a tal movimento, reivindica para o signo seu caráter histórico, em oposição a essa corrente que concebia a língua apenas como um sistema estável e homogêneo, sem qualquer conteúdo ideológico. Para Bakhtin (1988, p.100-106), “todas as palavras [...] que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas, que lhes dão determinadas significações concretas e que se organizam [...] em um sistema [...] harmonioso”. O autor amplia essa ideia ao tratar do conceito de enunciado, obra e gêneros do

discurso em *Estética da criação verbal*, quando declara que “os gêneros do discurso organizam nossa fala” (BAKHTIN, 2000, p. 302)<sup>8</sup>.

Dessa forma, se assim como fizeram os representantes da segunda orientação, fizermos dessa separação abstrata um princípio, se concebermos um estatuto separado, isto é, a forma linguística vazia de ideologia, só encontraremos sinais e não mais signos da linguagem, porque “a separação da língua de seu conteúdo ideológico constitui um dos erros mais grosseiros do objetivismo abstrato” (BAKHTIN, 2002, p. 96).

Além do mais, Bakhtin deixou explícito em *Marxismo e filosofia da linguagem*, que seria impossível afastar do estudo do signo, o estudo das ideologias, porque a palavra é o signo ideológico por excelência. Assim, há uma relação de dependência entre um e outro, entre signo e ideologia, pois só é possível alcançar a significação pretendida na interação da linguagem, a partir do signo, enquanto palavra, carregada de sua ideologia imanente. Para o estudo de uma obra, faz-se necessário focalizar os signos que a constroem, enquanto objeto material, social e histórico-cultural.

Vemos, assim, que o modelo da concorrência pura e perfeita, proposta por Saussure (1971) para o sistema da língua, agora é irreal. Quando passamos da estrutura da língua para as funções que ela preenche, “os usos que dela fazem realmente os agentes”, percebemos “que o simples conhecimento do código não permite, senão imperfeitamente, dominar as interações linguísticas realmente efetuadas” (BOURDIEU, 1994, p. 53). Além disso,

[...] o sentido de um elemento lingüístico depende tanto de fatores extralingüísticos quanto de fatores lingüísticos, isto é, do contexto e da situação na qual ele é empregado: tudo se passa como se o receptor selecionasse, na classe dos significados que correspondem abstratamente a uma fonia, aquele que lhe parece ser compatível com as circunstâncias tal como ele as percebe. A recepção (e, sem dúvida, também a emissão) depende, pois, em grande parte da estrutura das relações entre as posições objetivas dos agentes em interação na estrutura social, estrutura esta que comanda a forma das interações observadas numa conjuntura particular (BOURDIEU, 1994, p. 53).

Assim, torna-se necessário superar os desgastes produzidos pelo objetivismo metódico, que rompeu com a experiência primeira e que negou a história do indivíduo no grupo. É, então, o modo de conhecimento praxiológico uma nova forma de olhar para os fenômenos

---

<sup>8</sup> Partindo desse pressuposto, no quarto capítulo deste trabalho, verificaremos como um discurso (ou uma temática como a do fim dos tempos) se organiza, de forma diversa, para atuar com plasticidade cultural na sociedade, sendo o diverso de um mesmo, isto é, modos de falar diferentes acerca de um mesmo assunto.

sociais de um mundo habitado por sujeitos que dialogam, consciente e inconscientemente, consigo e com o outro. Por esta razão, abre-se o espaço para uma atenção reforçada às práticas que o pesquisador rejeitou (olhar objetivista) e deixou escapar (olhar fenomenológico). Ingenuidade deste, arrogância daquele, assim todos nós fomos postos de forma severa nesse jogo conflitante de oposições desmedidas. Ora negamos o nosso íntimo, a natureza de nossas ações, nossa subjetividade, individualidade. Ora forjamos o nosso ser, porque não houve escolha, ou reproduzíamos o normativo, o regrado, condenando os impulsos da improvisação criadora, ou não seríamos aceitos como “normais”. A norma era ser igual. Hoje esse pensamento é dissonante, não harmonioso.

Como assinala Bourdieu (1994, p. 77):

Ignorar a relação dialética entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas, que estas produzem e tendem a reproduzir, esquecer que essas estruturas objetivas são o produto, incessantemente reproduzido ou transformado, de práticas históricas e que, por sua vez, o próprio princípio produtor dessas práticas é produto das estruturas que ele tende, por isso, a reproduzir, é reduzir a relação entre as diferentes instâncias, estabelecendo entre a estrutura e a prática a relação do virtual ao real, da partitura à execução, da essência à existência, isto é, é substituir simplesmente o homem criador do subjetivismo por um homem subjugado pelas leis mortas de uma história da natureza.

Reforçamos que Bourdieu (1994, p. 78) defende que o *habitus* é “o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessários para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas, consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos individuais”. Mas ele questiona a prerrogativa que institui um conjunto de *habitus* convencionais como sendo o melhor ou o mais apropriado para o uso coletivo. Para ele, a oposição entre língua (sistema/coletivo) e palavra (fala/individual) oculta a oposição entre as relações objetivas da língua e as disposições constitutivas da competência linguística que são responsáveis pela transformação da língua e sua manutenção. Essa separação já causou o apagamento do sujeito falante na história e demonstrou que a oposição entre estrutura social e indivíduo obstaculizou a construção da relação dialética entre a estrutura e as disposições constitutivas do *habitus* de diversas gerações.

Como referência, citamos a atual mudança na ortografia oficial do português, um fato social que, linguisticamente, deve ser considerado de grande relevância para as análises da linguística da prática, dado que o “apagamento” de alguns acentos, por exemplo, revela (faz mostrar) a classe responsável por esta transformação no idioma padrão, isto é, quando não é

possível vencer o “inimigo”, trata-se, logo, de se unir a ele, estratégia bastante utilizada por diversas culturas ao longo da história da humanidade. Se não fosse assim, se o português não fosse modificado/unificado, transformado/adaptado, restaria o português vulgar, justamente o que causa/causou a mudança e, assim, sucumbiria o “clássico” em detrimento do vulgar. Ironicamente, a história já se encarregou de registrar esse confronto/luta em campo linguístico: a morte do “Latim Clássico” foi a vitória do “Latim Vulgar” e das línguas subsequentes.

Fica a certeza de que caso os romanos não tivessem sido tão objetivistas, caso tivessem, mesmo que estrategicamente, como o fez o “atual português”, aceitado o valor de uma análise praxiológica da linguagem, de uma linguística da prática, o Latim seria outro e a história teria sido tingida com cores, talvez, mais amenas: a elite aceitaria a palavra (fala) como condição de manutenção do sistema (língua), respeitando os responsáveis pelas mudanças (a massa/os falantes), providenciando condições melhores de socialização entre os indivíduos (porque linguagem também tem a ver com condição de vida!) numa troca constante de saberes (experiências) mediada por uma linguagem que reflete a unidade da diversidade sociocultural e a multiplicidade do pensamento humano como bases para o crescimento saudável de todas as nações.

O que tiramos de proveito com tudo isso é a conclusão de que língua e fala são interdependentes, que coletivo e individual, ironicamente, são dois lados de uma mesma moeda que Saussure (1971) não conseguiu enxergar. Enquanto a língua busca proporcionar sentido à fala (palavra), esta corrobora dando significância e acabamento, atualizando-a, mediante uma relação dialógica e produtora de sentido entre linguagem, indivíduos e sociedade. Um acordo de paz assumido por ambas as partes. Como Bourdieu (1994, p. 80) enfatiza:

A própria lógica de sua gênese faz do *habitus* uma série cronologicamente ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto, geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da ação estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências.

Fica claro que se fosse admissível uma hierarquização estruturadora dos *habitus* sociais, o *habitus* da família estaria na base de sustentação dos demais *habitus* e seria responsável pela acomodação dos indivíduos na sociedade. Esta seria a hora e a vez da palavra/fala/oralidade

despontar como relevante, o que obviamente não seria aceito pelo objetivismo, mesmo parecendo ser um pensamento coerente, mas que optamos por não efetivar, por parecer um tanto excludente, separador, “dicotômico”.

Tudo isso nos permite pensar numa questão de grande relevância para a linguística moderna, aquela que diz respeito à existência de uma diversidade de atos na homogeneidade de valores de significação que caracterizam os *habitus* singulares dos diferentes membros de uma mesma classe. Para Bourdieu (1994, p. 80-81), é possível “ver nos sistemas de disposições individuais variantes estruturais do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe”. Seguindo esta linha de raciocínio, o estudioso chama de estilo pessoal a marca particular que carregam todos os produtos de um mesmo *habitus*, práticas ou obras. Ele não é um desvio regulado e, às vezes, codificado, em relação ao estilo de uma época ou de uma classe, “se bem que ele remete ao estilo comum não somente pela conformidade, mas também pela diferença que constitui todo ‘modo’”.

Merece destaque ainda o fato de que vivemos numa época de mudanças que impõem reconfigurações constantes dos *habitus* individuais e, conseqüentemente, dos diversos espaços sociais que são criados pelos *habitus*. Nesta reconfiguração, o sujeito é processo, e não início ou fim. Ele deve, segundo Setton (2002, p. 60), está imbuído de uma plasticidade frente a novos condicionamentos impostos pelas distintas instâncias produtoras de valores culturais e formadoras de identidades. Para a autora, a família, a escola e a mídia, no mundo contemporâneo, são instâncias socializadoras que coexistem numa intensa relação de interdependência. Instâncias que configuram uma forma permanente e dinâmica de relações. Dessa forma, vemos o processo de socialização das formas modernas como um espaço plural de múltiplas relações sociais, “um campo estruturado pelas relações dinâmicas entre instituições e agentes sociais distintamente posicionados em função de sua visibilidade e recursos disponíveis”.

Setton (2002) confirma a hipótese de Bourdieu de que o *habitus* é adaptação, que ele realiza, sem cessar, um ajustamento ao mundo que só excepcionalmente assume a forma de uma conversão radical. Dessa forma, o conceito de *habitus* se propõe a intensificar a mediação entre indivíduo e sociedade. Como destaca a autora:

*Habitus* surge então como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre realidade exterior e as realidades individuais. Capaz de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. *Habitus* é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano (SETTON, 2002, p. 63).

Podemos inferir que na base instituída pela categoria do *habitus*, o indivíduo (subjetivo) e o social (coletivo), são sintonizados por uma espécie de filtro que funciona simultaneamente entre um (pela identidade pessoal) e outro (pela ação estimulada pela conjuntura de um campo), possibilitando aprimoramento de ambos os lados. Como constata Setton (2002, p. 63), “o *habitus* é uma subjetividade socializada”.

Setton (2002, p. 64) observa que Bourdieu, ao propor a fuga dos determinismos das práticas, no cerne da teoria praxiológica, imaginava uma relação dialética entre sujeito e sociedade, relação esta de mão dupla, tanto entre *habitus* individual quanto na estrutura de um campo social determinado. Dessa forma, “as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura”. A autora explica que, para Bourdieu, o campo é um espaço em que há relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais. É um espaço de disputa, de jogo de poder. Ela salienta que o teórico enxergava a sociedade como o aglomerado de vários campos, “espaços dotados de relativa autonomia, mas regidos por regras próprias”.

Além da ideia de campo, as noções de *illusio* e *estratégia*, próprias da teoria de Bourdieu, são importantes para o universo da pesquisa praxiológica. Dessa forma, temos que *Illusio*, também conhecido como interesse, é entendido como:

[...] uma motivação inerente a todo indivíduo dotado de um *habitus* e em determinado campo. Ou seja, [...] a existência de um campo especializado e relativamente autônomo é correlativa à existência de alvos que estão em jogo e de interesses específicos: através dos investimentos indissolivelmente econômicos e psicológicos que eles suscitam entre os agentes dotados de um determinado *habitus*, o campo e aquilo que está em jogo nele produzem investimentos de tempo, de dinheiro, de trabalho etc. Todo campo, enquanto produto histórico, gera o interesse, que é condição de seu funcionamento (BOURDIEU citado por SETTON, 2002, p. 64).

Já a noção de estratégia é concebida a partir da seguinte ordem de significação: estimulados por uma situação histórica, os agentes ativam um conjunto de *habitus*, de ações adaptadas para uma prática inspirada em interesses pessoais. Essas adaptações são, na maioria das vezes, inconscientes, mas buscam se ajustarem a um sentido prático imbuído em reações que são, em grande parte, inesperadas. O agente imagina que age conscientemente (por isso, são ações inconscientes) e planeja sua “jogada” de forma que atinja seu interesse (alvo). Todavia, sua estratégia nem sempre ocasionará vitória no jogo. Ele pressupõe que sua ação é a mais apropriada ou coerente, mesmo não sendo, pois ela deriva de um ponto de vista do agente. Ele não tem a garantia de uma reação positiva do outro, apenas pressupõe que a reação do outro estará em consonância com o seu interesse: fazer-crer, persuadir.

Seguindo esse pensamento, vemos que os sujeitos figuram constantemente, contracenam, visitam papéis e envolvem os outros mediante *performances* configuradas para cada situação. Tendo em vista seus interesses diários, eles permitem o ajustamento de suas condutas, as quais acompanham o ritmo da sobrevivência. E neste jogo de interesses, a regra é manter a percepção aguçada no campo, isso levará a definir os limites de cada jogador e garantirá um resultado aproximado com as expectativas desenvolvidas por ambos “competidores” ou agentes da linguagem.

Resta-nos pontuar que esta relação de interdependência, posta como uma luta entre aliados ou adversários, gera relações de continuidade ou de ruptura, mas, acima de tudo, determina uma gama variada de experiências singulares, vivenciadas pela adoção de um conjunto de atos, criados ou adaptados de outros, e que servem de elementos de socialização entre os indivíduos na sociedade.

Como observado, o *habitus* é capaz de dar coerência às ações dos indivíduos, ampliando as situações particulares com uma dose de invenção e criatividade. Para Setton (2002), é justamente pela capacidade de invenção e criatividade que o conceito de *habitus* torna-se profícuo, servindo de apoio para a renovação das condutas sociais, frente à plasticidade de novos condicionamentos. A autora parafraseia Bourdieu ao sustentar que *habitus* não é destino, é produto da história, é sistema de disposições aberto que, incessantemente, é confrontado por experiências novas, além de ser afetado por elas. Diante disso, a autora argumenta:

*Habitus* não pode ser interpretado apenas como sinônimo de uma memória sedimentada e imutável; é também um sistema de disposição construído continuamente, aberto e constantemente sujeito a novas experiências. Pode

ser visto como um estoque de disposições incorporadas, mas postas em prática a partir de estímulos conjunturais de um campo. É possível vê-lo, pois, como um sistema de disposição que predispõe à reflexão e a uma certa consciência das práticas, se e à medida que um feixe de condições históricas permitir (SETTON, 2002, p. 64-65).

Neste plano estratégico de nossos interesses, em que buscamos provar a validade deste conceito para o momento de desenvolvimento de nossa pesquisa, apoiamo-nos na visão crítica do *habitus*, proposta por Bourdieu e ampliada por Setton (2002). Concordamos com a prerrogativa que sustenta que os *habitus* individuais são produtos da socialização, “são constituídos em condições sociais específicas, por diferentes sistemas de disposições produzidos em condicionamentos e trajetórias diferentes, em espaços distintos como a família, a escola, o trabalho, os grupos de amigos e/ou a cultura de massa” (p. 65).

Para a autora, os ajustamentos regulados pelos *habitus*, para cada campo específico, geram ações que transcendem ao presente imediato, referem-se a uma mobilização prática de um passado como trajetória e de um futuro inscrito no presente como estado de potencialidade objetiva. Assim, ela conclui que o conceito de *habitus* não expressa nem uma ordem social nem uma lógica pura da reprodução e conservação dos *habitus* familiares. Fundado pela concepção prática de sociabilização dos indivíduos, ele opera na ordem social e “constitui-se através de estratégias e de práticas nas quais e pelas quais os agentes reagem, adaptam-se e contribuem no fazer da história” (p. 65). Dessa forma, “é possível compreender que o futuro inscrito no presente deriva de uma atitude reflexiva, de tomadas de posição e/ou escolhas mediadas por uma compreensão reflexiva, comum a todos os sujeitos, no processo de socialização” (p. 65).

Nesta perspectiva, torna-se clara a afirmativa que sustenta que não há coerência total nem apenas reprodução das estruturas do *habitus*. Para Setton (2002, p. 66), o *habitus* do indivíduo da atualidade é construído a partir de referências diferenciadas entre si. Ele é o “produto de um processo simultâneo e sucessivo de uma pluralidade de estímulos e referências não homogêneas, não necessariamente coerentes. Uma matriz de esquemas híbridos que tenderia a ser acionada conforme os contextos de produção e realização”. Esta é a realidade do mundo contemporâneo. O *habitus* do indivíduo moderno é tecido “pela interação de distintos ambientes, em uma configuração longe de oferecer padrões de conduta fechados”.

Por isso, pensamos que o que vale hoje é a caracterização de um novo sujeito, um sujeito tanto “assujeitado”, nos moldes de Althusser (1985), que permite filiar-se a conjuntura,

sendo “usado pelo discurso” como preconizou Foucault (2005); quanto ativo, sujeito-agente, nos moldes de Bourdieu, que age em função de seus interesses, utilizando-se dos discursos mediante reações premeditadas nos outros. Além do mais, o termo agente evoca movimento continuado, ser performativo, isto é, transformador de sua subjetividade e também da coletividade, elementos configurantes da prática social, uma concepção de “mudança social” muito próxima do ideal de mundo proposto por Marx & Engels (1989), um mundo melhorado; e conivente com o conceito de ideologia esboçado por Eagleton (1997) como “vida cotidiana”.

Observamos, então, que este sujeito-agente passa a figurar como a reunião de vários estados psicossociais que operam contra um adversário tanto exterior quanto interior. Assim, o chamamos sincrético, pois sua constituição dá margem para mais esse qualificador. Ele é a fusão de elementos culturais diferentes (até antagônicos) em um só elemento, mas ele mantém perceptíveis alguns sinais de sua origem. Setton (2002, p. 60) o considera como um sujeito composto por várias camadas, produtos de experiências vividas ao longo de uma trajetória de vida. O que leva a considerar que a identidade social do indivíduo moderno é posta a partir de um *habitus* híbrido, “construído não apenas como expressão de um sentido prático incorporado e posto em prática de maneira ‘automática’, mas uma memória em ação e construção”.

Sendo o sujeito um elemento híbrido<sup>9</sup> da sociedade e sendo a sociedade o resultado dos atos promovidos por este sujeito, faz-se oportuno perceber o campo como um espaço também híbrido, pois é formado por transformações tanto subjetivas quanto variadas dos projetos individuais e que são cobertos por uma ação coletiva.

Essa nova “ordem social” faz “emergir novas formas de interação social, contribuindo para a produção de um *habitus* alinhado às pressões modernas” (SETTON, 2002, p. 67). Nesta esfera de raciocínio, é necessário considerar o *habitus*

[...] um sistema flexível de disposição, não apenas resultado da sedimentação de uma vivência nas instituições sociais tradicionais, mas um sistema em construção, em constante mutação e, portanto, adaptável aos estímulos do mundo moderno: um *habitus* como trajetória, mediação do passado e do presente; *habitus* como história sendo feita; *habitus* como expressão de uma identidade social em construção.

---

<sup>9</sup> Híbrido no sentido de multifacetado, aglomerado composto por partes distintas, mas que se acomodam e atuam.

Faz-se necessário manter essa ideia em pleno fulgor. É preciso ter em mente que o conhecimento é algo em constante transformação e que ele habilita os agentes para leituras variadas, coerentes ou não com um dado momento, um dado espaço e por agentes interlocutores variados. Neste processo de interação entre tempo, espaço e sujeitos, identidades são formadas e, cada vez mais, elas são complexas, híbridas, sincréticas. Como enfatiza Setton (2002, p. 67), é um fato que o ritmo das mudanças tecnológicas, o questionamento das instâncias de referências e as transformações na construção das experiências individuais, são o resultado de um mundo sustentado por uma gama variada, e cada dia mais crescente, de instituições produtoras e promotoras de saberes, que impõem valores e comportamento julgados adequados como práticas.

Cabe ao sujeito ser mutável, no sentido de aberto às adaptações necessárias para cada instância social, visitando *habitus* outros e refletindo sobre eles, numa postura atenuada, mas competitiva, frente aos interesses e aos destinos pessoais. Segundo Setton (2002), a reflexividade moderna permite que as práticas sociais sejam examinadas à luz de informações sempre renovadas, o que altera o seu caráter inicial. Ela amplia:

O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade no cotidiano. Ela é introduzida na base da reprodução do sistema. Não se aprova uma ação ou prática, não se obedece a uma autoridade porque elas são tradicionais, mas sim pelo conhecimento de suas razoabilidades. [...] numa situação de modernidade, a reflexividade faz parte intrínseca das ações, práticas e consciências. A reflexividade do moderno implica que as ações, escolhas e destinos sejam constantemente minados e reformulados à luz de novas informações, alterando assim continuamente seu caráter e sentido. Na modernidade, a revisão das convenções são radicalizadas em todas as esferas e instâncias da vida social. [...] O conhecimento, a competência, a autoridade das referências familiares e escolares estão sempre sujeitos a revisões (SETTON, 2002, p. 68).

A autora considera como instâncias tradicionais de educação, isto é, de socialização, a escola e a família (acrescentamos, também, a igreja/religião) e com lucidez destaca que atualmente vê a mídia como o agente específico da socialização no mundo atual<sup>10</sup>. Além disso, percebemos que todas estas instituições são criadas e criam sujeitos cujos valores veiculados estão no cerne da constituição de cada grupo de indivíduos que se aproximam pela identificação de seus interesses. Estas instituições são organizadas por “sujeitos em intensa e

---

<sup>10</sup> Por esta razão, optamos por um conjunto de dados, para a análise da temática em questão, de mídias diversas, coletadas, inclusive, na internet, que tem se revelado um meio propagador de comportamentos e ideologias e que atua mediante a utilização de múltiplas formas de linguagem (verbal e não verbal).

contínua interdependência [...], portanto, não podem ser vistas como estruturas que pressionam umas as outras, mas instâncias constituídas por indivíduos que se pressionam reciprocamente na dinâmica simbólica da socialização” (SETTON, 2002, p. 68-69).

Diante deste postulado, pensamos que há uma base de sustentação dos sentidos que produzem *habitus* diferentes, porém que refletem certa homogeneidade de características. Poderíamos falar, assim, em estruturas fundamentais que mantêm, sob um mesmo campo semântico, relações entre os *habitus* dos membros de um grupo ou de uma classe. Isso implica inferir que há uma identidade entre a visão de mundo de um grupo ou de uma classe, com visões de mundo correlatas aos esquemas de percepções de diferentes sistemas. Assim sendo, não caberia mais falar em visão de mundo singular, coletiva ou individual, e sim em pontos de vista singulares (visões de mundo) pautados por uma visão de mundo coletiva, uma vida cotidiana. Aquilo que está por trás da criação e manutenção dos *habitus*, que formam, transformam e são os nossos modos de agir, nossos *habitus*.

Com a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu, poderemos empreender uma teoria linguística da prática, que possibilite enxergar que: coerente tem a ver com harmonioso; o individual é parte do coletivo; e um e outro se intercambiam numa interação construtora de níveis de adequação normalizadores e não normativos dos atos individuais em um campo social determinado. O individual se sobressai, cada um com o seu instrumento, compondo um arranjo harmonioso de uma sinfonia, ao mesmo tempo, heterogênea e dialógica.

Concordamos com a existência de estruturas objetivas que coagem as representações e as ações dos sujeitos, mas entendemos que estes, pela cotidianidade de seus atos, transformam ou conservam as estruturas que são mais apropriadas para cada contexto de atuação social e, ainda, como uma constante, fazem adaptações. Apoiados por Bourdieu (1994), negamos a dicotomia cega que separa objetivismo de subjetivismo e adotamos um objetivismo-subjetivado das práticas sociais, traduzido na relação dialética entre sujeito, sociedade e linguagem. Dessa forma, passa a se admitir a existência de estruturas objetivas que podem dirigir e coagir a ação e a representação dos indivíduos na sociedade. São estruturas construídas socialmente, que funcionam como esquemas de ação e reação de pensamentos, só que elas podem ser transformadas ou adaptadas pelos agentes em interação, a partir de seus interesses.

Definitivamente, entendemos que o subjetivo não anula o coletivo, ele é parte integrante de um processo de composição que define o coletivo, atuando nele, adaptando-o, moldando-o ao seu uso. O momento é do imprevisto, da adaptação, o sujeito, agora sim, é um

ser criador. Ele tanto pode se moldar ao elemento estrutural já existente quanto pode conceber novas estruturas de estruturação. Os esquemas da estrutura do fenômeno se repetem, mas também se renovam, garantindo sua manutenção e existência.

Na teoria linguística da prática, os sujeitos incorporam a estrutura social ao passo que a produzem, legitimam e a reproduzem. Este raciocínio só é possível porque a base teórica de Bourdieu funda um estruturalismo-cognitivista em que os indivíduos possuem ora autonomia ora dependência dos seus atos. Eles detêm o *habitus* bem como são detidos por ele. E, assim, o subjetivo une-se ao objetivo garantindo a prenhez da multiplicidade dos atos humanos: instaura-se um espaço para a diversidade do mesmo, concebendo as modificações dadas pelo indivíduo como naturais e ao mesmo tempo lógicas, porque provêm de um campo inconsciente que arranja o espaço, mas moldando-o para a articulação performática dos sujeitos em culturas e sociedade específicas. Tudo funciona como numa orquestra, cada um produzindo suas cifras, o seu som, sua harmonia, mas sem independência, há uma espécie de “dependência livre”, pois os sujeitos-agentes servem a um projeto maior: o desenvolvimento de uma voz conjunta, contudo, heterogênea <sup>11</sup>.

Dessa forma, poderíamos conceber o *habitus* como a busca de recuperação da noção de sujeito ativo, ser performático, pulsante, produto e produtor da história, da cultura e da sociedade. Sujeito formado a partir de experiências acumuladas no decurso de uma trajetória individual e de socialização, em que os agentes buscam no outro o acabamento de suas ações, porque é para o outro que nós nos vestimos de ações, nele encontramos o sentido dos nossos atos, a razão de nossas escolhas.

---

<sup>11</sup> Que forma uma Bacia Semântica, conjunto sociocultural identificado por regimes imaginários específicos e mitos privilegiados, que se dá por etapas: 1 – escoamento; 2 – separação das águas; 3 – confluências; 4 – nome do rio; 5 – ordenamento das margens; 6 – meandros (DURAND, 1996).

### 1.3 ESTRANGEIRO EM SUA CULTURA: O OLHAR DO PESQUISADOR EM LINGUAGEM

Descobri com surpresa quanto haviam  
sido importantes, sem eu saber, livros  
que eu nunca tinha lido,  
acontecimentos e pessoas de que  
ignorava a existência. Se isso é um  
auto-retrato, então o seu modelo são  
os quadros de Boccioni, em que o  
caminho entra na casa, a paisagem na  
face, o exterior invade o interior, o eu  
é poroso.

(GINZBURG, 2007, p. 277)

#### 1.3.1 Primeiros planos

A primeira palavra foi pronunciada por Adão, sustenta o discurso mítico bíblico, mas seria o mundo adaniano o mesmo mundo de hoje? Como a palavra ganha vida aos olhos e à boca do sujeito contemporâneo? Esta deveria ser a pergunta inicial do pesquisador que, em nossos dias, debruça-se sobre as questões que envolvem o homem, a linguagem e a sociedade. Nesta perspectiva, do que adianta um estudo que pretende redizer tudo aquilo que por tempos foi repetido sem finalidade alguma de aprimoramento? Compete-nos, assim, desenhar uma ciência multicolor em que o redizer se põe como possibilidade de ampliação do já existente, em que “as novidades, ou melhor, as rupturas abrem caminho através da reafirmação da continuidade com o passado” (GINZBURG, 2007, p. 259).

Dessa forma, cabe-nos perguntar: como deve ser delineado o perfil de um pesquisador quando o foco de estudo é a linguagem, a sociedade e a cultura que ele representa? Uma questão como essa nos faz pensar acerca do ideal de pesquisa em via contemporânea. Qual deveria ser a postura do sujeito-pesquisador em um universo, ao mesmo tempo, uno e diverso? Talvez fosse o caso de buscar traçar o fio que aproxima os fenômenos da existência humana numa sociedade, a partir do aglomerado de rastros que compõem a diversidade cultural, que nos aproxima do mesmo e nos recorta como diferentes. Está no olhar do estrangeiro a fórmula para a pesquisa sociocultural, sendo este o nosso corte epistemológico: uma tentativa de demonstração da necessidade que temos de dar-nos as mãos em prol da pesquisa multidisciplinar e realizada por pesquisadores que também sejam sujeitos agentes.

Desse modo, esperamos contribuir com as pesquisas interessadas pelos fenômenos que são percebidos no âmbito das ciências sociais e humanas e que podem ser mais férteis se desenvolvidas por sujeitos-pesquisadores abertos para influências variadas, que escapam do estudo, exclusivamente, objetivista.

### 1.3.2 Fragmentos da memória

Atualmente, em muitos países, os estudiosos estão preferindo não serem rotulados como cientistas. Na perspectiva bachelardiana, esta não seria a posição mais coerente. O ideal seria repensar o que concebemos por ciência. O que está acontecendo é que os estudos desenvolvidos pelo aval da ciência não estão atendendo aos preceitos de um mundo interligado e multifacetado. Dessa forma, pensamos que o momento é o da reflexão e o da crítica progressiva e tolerante. Sendo a ciência, para muitos, metódica, objetiva e arrogante, cabe nos esforçar no intuito de mudar esse quadro. É o que buscamos fazer a partir da adoção de alguns pensamentos realizados por teóricos e estudiosos que julgamos ser coniventes com o nosso ideal de ciência contemporânea.

Tomaremos como textos base, para a sustentação dos nossos argumentos, dois artigos que se encontram publicados na obra *Os fios e os rastros* de Carlo Ginzburg (2007). A partir de uma reflexão acerca dos dados postos nesses textos, iremos, aos poucos, posicionando-nos epistemologicamente.

No artigo intitulado *Detalhes, primeiros planos, microanálises – à margem de um livro de Siegfried Kracauer*, há uma reflexão acerca do *continuum* promovido pela fotografia, *continuum* espacial; além do historicismo, preenchimento do *continuum* temporal. Discorrendo acerca desses elementos, o artigo visita Kracauer ao demonstrar que ele “contrapunha ao historicismo e à fotografia a memória e suas imagens (p. 234)”. Pertence a Kracauer a prerrogativa de definir a memória e as imagens como fragmentárias. Para ele, a memória não seria a imagem espacial total e nem todo o decurso temporal de um acontecimento. Neste instante de definição é possível perceber o vazio que separa o historicismo da fotografia e a memória de suas imagens. Segundo Ginzburg (2007), para Kracauer, “a objetiva que devora o mundo é o sinal do *medo da morte*. Acumulando fotografias sobre fotografias, pretender-se-ia banir a recordação daquela morte que, no entanto, está presente em toda imagem da memória” (p. 235).

Nessa perspectiva, vemos a emancipação da fotografia. Ela deixa de ser um simples registro dos acontecimentos, como sugere o próprio Kracauer. Não cabe mais a fotografia ser acumulação dos detritos da realidade. Essa seria a função do filme. Como sustenta Ginzburg (2007), sendo o sonho transformado em obra, Kafka propôs para o filme ser a possibilidade de combinação imprevisível dos fragmentos da realidade que traz luz a uma ordem superior. Mas Kracauer ainda não enxergava isso. Ele via na relação entre historicismo e fotografia a urgência de uma história que não existia. Era urgente a necessidade de se escrever uma nova história, uma história que ele foi capaz de perceber como não existente.

O Kracauer mais maduro de *Theory of film* e de *History: The Last Things before the Last*, relata Ginzburg (2007), analisou as características do filme e da historiografia, destacando a página de *O caminho de Guermantes* para fazer suas analogias. Nesse espaço, o narrador volta-se para casa, como em uma viagem, vê a avó, mas não é visto e não a reconhece. Verifiquemos o fragmento dessa memória:

De mim [...] havia somente a testemunha, o observador de chapéu e sobretudo de viagem, o estranho que não é de casa, o fotógrafo que vem tirar um instantâneo de lugares que não mais se verão. O que, mecanicamente, se produziu nesse momento em meus olhos, quando avistei minha avó, foi precisamente uma fotografia. [...] Pela primeira vez e só por um instante, porque ela logo desapareceu, avistei no sofá, sob o abajur, vermelha, pesada e vulgar, doente, perdida nas suas fantasias, passeando por cima de um livro olhos loucos, uma velha acabada que eu não conhecia (KRACAUER citado por Ginzburg, 2007, p. 235).

O destaque que Ginzburg (2007) faz dessa passagem promove a percepção de que é através do olhar do estranho, o olhar mecânico que Proust compara com a objetiva impassível da máquina fotográfica, que o narrador é capaz de perceber, “sem querer, o que até então o amor o impediu de ver: que a avó vai morrer (p. 236)”. Vemos, assim, que a fotografia, que para o Kracauer era “o sinal do medo da morte”, torna-se, via Proust, “o instrumento que permite superar esse medo, olhar a morte na cara (p. 236)”. O valor que preexiste nessa relação entre o narrador que registra de forma mecânica a decadência física da avó, que não a reconhece, com a máquina fotográfica, é próprio do conceito de “inconsciente ótico” proposto por Walter Benjamin (1992) em *Breve história da fotografia*. No seu ensaio, o autor constata a existência de um “inconsciente óptico” que é revelado pela fotografia no momento da captação da realidade e no congelamento do tempo que o obturador coisifica.

Para entender o porquê dessa relação é preciso verificar que em Proust o fotógrafo é o último de um conjunto de figuras que correspondem à narrativa (a testemunha / o observador, de chapéu e sobretudo de viagem / o estranho que não é de casa / o fotógrafo que vem tirar um instantâneo de lugares que não mais se verão). Ginzburg (2007) explica que, como exilado, Kracauer se identificou com o estranho, o estrangeiro, e deu sentido a esta passagem. Observe:

Kracauer frisava que o estrangeiro, aquele que está à margem, aquele que ‘não é de casa’, é capaz de compreender mais e mais profundamente. O instante do não-reconhecimento abre para o olhar de estranhamento do espectador o caminho da iluminação cognoscitiva. Não é por acaso, observa Kracauer, que os grandes historiadores, de Tucídides a Namier, eram exilados: ‘É somente nesse estado de auto-anulação, ou nesse ser sem pátria, que o historiador pode entrar em comunhão com o material que concerne à sua pesquisa. [...] Estrangeiro em relação ao mundo evocado pelas fontes, ele deve enfrentar a missão – missão típica do exilado – de penetrar as suas aparências exteriores, de modo a poder aprender a compreender esse mundo de dentro’ (GINZBURG, 2007, p. 238).

Partidário dessa ideia, Bhabha (2001, p. 19-20) amplia que o estrangeiro é aquele que, estando na margem, na fronteira, possui o poder de perceber com maior clareza os detalhes e o todo daquilo que outros não se permitem enxergar. O autor nomeia como “entre-lugar” o espaço fronteiro habitado pelo estrangeiro. Para ele, “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, [...] a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”. O “entre-lugar” fornece “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade”.

Isto é o que pretende demonstrar Lévi-Strauss (1989, p. 25) ao relatar que para os povos indígenas, pela atenção dedicada ao detalhe que influencia no simbólico, “cada coisa sagrada deve estar em seu lugar”. Como observou o antropólogo, o pensamento proveniente do imaginário e da experiência indígena nos dá uma amostra da atenção necessária aos elementos mínimos que, reunidos, favorecem para obtenção de resultados aproximados a cada contexto de atuação. Ações que devem compor o universo da pesquisa. Segundo o autor:

Os requintes do ritual, que podem parecer dispensáveis quando examinados de fora e superficialmente, explicam-se pelo cuidado com aquilo que se poderia chamar de ‘microperequação’: não deixar escapar nenhum ser, objeto ou aspecto, a fim de lhe assegurar um lugar no interior de uma classe. Nesse sentido, a cerimônia do Hako, dos índios pawnee, só é particularmente reveladora porque foi bem analisada. A invocação que acompanha a

travessia de um curso d'água divide-se em várias partes que correspondem respectivamente ao momento em que os viajantes colocam os pés na água, em que os deslocam, em que a água recobre seus pés inteiramente; a invocação ao vento separa os momentos em que o frescor é percebido somente nas partes molhadas do corpo, depois aqui e ali e, enfim, sobre toda a epiderme: 'apenas então podemos prosseguir em segurança'. Como assinala o informante, 'devemos dirigir um encantamento especial a cada coisa que encontramos, pois Tirawa, o espírito supremo, reside em todas as coisas, e tudo aquilo que encontramos no caminho pode nos socorrer... Fomos ensinados a prestar atenção a tudo o que vemos' (p. 25).

Aonde queremos chegar com tudo isso? No reconhecimento da identificação do sujeito-pesquisador com o historiador ou o antropólogo perspicaz, mas, acima de tudo, com o exilado, o estrangeiro, o ponto de chegada de toda a reflexão promovida até aqui sobre a fotografia e o historicismo, que desaguou naquilo que Ginzburg (2007) chamou de atitude de "passividade ativa" e que Kracauer recomenda aos historiadores e aos pesquisadores de modo geral. Pretendemos, assim, tornar compreensível uma possível comparação entre a fotografia, enquanto resultado de pesquisa, e o olhar do fotógrafo, como uma fórmula para o bom desempenho do sujeito-pesquisador.

Sujeitos estranhos ao ambiente são desolados ao fotografar, permitem representar em suas fotografias suas melancolias. Eles trazem à tona seus sentimentos mais profundos. O resultado de seus trabalhos não poderiam ser outros: fotografias da subjetividade. Além disso, o espaço e/ou tempo estranhos ao sujeito promovem a fertilização de sensações outras, as quais ele nunca havia experimentado antes e isso causa a estranheza de sua identidade. Estrangeiro no espaço e/ou no tempo, ele é influenciado por objetos que ainda não possuem sentido, ou possuem, pois causam o afastamento do aqui e o agora e promove o retorno a identidade. Este deslocamento no espaço e/ou no tempo favorece o auto-estranhamento do sujeito-pesquisador. "É provável que o indivíduo deprimido se perca nas configurações casuais do ambiente absorvendo-as com uma intensidade desinteressada que não é mais determinada pelas suas predileções anteriores" (KRACAUER citado por Ginzburg, 2007, p. 238).

Com a adoção dos objetos que configuram este momento, o sujeito-pesquisador como ser adaptável, molda-se ao instante de sobrevivência e recria o seu espaço e/ou tempo, nos moldes dessa nova configuração de seu trajeto. É possível ver aí o sujeito-pesquisador dando luz ao ambiente antes mórbido, estático e vazio, que lhe deslocava enquanto sujeito, vazando o terreno com seu arado para deixar os fios de memória correr para o campo de sua luta e iluminar esta nova história que ele acaba de iniciar ao escrever sobre velhos borrões

amarelados e surdos sua nova identidade, fragmentada, porém, nova, renovada, recriada, que carrega um passado inscrito no presente, de um futuro que começa a cada instante e percebido a partir da objetiva sensível do fotógrafo-pesquisador. Ele é o estrangeiro, o sujeito pretendido por Proust, o nosso ideal de sujeito-pesquisador.

Para ampliarmos esta reflexão, vamos nos debruçar em outro artigo de Ginzburg (2007), intitulado *Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito*. Nele, o termo “micro-história” é repensado mediante a aproximação de óticas variadas que conferem referências a escalas tanto reduzidas, pela observação que o prefixo “micro” sugere, quanto valorizadas, como veremos mais adiante.

De início, o autor propõe uma reconfiguração desse termo e pensamos que é, justamente, pela adoção de um sentido tolerante e relevante para o termo micro-história que promoveremos o alcance de resultados apropriados para o contexto atual de nossas pesquisas.

Nossa primeira observação concerne em destacar que o estudioso americano George Stewart propõe o termo micro-história como a adoção do “detalhe microscópico”. Ginzburg (2007) explica que Stewart sustenta a ideia de que, “para interpretar um texto literário, é necessário antes de tudo, decifrar as referências ambientais - lugares, vegetação, condições meteorológicas – que ele contém” (p. 250). Esse pensamento inspirou o livro *O ataque de Pickett*, em que Stewart faz uma micro-história do ataque final em Gettysburg, ocorrida em 3 de julho de 1863. Uma análise minuciosa de trezentas páginas, relatando a batalha que decidiu a guerra civil americana.

O relato se desenlaça num espaço exíguo, num lapso de quinze horas. Os mapas e diagramas que acompanham o texto trazem registros como ‘O canhoneiro’. A sorte da batalha de Gettysburg será decidida em alguns segundos, entre um arvoredor e um muro de pedras. Através da dilatação do tempo e da concentração do espaço, Stewart analisa com minúcia quase obsessiva o que define como o ‘momento culminante do acontecimento culminante da guerra, o momento central da nossa história’ [...], parte da história universal. [...] afirma Stewart, a batalha de Gettysburg poderia ter terminado de outra maneira, [...] ‘teria provavelmente impedido a intervenção decisiva nas duas guerras mundiais, que transformou os Estados Unidos numa potência global’. A micro-história de Stewart desemboca numa reflexão sobre o nariz de Cleópatra (GINZBURG, 2007, p. 251).

Na Cidade do México, em 1968, González y González fez uso do termo micro-história como sinônimo de local local fixado pela escrita, uma ótica qualitativa e não quantitativa, como era concebida a história na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos, a chamada

história local. Dessa forma, com o intuito de abolir as objeções suscitadas pela palavra “micro-história”, Ginzburg (2007, p. 252) relata que González y González sugerem duas alternativas para esse termo: “história ‘mátria’, adequada para designar o mundo ‘pequeno, fraco, feminino, sentimental da mãe’, como o mundo centrado na família ou na aldeia” e “história yin, o termo taoista que evoca tudo o que há de ‘feminino, conservador, terrestre, doce, obscuro e doloroso’”.

No entanto, Braudel tinha outra proposta para o que ele chamava “*microhistoire*”. Como salienta Ginzburg (2007), Braudel propunha para a “*microhistoire*” um significado negativo, sinônimo de *histoire événementielle*, da “história tradicional”. Ele considerava a história tradicional pouco interessante em comparação com a microssociologia e a econometria. O autor ilustra isso a partir de uma passagem de *Les fleurs bleues*, de Raymond Quenau, em que é possível enxergar como os acontecimentos de pessoas “comuns” eram ignorados num contexto microeconômico e microssociológico, isto é, da palavra circundada pelo elemento tecnicista do Estado.

Observe o diálogo, (Citado por Ginzburg, p. 253-254), dos dois interlocutores, o duque de Auge e seu capelão:

- O que você acha da história universal em geral e da história geral em particular.
- Estou muito cansado – disse o capelão.
- Diga uma coisa: esse Concílio de Basiléia é história universal?
- É, sim. História universal em geral.
- E meus canhões?
- História geral em particular.
- E o casamento das minhas filhas?
- Mal é história dos acontecimentos. Micro-história, no máximo.
- O quê? – berra o duque de Auge.
- Que diabo de língua é essa? Hoje é por acaso a sua Pentecostes?
- Queira me desculpar, senhor. É o cansaço, sabe.

A adoção de um valor pejorativo para se referir as histórias comuns não foi gratuita, havia por trás do uso depreciativo desse termo a intenção de anular o poder proveniente de uma cultura popular. Ignorando os relatos de um povo, os rastros de sua movência, era possível apagar qualquer luz que pudesse trazer à tona o valor e o direito que não era reconhecido entre os cidadãos. Era o chamado “clássico-centrismo”, movimento condenado por Barthes (2004), pois tendia a colocar no centro o discurso do Estado. Censurava o discurso do povo. Esse movimento objetivava a manutenção do poder nas mãos da classe dominante.

Para Ginzburg (2007), uma das maiores contribuições ao desenvolvimento de uma ideologia da tolerância, no que se refere aos escritos de camadas populares desprestigiadas, veio de Calvino. O autor confere a Calvino o mérito de ter sido o idealizador do plano de escuta de discursos das minorias. Em *A tabela periódica*, Calvino (citado por Ginzburg, 2007, p. 255) sustenta:

[...] todo escrito é uma autobiografia, melhor dizendo, toda obra humana: mas de todo modo é sempre história. É, ou pretendia ser, uma micro-história, a história de um ofício e das suas derrotas, vitórias e misérias, como todos desejam contar, quando sente próximo de ver encerrasse o ciclo da sua trajetória e a arte deixa de ser longa.

Após essa passagem de *A tabela periódica*, a palavra “microstória” ou micro-história entrou para o léxico historiográfico e perdeu a sua conotação pejorativa original. Assim, eliminaram-se os obstáculos postos à pesquisa do relato, da experiência. Dava-se um basta no silêncio que foi posto por anos entre os protagonistas das micro-histórias. “Desse modo, as hipóteses, as dúvidas, as incertezas tornavam-se parte da narração; a busca da verdade tornava-se parte da exposição da verdade obtida (e necessariamente incompleta)” (GINZBURG, 2007, p. 265).

Como expressa Tolstói, um fenômeno histórico só pode se tornar compreensível por meio da atividade de todas as pessoas que dele participaram. Ginzburg (2007, p. 266) elucida que essa afirmação, assim como os sentimentos que a tinham gerado (populismo, raivoso desprezo pela história vazia e convencional dos historiadores), deixa, a partir do instante em que é lida, pela primeira vez, uma marca inapagável. Para o teórico, o pensamento de Tolstói o influenciou na escrita de *O queijo e os vermes*, “a história de um moleiro cuja morte é decidida longe, por um homem (um papa) que um minuto antes nunca tinha ouvido falar dele”. Ele esclarece que seu escrito pode ser considerado “um fruto mínimo e distorcido do projeto grandioso e intrinsecamente irrealizável de Tolstói”. Nessa obra, a proposta de Ginzburg é “a reconstrução dos incontáveis relatos que ligavam o resfriado de Napoleão antes da batalha de Borodin, a disposição das tropas, a vida de todos os participantes da batalha, inclusive o mais humilde soldado”.

Em *O queijo e os vermes*, Ginzburg (2006) nos permitiu enxergar quão parecido conosco é Menocchio (protagonista de sua obra). Esta revelação veio pelo exame amiúde dos documentos que relatam as condições de suas leituras e as discussões que se sucederam com elas, além da análise dos pensamentos e sentimentos (temores, esperanças, ironias, raivas,

desprezos) experimentados pelas angústias vivenciadas por Domenico Scandella (o Menocchio). Tão próximo estamos dele que sua história apresenta-se como sendo a nossa história. Ele sofreu como sofremos pelas coerções de cada momento. Todavia, ele também é bem diferente de muitos de nós. Como a parte de nós que não cala, que clama por explicações quase sempre não dadas, ele pagou um preço alto por marchar contra um caminho criado para ser de mão-única. Essa obra permite-nos perceber que possuímos meios para seguirmos em frente no desenvolvimento de possibilidades de leituras só atingidas pela análise detalhada e geral dos fenômenos culturais arrolados no campo das ciências sociais e humanas.

Esboçamos uma amostra de como deve ser concebido os fatos que levam à análise e à crítica em toda e qualquer pesquisa de cunho social. Neste ponto, já temos um inventário do nosso plano de estudo: olhar aproximado e, ao mesmo tempo, distanciado para o agente de nossa pesquisa. Com a micro-história, nos aproximamos dos detalhes mínimos e só visíveis com a lupa da tolerância. Com a macro-história, distanciamos-nos dos dados, dos agentes, distanciamento necessário e que possibilita enxergar o todo, dando-nos um panorama do que está sendo estudado. Para isso, é necessário subir no topo da montanha mais alta ou fazer uso da tecnologia e pilotar uma aeronave que dê “[...] um ponto de vista altíssimo e distante, comparável ao de uma águia voando” (GINZBURG, 2007, p. 267). Para o autor, devemos “estender essa conclusão a qualquer acontecimento, com maior razão a qualquer processo histórico: o olhar aproximado nos permite captar algo que escapa da visão de conjunto, e vice-versa” (p. 267).

Ginzburg (2007, p. 269) assinala, então, que o importante é o significado que o termo micro-história adquire a partir das reflexões de Kracauer. Micro-história é para ele, inicialmente, sinônimo de “pesquisa monográfica”, mas, logo depois, segue a comparação com o primeiro plano cinematográfico (*close-up*) que amplia o seu sentido. Kracauer observa o fato de que, em algumas pesquisas, o caráter específico pode ser modificado mediante as visões do conjunto que são desenhadas pela macro-história. “Devemos então concluir que ‘Deus está nos detalhes’? É a tese sustentada por ‘dois grandes historiadores’ como o Tolstói de *Guerra e paz* e sir Lewis Namier”. Kracauer aponta como melhor solução, aquela seguida por Marc Bloch em *La société féodale*: “um contínuo vaivém entre micro e macro-história, entre *close-ups* e planos gerais ou grandes planos gerais [*extreme long shots*]”.

Até aqui, podemos adiantar que ao sujeito-pesquisador nada fica claro quando na qualidade de historiador que busca seus resultados em documentos que julga como relatos da realidade. Esse racionalismo obscurecedor tão criticado por Bachelard (1990; 1996), bem

como o objetivismo seco e quadrado que artificializa toda pesquisa, segundo Bourdieu (1994), são construções positivistas que fraturam os braços do sujeito-pesquisador diante da luta em seu campo de interesse. Eles falsificam os dados, os agentes, o espaço e o tempo em questão. Desenham um resultado pretendido, arranjado pela conjuntura que ao longo da história foi forjando documentos que relevam e sustentam a sua posição de centro, de dominação.

Influenciado pelas críticas realizadas por Serra, Ginzburg (2007) ampliou o seu pensamento. Para ele, a relação direta com a realidade só é alcançada no terreno da ficção. Ao historiador que só dispõe de documentos, a ele é vedado. Nesta linha de raciocínio, Serra (citado por GINZBURG, 2007, p. 272-273) argumenta:

Tem gente que imagina de boa-fé que um documento pode ser uma expressão da realidade, como se um documento pudesse exprimir algo diferente de si mesmo [...]. Um documento é um fato. A batalha, outro fato (uma infinidade de outros fatos). Os dois não podem fazer um. O homem que age é um fato. E o homem que conta é outro fato. Todo depoimento dá testemunho apenas de si mesmo, do seu momento, da sua origem, do seu fim, e de nada mais [...]. Todas as críticas que fazemos à história implicam o conceito da história verdadeira, da realidade absoluta. É preciso enfrentar a questão da memória; não na medida em que é esquecimento, mas na medida em que é memória. Existência das coisas em si.

A essência contida em Serra permite-nos verificar que a ótica específica de cada fonte narrativa contribui para apresentar o mesmo personagem da história sob prismas cada vez mais diferentes, pois os documentos registram “o ritmo de um pensamento que gira em torno da alta contradição não resolvida entre a certeza da existência da ‘coisa em si’ e a desconfiança na possibilidade de alcançá-la por meio dos depoimentos” (GINZBURG, 2007, p. 272).

Nesta perspectiva, torna-se necessário comentar que, para Calvino, tudo parece claro quando ainda está na mente. Para ele, o documento é uma falsificação da verdade que nunca está ao alcance de nossas mãos. Leiamos a passagem que é a explicitação de sua angústia:

Não é verdade que já não me lembro de nada, as lembranças ainda estão lá, escondidas no novelo cinzento do cérebro [...]. E meu medo de agora é que, assim que uma lembrança se perfilar, ela vá logo tomando um matiz errado, maneirista, sentimental, como sempre acontece com a guerra e a juventude, e se torne um pedaço de relato com o estilo de então, que não pode nos dizer como as coisas eram de fato, mas somente como acreditávamos vê-las e dizê-las [...]. Tudo o que escrevi até aqui me serve para compreender que daquela manhã já não recordo quase nada (CALVINO citado por Ginzburg, 2007, p. 273-274).

A memória existe pelo esquecimento, seu registro não é uma verdade absoluta, como sugere Calvino, mas ele não deve ser negado, deve ser tomado para análise com ponderação e sensatez. Ele é uma parte da memória, talvez a única que dispomos para análise.

Compreendemos que o valor da pesquisa científica está, justamente, em tomar os documentos fragmentados pelo tempo e pelos espaços e organizá-los no presente pela força criadora e permanente da atualização. A verdade não está no registro estático de um documento dobrado, redobrado, guardado e escondido ou plastificado, emoldurado, já amarelado e com mofo. A verdade está na permanência do arquétipo, da estrutura que, como bem explica Jung (1977; 2000), mantém os esquemas de imagens que compõem a memória sempre viva. Os biólogos e os físicos modernos já aceitaram essa ideia, mediante as descobertas do código genético e do valor quântico.

Capra (1982) é um nome de referência diante deste novo momento da pesquisa científica. Ele aposta na mutação do homem no homem, isto é, sua visão holística do mundo, baseada na ideologia da ciência oriental, sugere que não somos seres distintos nem tão pouco unos, somos seres complexos resultantes da constante movência que é a existência. Na citação de abertura de *O ponto de mutação*, o autor visita I Ching para demonstrar que:

Ao término de um período de decadência sobrevém o ponto de mutação. A luz poderosa que fora banida ressurgue. Há movimento, mas este não é gerado pela força [...]. O movimento é natural, surge espontaneamente. Por esta razão, a transformação do antigo torna-se fácil. O velho é descartado, e o novo é introduzido. Ambas as medidas se harmonizam com o tempo, não resultando daí, portanto, nenhum dano (citado CAPRA, 1982, p. 7).

O autor explica que o mundo atravessa uma crise de percepção e que para superarmos teremos de passar por uma mudança de paradigma. Refletir sobre quem somos (o que fizemos, fazemos e faremos) poderia resolver essa crise, porque é urgente encontrar um novo modo de pensar, que poderíamos chamar “movimento ecológico” ou “holístico”. Para o autor, precisamos de uma nova visão da realidade. Visão que nasceu há algumas décadas com movimentos que só agora são perceptíveis e podem ser encarados como respostas diferentes para as diversas culturas. Estes movimentos são, portanto, respostas à crise mundial. Como ela é multidimensional, precisamos das diferentes facetas dos diversos movimentos.

Na referida obra, Capra (1982, p. 14) sustenta, com firme convicção, que “vivemos hoje num mundo globalmente interligado, no qual os fenômenos biológicos, psicológicos,

sociais e ambientais são todos interdependentes”. Assim, “necessitamos de uma perspectiva ecológica que a visão de mundo cartesiana não nos oferece”. Prenhe dessa ideia, o autor logo a desenvolveu e em *A teia da vida*, citando Ted Perry, Capra (1996, p. 9) elucida que “todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família [...]”. Dessa forma, “tudo o que acontece com a Terra, acontece com os filhos e filhas da Terra. O homem não tece a teia da vida; ele é apenas um fio. Tudo o que faz à teia, ele faz a si mesmo”.

Nesta perspectiva, citamos o ensaio *History and Theory* de E. R. Ankersmit, analisado por Ginzburg (2007, p. 274-275), em que é apresentada a tendência de concentrar a atenção nos fragmentos como sendo a expressão mais típica da “historiografia pós-moderna”. O ponto de vista de Ankersmit é ilustrado mediante uma metáfora vegetal:

No passado, os historiadores se ocupavam do tronco da árvore ou dos galhos; seus sucessores pós-modernos se ocupam apenas das folhas, ou seja, de fragmentos minúsculos do passado que investigam de maneira isolada, independentemente do contexto mais ou menos amplo (os galhos, o tronco) de que faziam parte.

Trouxemos à tona esta passagem para justificarmos a nossa insatisfação diante do modelo de pesquisa proposto por Ankersmit, próprio do início dos anos 70 e idealizado por Hayden White. O sujeito-pesquisador não pode, realmente, ignorar os fragmentos (as folhas), mas o contexto onde se encontram os fragmentos da pesquisa não deve, jamais, ser relegado. Toda observação é necessária numa pesquisa e deve ser levada em consideração na ciência como um todo. Outro engano do autor foi impor que “a ambição de conhecer o passado está superada” (citado por GINZBURG, 2007, p. 275). Não colocaríamos dessa forma, preferimos indagar: “A ambição de conhecer o passado está superada”? E respondemos: Claro que não! Ele comete um engano quando transforma uma questão complexa em afirmação objetiva ou banal. Contudo, Ankersmit acerta em um ponto. Para o autor de *History and Theory*, o significado dos fragmentos é alcançado no presente, no mundo “em que a sua configuração pode ser adaptada a formas de civilidade existentes no dia de hoje”.

Assim, percebemos as pesquisas realizadas no âmbito do que julgamos relevante como micro e macro-histórias de temas variados (incluindo os temas antes ignorados ou relegados, considerados inferiores, como a história local) e de importância reconhecida no presente de nossa atuação. Como frisou Ginzburg (2007, p. 277), o que unifica todas essas pesquisas é a insistência no contexto, aquilo que foi negado por Ankersmit em favor da contemplação isolada do fragmento. Fragmento, o que também não pode ser recusado, pois “toda

configuração social é o resultado da interação de incontáveis estratégias individuais: um emaranhado que [...] a observação próxima possibilita reconstituir” no conjunto.

Para tanto, esperamos do pesquisador uma visão tão próxima quanto ampliada do seu campo de atuação; visões que se multiplicam a cada instante, a cada encontro ou desencontro. Momentos que geram respostas variadas consoantes ou não com o contexto de ação da pesquisa. Por isso, a diferença que fazemos neste artigo entre um sujeito-pesquisador e um pesquisador, diferença óbvia, este último não é sujeito, não mantém compromisso algum com o outro, não é assujeitado a uma ideologia ou uma classe, como propõe Althusser (1985), ou não sofre coerção nenhuma de instituições que forjam/formam sujeitos, como percebeu Foucault (1996a, 1996b e 1997). É “livre” das coerções, das influências, das morais, por esta razão, o seu trabalho é dito inovador, imparcial. Inovação e neutralidade que foge do arquétipo, quebra a corrente, rompe o fio e o deixa isolado, desolado, angustiado. Este pesquisador criado pelo cartesianismo se deixou levar por essa corrente e perdeu o elo que o ligava à cadeia da humanidade.

É, justamente, essa imagem de pesquisador que pretendemos “exterminar” com o ideal de um sujeito-pesquisador que não tem compromisso algum com a verdade absoluta, verdade fictícia, verdade construída, verdade que não se sustenta mais, porque este não é o momento do fato, mas do fenômeno. A verdade está no presente (é o presente) e ele passa num instante. Assim sendo, não dá mais para viver em busca de verdades que são instantâneas. A verdade é um ponto de vista e os pontos de vista se alteram a cada momento. A cada contar e recontar se acrescenta, se amplia, modifica... Quem consegue acompanhar?! Criamos verdades para persuadir, impor, vender. Enganamos os outros e nós mesmos com verdades e não com mentiras. Encenamos todo o tempo. Fazemos de conta que lembramos. É difícil lembrar a cor da camisa que vestíamos naquele momento que narramos e que já levou dez anos de nossas vidas. Dizemos azul, vermelho... Não importa, é só um detalhe! E assim vai a verdade, escoando por rios nebulosos, formados pelo esquecimento do detalhe. Da memória falha ao desprezo do detalhe, perdem-se os pequenos planos fotografados ao longo de toda uma micro-história.

Como a fala e a escrita, a imagem trazida pela memória é uma fotografia da realidade, um registro da realidade, não uma realidade absoluta. Temos na imagem o registro do que foi vivido. A vida no seu instante de execução é uma verdade, já a lembrança, ela é a leitura de um relato, alcançada pela imagem. Ginzburg (2007, p. 274) nos faz pensar acerca da dúvida posta por Calvino: “Pode a memória abolir a mediação constituída pelas ilusões e distorções

do nosso eu de outrora, para alcançar as ‘coisas’ (as ‘coisas em si’)?”. É preciso ter ciência de que estamos, constantemente, contaminados pela incerteza que esfarela nossas recordações à medida que a memória as traz à luz como quando um *flash* ilumina o espaço que será capturado, fotografado pelo obturador de nossas pupilas. Assim, iluminados por raios coloridos e intensos, que permitem a fruição de sensações variadas, confundimos imagens e sons, a imagem torna-se acústica e possibilita enxergar o eco das últimas palavras de Calvino: “O sentido de tudo aparecendo e desaparecendo”. Mediante clarões, algumas coisas são reveladas, outras não. Sendo isso o que nos importa.

Com as leituras arroladas neste tópico, pudemos perceber que a receptividade do sujeito-pesquisador deve ser a mesma do fotógrafo; receptividade tecida na escolha, na construção, porque a fotografia não é um mero espelho da realidade. Concordamos que o fotógrafo poderia ser comparado com um leitor cheio de imaginação, atento ao estudo e a decifração de um texto cujo significado não consegue captar. Enfatizamos que a fotografia e o fotógrafo, bem como a analogia com o estrangeiro e o pesquisador são aproximações que todo sujeito-pesquisador deve ter em mente no plano de pesquisa da ciência contemporânea.

Sabemos que a dúvida do pesquisador do documento continua trazendo a desconfiança do início, da gênese. Ele insiste na precariedade da nossa relação com o passado. Não sabe ele que o passado não é inalcançável, está em nós, no que é subjetivamente mais importante: o eu-aqui-agora. Somos o passado, porque trazemos a lembrança dele *in memoriam* e ela dá vida ao passado. Então, ao sujeito-pesquisador, eis-nos aqui. Somos o seu agente. Interroguemos, temos muita história para contar. Muitos passos foram dados e muitos rastros deixados até nós. Remonte-os, esta é a sua contribuição. Não busque o dado “perdido”, busque os elos e, assim, os fragmentos o levarão ao todo, ao passado que resiste, revive pelo arquétipo que é a “verdade” resistindo à morte.

Como últimas palavras deste tópico, gostaríamos de assinalar que o desejo de conhecer o passado ainda não foi superado, nem sequer chegamos a conhecê-lo como deveríamos. Talvez nós o conheçamos no futuro, quando este se tornar presente, isto é, quando examinarmos as fotografias realizadas em momentos variados e em ângulos diversos. Fotografias tiradas pelo sujeito-pesquisador, o estrangeiro em sua cultura. Fotografias reveladas a partir de cartões de memória e com imagens refletidas em telas de reprodução de cristal líquido. Dessa forma, sim, teremos um passado colorido com imagem em alta definição. Um passado vivo, pulsante, performático, verdadeiro, pois fragmentado, e que começa agora.

#### 1.4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO IDEAL DE AUTOR, LEITOR E LEITURA

[...] é penoso reconhecer como o inseto ou o pássaro percebem um mundo completamente diferente daquele que o homem percebe, e que a questão quanto a saber qual das duas percepções do mundo é a mais correta é uma questão totalmente absurda, pois para ser respondida deveria já ser medida com o padrão da percepção correta, isto é, com um padrão que não existe.

[...]

O orgulho ligado ao conhecer e sentir [...] põe uma névoa ofuscante nos olhos e sentidos dos homens.

(NIETZSCHE, 2005, p. 8; 16-17)

O termo cultura denota o que é aprendido e partilhado por indivíduos de um determinado grupo, conferindo uma identidade de pertencimento. Por estar o sujeito imerso em sua cultura, ele tende a encarar seus padrões culturais como os mais “racionais”, “adequados” e “ajustados” para uma boa vivência. Quando algo foge do padrão, tende ao inadequado. Isso se torna maior quando há o contato permanente com outras culturas. A tendência é rejeitar a outra cultura e pontuá-la como sendo inferior, uma barreira que prejudica o entendimento e a relação com culturas diversas.

Com a filosofia passou-se a distinguir uma cultura alta de uma cultura baixa, ou seja, passou-se a apontar as diferenças que “marcavam” uma cultura da elite, da dos subalternos. Dessa forma, concluía-se que a cultura era um bem adquirido com estudo e investimentos materiais que nem todos tinham e tem acesso. O assustador é que as práticas de vida, reconhecidas como de culturas almeçadas, seriam aquelas advindas de uma classe social superior, erudita, dominante, descrita como alta cultura. Esse era o ideal de cultura e os homens deviam buscar se enquadrar.

Para a sociologia, não há culturas superiores nem culturas inferiores, pois o bem cultural é algo relativo, diz respeito às diferentes maneiras de se vestir, agir, crer, a partir de valores e normas diversas. Pela antropologia foi possível enxergar a cultura como a totalidade dos padrões apreendidos e desenvolvidos pelo curso da humanidade na história. Daí a etnologia propôs a cultura como o complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. Assim sendo, cultura passa a figurar como formas de organizações dos povos, seus

costumes e tradições, transmitidas de geração para geração, a partir de uma vivência e de uma tradição comum, longe de julgamentos de melhor ou pior forma de contexto de atuação social. Contudo, as coisas ainda não estão bem arranjadas assim.

Dessa forma, questionamos se seria possível um trabalho com a leitura num dado espaço e tempo em que preconceitos afloram em um contexto de leitura que separa um sujeito “proficiente” de um “não proficiente”. Para muitos, “nem todos são capazes de ler”, porque ou “não sabem o que ler” ou “não gostam de ler” ou “leem algo que não é, propriamente, leitura”. Por trás desse discurso há um preconceito que vem se tornando comum no universo da leitura. São denúncias que buscamos revelar como falsas verdades, pois são frutos de um desconhecimento do sujeito leitor e de sua formação discursiva.

Afirma-se que há um padrão de leitor e leitura e que muitos estão fora dele. Esse padrão foi desenhado em um contexto que realmente nem todos pertencem, porque os hábitos desenvolvidos nele sinalizam para a formação de um espaço tendencioso e de classe dominante. Esta é a ponta do *iceberg*: os tempos passados foram desenhando um modelo universal de leitor, como se isso fosse possível no plano da leitura. Em face dessa situação, fica difícil manter um convívio saudável num contexto em que não é comum a aceitação da diversidade cultural.

Diante do exposto, cabe-nos termos em mente que falta por parte de muita gente, inclusive dos poderes públicos, um conhecimento maior acerca da experiência de leitura que perpassa a realidade de mundo do sujeito julgado não leitor. Por esta razão, fazemos algumas reflexões, a partir de argumentos de pesquisadores que apontam para este problema. Iniciamos com uma análise realizada por Abreu (2001) que revela um preconceito do qual é vítima o povo brasileiro, a saber, que “o brasileiro não lê”. Esperamos demonstrar quão insustentável é o mito do não leitor ou do leitor ideal.

Numa carta do século XIX, a autora destaca como alguns brasileiros, orientados por um modelo de leitor europeu, denunciam a incapacidade de se atingir um perfil de leitor capaz de se inserir dentre os padrões impostos pela época:

O povo brasileiro – não é sem mágoa que o dizemos – posto que deva desempenhar em período talvez não muito remoto papel importante no teatro do mundo, não está ainda preparado para consumir o livro, substancial alimento das organizações viris e fortemente caracterizadas. Faltam-lhe as condições de gosto, instrução, meios, saudável direção de espírito, sem as quais não se pode cumprir a livre obrigação que equipara o artesão ao capitalista, o operário ao literato, o pobre ao milionário – a de

comprar, ler e entender verdades ou idéias coligadas em um volume, cuja leitura demanda largo fôlego e cujo estudo requer tempo de que o povo em geral não dispõe (In: REVISTA BRASILEIRA 1: 5, 1879, citada por ABREU, 2001, p. 140).

Percebemos como era forte a marginalização sofrida pelo povo brasileiro daquela época e como essa denúncia expressa um discurso que se põe como atual, visto que os preconceitos continuam existindo, apenas sofreram adaptações. Essa ideia é muito perigosa, porque anula o potencial da maioria dos leitores brasileiros que não têm, efetivamente, as mesmas condições socioeconômicas que os modelos de leitores descritos anteriormente impuseram.

Nessa perspectiva, tornam-se válidos os argumentos de Bhabha (2001, p. 97) sobre a posição ocupada pelos parceiros sociais de culturas diversas, postas em oposição, a partir de um julgamento dos bens econômicos:

O que está implícito nos conceitos de subalterno é uma estratégia de ambivalência na estrutura de identificação [...], onde a sombra do outro cai sobre o eu. [...] Daquela sombra [...] emerge a diferença cultural como categoria enunciativa, oposta a noções relativistas de diversidade cultural ou ao exotismo da ‘diversidade’ de culturas.

Bhabha (2001, p. 115) explica que Foucault insistia nessa relação entre o saber e poder. Para o autor, “A força do discurso colonial e pós-colonial como intervenção teórica e cultural em nosso momento contemporâneo representa a necessidade urgente de contestar singularidades de diferença e de articular ‘sujeitos’ diversos de diferenciação”. Foucault (1997b, p. 109) chama de “técnicas de si” esses procedimentos. Eles existem em todas as civilizações e são prescritos aos indivíduos como formas de fixação de uma identidade, “mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças às relações de domínio de si sobre si ou do conhecimento de si por si”.

Segundo Foucault (1996a, 1996b e 1997a), não foi à toa que os indivíduos foram apontados como loucos, bruxos, criminosos, etc. Essas depreciações buscavam modificar o comportamento dos outros indivíduos perante julgamentos preconceituosos com base numa moral conservadora. Por intermédio disso, foi possível anular o poder do dito de sujeitos que pertenciam a uma classe que não era benquista socialmente. Anulado o discurso do sujeito, anulavam-se também suas formas de poder. Foi possível, assim, controlar os desejos de indivíduos que se colocavam como ameaças ao regime instituído pelo Estado.

Abreu (2001) enfatiza que a desqualificação dos objetos pertencentes a uma classe implica a desqualificação das pessoas que os tomam como válidos. Com isso, a leitura torna-se um capital individual, um bem exclusivo da classe dominante, com valor de mercado e de *status*. Os que creem num modelo de leitura, único e legítimo, corroboram para manter nossa ignorância sobre as práticas de leitura efetivamente realizadas em nossa sociedade. Mediante tais julgamentos, torna-se incompleta a pesquisa acerca das práticas de leitura dos que leem Paulo Coelho, folhetos de cordel, literatura infanto-juvenil etc. Apagam-se da história do homem as diferentes formas de leitura, os interesses e resultados obtidos com essas leituras. Com isso, busca-se apagar as provas que indicam que a leitura não é escassa no Brasil e negam os objetos, as práticas, as próprias pessoas que leem. E, assim, o povo brasileiro passa a figurar na história como desprovido do poder da leitura.

Tais confrontos revelam que ser diferente é fugir do padrão e o padrão sempre foi o modelo da classe dominante. A fuga desse padrão gerou e segue gerando a exclusão, o mal-estar diante daqueles que ainda hoje se sentem como seres puros, nobres, que não se misturam. Seres preconceituosos e sem compromisso com o social algum. “O azeite que flutua na feijoada brasileira”. Estes cruzam os braços e assistem ao teatro da vida real. Desenham como personagens de circo aqueles que “não sabem falar”, que “não gostam de ler” e “não sabem ler”. Aqueles que nos palcos da vida, nos picadeiros da vida são vítimas de um projeto bem elaborado que visa manter nas mãos de poucos, da elite, o poder da classe dominante.

Para diversas campanhas governamentais, a leitura apresenta-se como uma forma de ascender socialmente e economicamente. Isso nos parece contraditório, porque os responsáveis pelo acesso à educação creem que aqueles que precisam elevar-se a um posto econômico e socialmente saudável “não sabem ler”. Caberia, então, orientá-los para leitura?! Não, “porque eles não gostam de ler” e “não estão preparados para leitura”. Daí, cruzam-se os braços e assume-se a postura mais confortável – preconceitua-se que “as pessoas são ignorantes”, “não sabem ler, nem o que ler”, além de “não gostarem de ler”, sendo difícil trabalhar com sujeitos portadores desse mal.

Como observado, as coisas na educação brasileira são simples assim: “o brasileiro já é ignorante desde a época passada” e “o professor é um sofredor”, “tem que lidar com esses primitivos completamente ágrafos e iletrados”. Encontra-se em Abreu (2001, p. 141), passagens de falas de educadores que sustentam que no Brasil a questão da falta de leitura é de responsabilidade individual: “Se as pessoas lessem mais, a educação brasileira não teria

mais problemas”; “Se as pessoas lessem mais, não haveria diferenças entre um pobre e um milionário”.

O que devemos levar em conta é a realidade da diversificação do nosso povo, que lê, mas com uma função que é própria de sua condição. A ausência do conhecimento dessa realidade gera, como assinala Abreu (2001, p. 148; 158), “o discurso da ausência de leitura, como parte central da idéia de uma carência cultural brasileira”. E o discurso pedagógico continuará insistindo “no desinteresse dos alunos pela leitura e nas dificuldades daí decorrentes”. Para a autora, uma concepção elitista de cultura torna invisíveis as práticas de leitura comuns e isso implica o desprezo de certo conjunto de textos e de determinados modos de ler que consideramos válidos. Assim sendo, negamos os discursos que proclamam “a inexistência ou a precariedade da leitura no Brasil”. Os representantes dessa ideia acreditam que leitores são apenas aqueles que

[...] lêem os livros certos, os livros positivamente avaliados pela escola, pela universidade, pelos grandes jornais, por uma certa tradição de crítica literária, ainda que os critérios de avaliação, poucas vezes explicitados, estejam vinculados a noções particulares de valor estético, de cidadania, de conhecimento. Todos os demais escritos – mesmo que materialmente idênticos aos livros certos – são não-livros. Da mesma forma, aqueles que os lêem – embora leiam – são não-leitores, pois lêem Sabrina, lêem Paulo Coelho, lêem literatura popular. Por se realizar em torno de objetos desvalorizados, essas leituras são apagadas em favor da preservação da leitura mítica de que falávamos (ABREU, 2001, p. 154).

No artigo *Reflexões a respeito de um manual*, Barthes (2004, p. 46) faz-nos pensar acerca desses preconceitos. Ele fala de censuras que são postas no plano da leitura e da literatura. Para ele, existe outra história da leitura a ser escrita, “uma contra-história, um avesso dessa história, que seria precisamente a história dessas censuras”. Uma delas diz respeito às classes sociais de uma cultura popular, mais especificamente, uma economia tendenciosa que visa priorizar uma classe social em oposição à outra:

[...] a estrutura social que está sob essa literatura raramente se encontra nos manuais de história literária, [...] mas unicamente de passagem e a título de oposições estéticas. O que o manual opõe, basicamente, são atmosferas de classe, não realidades: [...] o espírito aristocrático é contraposto ao espírito burguês e popular. [...] Encontram-se ainda [...] frases do seguinte tipo: ‘Plebeu, Diderot carece de tato e de delicadeza; comete enganos de gosto que traduzem vulgaridade nos próprios sentimentos...’. Logo, a classe existe, mas a título de atmosfera estética ou ética; em nível de instrumentos do saber, há nesses manuais ausência flagrante de uma economia e de uma sociologia da nossa literatura (BARTHES, 2004, p. 46).

Chartier (2006, p. 37) esclarece que o esquema de oposição entre esplendor e miséria da cultura popular não é adequado para a Idade Moderna, sendo próprio do pensamento medievalista que designou “o século XIII como o tempo de uma aculturação cristã, que destruiu as tradições da cultura popular laica dos séculos XI e XII”. Caracteriza, ainda, o momento de passagem entre 1870 e 1914, em que as sociedades ocidentais usurparam da cultura tradicional, camponesa ou popular, o seu valor em prol de uma cultura nacional homogênea, unificada. Para o autor, o destino da cultura popular é estar sempre sufocada por uma cultura dominante, elitista, apesar de nunca desaparecer por completo, sempre renascendo. Nesse sentido,

[...] a força dos modelos culturais dominantes não anula o espaço próprio da sua recepção. Existe sempre uma distância entre a norma e o vivido, o dogma e a crença, os mandamentos e os comportamentos. É nessa distância que se insinuam reformulações e desvios, apropriações e resistências. [...] a imposição de disciplinas inéditas, o inculcar de novas submissões, a definição de novas regras de comportamento devem sempre compor ou negociar com representações enraizadas e tradições partilhadas. É, pois, inútil querer identificar a cultura, a religião ou a literatura "popular" a partir de práticas, de crenças ou de textos que lhes seriam específicos (CHARTIER, 2006, p. 39).

Essa censura aos bens populares torna-se explícita mediante a existência flagrante de outra censura, a linguagem. Segundo Barthes (2004, p. 47-48), a linguagem é um objeto de censura muito mais importante do que todos os outros. Ela é uma censura manifesta, “aquela que os manuais atestam contra os estados de língua afastados da norma clássica”. É o chamado puritanismo da língua. Ele gerou o preciosismo do século XVII, “uma espécie de inferno clássico”. Segundo esse estudioso, com essa censura, “não perdemos apenas meios de expressão, como se diz, mas também, certamente, uma estrutura mental, pois a língua é uma estrutura mental, [...] segundo Lacan”. Para Barthes (2004), é chegado o momento de se iniciar a condenação daquilo que se deve chamar de clássico-centrismo, isto é, posição ou tendência daqueles que se colocam politicamente ao centro. Evidentemente que isso não é simples, porque, ainda hoje, ele marca toda a leitura e a literatura aceitável como consumível. Julgamento que se inicia pela linguagem. Mais isto não é tudo,

[...] há, por trás da idéia clássica de língua, uma idéia política: o ser da língua, quer dizer, a sua perfeição e até o seu nome, está ligado a uma culminância do poder: o clássico latino é o poder latino ou romano; o clássico francês é o poder monárquico. [...] É por isso que é preciso dizer que, no nosso ensino, cultiva-se, ou se promove, aquilo a que eu chamaria

língua paterna, e não a língua materna – visto que, diga-se de passagem, o [...] falado, não se sabe o que é; sabe-se o que é o [...] escrito porque há gramáticas normativas, mas o [...] falado, ninguém sabe o que é; para ficar sabendo, seria preciso começar por escapar ao clássico-centrismo (BARTHES, 2004, p. 48).

Podemos deduzir com Barthes (2004, p. 49) que esse clássico-centrismo, mesmo parecendo ultrapassado, ainda nos persegue, porque a literatura é a monarquia, “constrói-se a imagem escolar da literatura em torno do nome de certos reis [...] de modo que, no fundo, apresentam-nos uma espécie de imagem lisa onde o rei e a literatura refletem-se um no outro”. Assim, tendo a história da literatura um centro, “é evidente que ela se constrói em relação a esse centro”.

É por ser a personalidade traduzida num estilo e esse estilo sendo alimentado por julgamentos de um modelo de língua daqueles que estão no centro do poder, que só é literatura o que provém desse meio e só é escritor quem se enquadra dentre os representantes desse poder monárquico. Frequentemente, todas as análises feitas são mediadas por tais postulados, porque a língua tem sangue azul e a literatura não é diferente, é clássica ou vulgar. Essas oposições sempre separaram os povos, os “nobres” dos “vulgares”. Mas o que é ser nobre? Qual a ação que caracteriza a nobreza? Cremos que nobres são aqueles que aceitam a existência de culturas diversas e o valor da cultura popular como uma forma de se fazer história, a verdadeira história do homem, a história cultural. A história daquele que, estando nas profundezas, traça um caminho em busca da aceitação de sua identidade. Nobre, também, é aquele que, consciente do papel que essa literatura desenvolve como relato constante da existência do homem na sociedade, faz dela um material de análise e reflete de forma que possa reconstruir essa história, tanto na escola quanto fora dela.

Reforçando estes argumentos, temos em Bhabha (2001, p. 86) que o lugar do Outro não deve ser representado como um ponto fixo e oposto ao Eu. “O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica”. “Se [...] o sujeito do desejo nunca é simplesmente um Eu Mesmo, então o Outro nunca é simplesmente um Aquilo Mesmo, uma frente de identidade, verdade ou equivoco”.

As ideias expressas acima demonstram que devemos ter a consciência do papel do Outro como elemento construtor de uma subjetividade cultural do Eu. A configuração desse sujeito estrangeiro determina uma cultura em consonância com a existência de uma aceitação

da diferença cultural. Para ser estrangeiro é preciso ser o Outro no Aqui, enquanto o Eu se faz estrangeiro sendo o Eu no Lá. Mediante este jogo entre sujeitos e espaços invertidos, o Eu reconhece sua identidade cultural no espaço harmonioso do Outro. Pela aceitação da diferença cultural do Outro, o Eu permite ser o estrangeiro da paz num espaço isento de antagonismos.

Com a sociolinguística deveríamos perceber que:

- Grupos sociais diferentes usam variedades diferentes de língua;
- Os mesmos indivíduos empregam variedades diferentes de língua em situações diferentes;
- A língua reflete a sociedade ou a cultura na qual é usada;
- A língua molda a sociedade na qual é usada.

Sem entrar em detalhes, Burke (1995, p. 17-18) esclarece que falar é uma forma de fazer, sendo a língua “uma força ativa na sociedade, um meio pelo qual indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, um meio para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais”. Ao levantar essa tese sobre o poder da língua, o autor prova que a história social da linguagem, “da mesma forma que outras formas de história social, não podem ser separadas das questões de poder” (p. 41). Ele ainda acrescenta:

Em um nível mais geral, lingüistas, sociólogos e historiadores argumentam que a língua tem um papel fundamental na ‘construção social da realidade’: ela cria ou ‘constitui’ a sociedade assim como é constituída pela sociedade. Jacques Derrida, por exemplo, sugere que é a língua que usa seu falante e não o contrário. Nós somos os servos e não os senhores de nossas metáforas. Essa sugestão encontra um paralelo na ênfase dada por Foucault ao discurso em detrimento dos falantes individuais e no aforismo de Claude Lévi-Strauss de que nós não pensamos com mitos, mas os mitos pensam-se em nós (BURKE, 1995, p. 42).

O que vimos até agora, possibilita-nos concluir que é preciso abolir a ideia de uma forma única de linguagem, que sendo a padrão é o modelo universal de língua. O momento não é mais do Latim, mas dos seus derivados. As línguas vulgares (filhas) ganharam espaços antes usurpados pelo poder do *Pater*. Não cabe mais pensar a língua como algo uniforme, pois ela se deixa representar no homem e ele não é uniforme. Cada povo possui uma forma de linguagem própria, não sendo nem a certa nem a errada, porque não cabe mais fazer

oposições em linguagem, o que é escrito em uma língua é válido para aquela língua e não serve de modelo para outra. O escrito é a marca da voz de um povo.

Com tais aproximações, podemos confirmar que há no Brasil o preenchimento do objeto leitura, contudo, ele é repudiado pelas seguintes razões: “os alunos só se interessam por gibis’, ‘as meninas só querem ler novelas sentimentalóides’. Assim, a leitura efetivamente observada é negada em nome de certa leitura que não se define positivamente” (citado por ABREU, 2001, p. 150). Por essa razão, fala-se em invenção de técnicas que estimulem o ato de ler e isso é ancorado a uma imagem de certo tipo de sujeito-leitor que está longe das características dos leitores brasileiros.

Assim sendo,

O que as intervenções pedagógicas e governamentais têm conseguido fazer com maior sucesso, em favor da leitura, é disseminar socialmente a idéia de que leitura é algo para poucos e bons. Os livros lidos por muitos não servem; bons são aqueles que poucos lêem, menos entendem e menos ainda gostam. O trabalho escolar tem difundido o discurso da não-leitura muito mais do que contribuído para a reflexão sobre as práticas de leitura. Pessoas comuns, depois de alguns anos de escola, dizem frequentemente que não gostam de ler, enquanto lêem jornais, gibis e romances. Aquilo que os discursos convencionais sobre leitura ensinam até mesmo para os professores – é que há leitores de segunda categoria, assim como há cidadãos de segunda categoria: aqueles que não falam a língua da escola e não lêem os livros que a escola gostaria que lessem. ‘Esquece-se’ de que a leitura não é prática neutra, que no contato de um leitor com o texto estão envolvidas questões culturais, políticas, históricas e sociais. ‘Esquece-se’ de que as diferentes leituras revelam diferentes modos de inserção nas formas da cultura e são condicionadas por [ela] (ABREU, 2001, p. 155).

Abreu (2001, p. 156) conclui que ganharíamos muito se considerássemos que as leituras são diferentes, não sendo piores ou melhores. Entendendo que diferença não precisa ser sinônimo de desigualdade e percebendo que os discursos convencionais sobre a leitura estigmatizam grupos sociais e práticas culturais legitimadas. E mais: “Conhecendo melhor as leituras comuns é possível que decidamos reorientar nossa intervenção, seja deixando de fazer esforços no sentido de difundir leituras já disseminadas na sociedade, seja passando a orientar nosso interesse para além das obras consagradas dos grandes escritores e pensadores”.

Como percebido, há tempos a classe dominante insiste em sustentar que o problema do brasileiro está na falta de leitura, no seu desinteresse pela leitura e, assim, promove-se programas de incentivo à leitura. O que não se busca reconhecer é que o povo brasileiro vem lendo e não é pouco, só que em espaços diferentes do da classe dominante e com funções

próprias a sua realidade. Um exemplo é a leitura que se faz de um romance. Ela pode assumir funções várias. Alguns leem para passar o tempo, para se distrair, outros não têm tempo a perder e leem na folga do trabalho para passar no exame do vestibular. Mas leem, apreendem o conteúdo e se divertem. Todos os brasileiros leem, e de tudo, buscam em suas leituras extrair aquilo que é próprio para cada condição social, como sujeitos leitores e, culturalmente, diversificados.

Diante do exposto, destacamos em Barthes três pontos imediatos de acerto para uma prática docente contemporânea que vise um trabalho de leitura a partir do texto literário:

O primeiro seria inverter o clássico-centrismo e fazer história da literatura de frente para trás: em vez de tomar a literatura de um ponto de vista pseudogenético, seria necessário fazer de nós mesmos o centro dessa história e remontar [...] e organizar essa história a partir dessa ruptura, assim, a literatura passada seria falada a partir de uma linguagem atual, [...] a partir da língua atual: já não se veriam infelizes estudantes obrigados a trabalhar em primeiro lugar o século XVI, cuja língua mal entendem, a pretexto de que ele vem antes do século XVII, [...] sem qualquer relação com a situação atual deles.

O segundo princípio: substituir pelo texto o autor, a escola, o movimento. O texto, nos colégios, é tratado como objeto de explicação, mas a própria explicação de texto é sempre ligada a uma história da literatura; seria preciso tratar o texto não como um objeto sagrado (objeto de filologia), mas essencialmente como um espaço de linguagem, como a passagem de uma espécie de infinidade de digressões possível, e então fazer irradiar; a partir de certo número de textos, certo número de códigos de saber que neles estão investidos.

Enfim, o terceiro princípio: a toda vez e a todo instante desenvolver a leitura polissêmica do texto, reconhecer enfim os direitos da polissemia, edificar na prática uma espécie de crítica polissêmica, abrir o texto ao simbolismo (BARTHES, 2004, p. 50-51).

Contudo, se mediante tais considerações, reste ainda alguém que defenda a ideia preconceituosa de um leitor ideal, de uma linguagem homogênea e de uma leitura monossêmica, cabe ter em mente que o que é fundamental em países como o nosso é a existência de escolas e bibliotecas públicas de qualidade. É preciso que haja emprego e salários decentes. É preciso que não haja fome e que as doenças sejam tratadas. Um desempregado, um faminto, não pode se interessar pela ‘viagem’ proporcionada pelos livros, pelo conhecimento de si e do mundo proporcionado pela alta literatura. É preciso que as pessoas tenham condições materiais para serem leitores (ABREU, 2001, p. 156-157).

De modo geral, orientamos um olhar para o além, só assim permitimos perceber o elemento híbrido como a possibilidade de valorização das culturas subalternas. Para Bhabha

(2001, p. 162-163), este olhar para o além “expõe a deformação e o deslocamento inerentes a todos os espaços de discriminação e dominação. Ele desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, [...] que fazem o olhar do discriminado voltar-se para o olho do poder”.

Nesses moldes, dizemos que o olhar para o além permite enxergar aquilo que muitos demoram ou nunca conseguem ver, a saber, que a discriminação é produzida através da estratégia da recusa, sendo um processo de cisão: “uma discriminação entre a cultura-mãe e seus bastardos, o eu e seus duplos, onde o traço do que é recusado não é reprimido, mas sim repetido como algo diferente – uma mutação, um híbrido” (BHABHA, 2001, p. 103; 165). Para o autor, este elemento híbrido gera o hibridismo, deslocamento de um valor simbólico para um valor sógnico que “leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado”. Ele conclui que, “O hibridismo representa aquele ‘desvio’ ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranoica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade”.

Atualmente, muitos estudiosos concordam que aquilo que já foi tido como vulgar, com o tempo, tornou-se clássico ou ultrapassado. Nem sempre Machado de Assis foi quem hoje julgam ser. Nem tão pouco William Shakespeare ou Gustave Flaubert. É preciso tempo para que algumas coisas sejam reconhecidas. Com efeito, o reconhecimento do valor de um autor é alcançado, na maioria das vezes, após a sua morte. Seria necessário, assim, eliminar o produto das classes subalternas para poder garimpá-las através de uma arqueologia do saber popular? Os autores de culturas populares devem morrer, bem como suas produções para que haja reconhecimento do valor proveniente de uma cultura oral? Esse não reconhecimento é tendencioso. Como observado nesse tópico, valorizando o produto do povo, estaríamos reconhecendo (este é o medo, este é o problema) a sapiência de uma cultura que está na origem de toda sociedade, no entanto, que não é detentora de poder algum de governo dos bens sociais e econômicos.

Para nosso contentamento, alguns gritos já foram dados. Como numa conferência realizada em dezembro de 2007 no auditório da reitoria da UFPB, quando Ariano Suassuna, ao lado de José Costa Leite, declarou que a cultura brasileira é popular. Para o escritor, esta é a razão da universalidade das narrativas produzidas no Brasil e lidas em todos os continentes. Elas são o *continuum* de uma cultura oral, cultura essa que do séc. IV ao séc. XIV foi perseguida, com o ideal de extermínio. Muito foi destruído ao longo da história e em prol da

construção de uma história da classe dominante. Todavia, suas bases se mantiveram e a todo instante são percebidas. Como plantas da caatinga, as produções populares da cultura oral sobreviveram fogueiras medievais e ao clássico-centrismo, que tende a continuar impondo censuras. Felizmente, a cultura oral deixou sementes, que se mantêm num solo fértil e brotam ao sinal mínimo de água.

Dessa forma, “Ninguém sonharia em negar a importância do papel que desempenharam na história da humanidade as tradições orais. As civilizações arcaicas e muitas culturas das margens ainda hoje se mantêm, graças a elas” (ZUMTHOR, 1997, p. 10). E grande parte desse estudo é dedicada a esta forma de expressão do pensamento da humanidade.

## CAPÍTULO 2

### MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NAS ESCRITURAS DO CORDEL

O monumento é idealizado para ser durável, ele é a alegoria da memória. Obra de sujeitos preocupados com o futuro, com o fazer lembrar os feitos e efeitos dos acontecimentos na história. Preso em teias discursivas de ideologias de memória, o documento também pode ser um monumento e figura como testemunho de um momento, de um contexto, de uma prática social. Seu valor reside no fato de ser meio ou canal de interação entre sujeitos. Ele se faz voz que assegura uma “verdade”, nem sempre confiável para uns, pois cada documento enuncia o que o destinatário quer ouvir/ler ou o que o enunciador julgou ser coerente com os desígnios do seu interlocutor. É o caso de narrativas de cordel: monumentos da memória coletiva. O cordel é um “monumento” de uma cultura imaterial. Comprova o poder simbólico da letra como reconstrução – memória – do invisível que é a voz. As palavras são monumentos, visto que a língua revela-se como um conflito entre o fluxo oral (líquido) performativo, marcador da diversidade; e o registro impresso, que dificilmente se apaga. Daí, a relação com o monumento. A letra é memória das vozes e, por isso, nunca exata.

O documento/monumento ergue-se numa estrutura formal possivelmente classificável. Sua base edifica um momento, mas não o solidifica, pois o monumento conserva um tempo de lembrança, de memória e é por isso que ele se torna recorrente. Por sua função, o documento-monumento é futuro, sendo seu estudo a futurologia. Sua escritura pretende dizer. Sua verdade pode ser nula, mas a crença depositada na escritura transcende a lógica positivista que sugere um plano de verdade para o texto, em oposição à suposta insustentabilidade da palavra pronunciada no aqui e agora, momento da enunciação discursiva. Por essa razão, tratamos as escrituras examinadas como dotadas de uma “verdade”. Como documento/monumento das vozes e escrituras: os arquivos da memória oral. O que permite estudar na escritura os gestos, as entonações, as cores e as formas: *performances* que sugerem uma dinâmica enunciativa no documento, o que configura as mídias examinadas nesta pesquisa, com destaque para os folhetos de cordel.

## 2 QUESTIONANDO DOCUMENTOS

### 2.1 MEMÓRIA, DOCUMENTO E MONUMENTO

É grande realmente o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado. Quem poderá atingir-lhe a profundidade?

(SANTO AGOSTINHO, 1955)

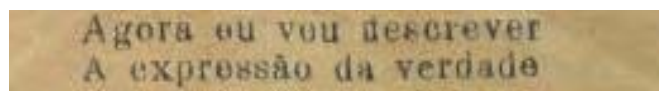
Por intermédio do passado, podemos nos conhecer, remontar nossas origens, a partir da leitura de tudo o que nossos sentidos podem alcançar. Nos documentos/monumentos foram sendo inscritas, antes de nós e em nós mesmos, as histórias que dão coerência as nossas vidas, pois eles são os suportes da memória tanto coletiva quanto individual (HALBWACHS, 2006).

Assim sendo, nossa pesquisa busca dar continuidade à ideia de que o documento, enquanto escritura de uma memória, é monumento erguido por uma lembrança objetivada para dar sentido à vida dos sujeitos que convivem nos espaços postos/formados para significar, ao passo que são atualizados, revigorados. É uma ação exercida, inclusive, pelo pesquisador do documento, estudioso da memória, que interage com seu objeto de estudo, seu agente, o que permite que a pesquisa siga de forma a revelar que “O que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa” (LE GOFF, 2006, p. 525).

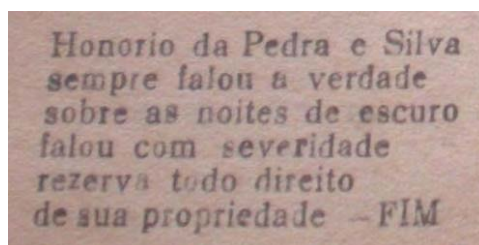
É preciso, pois, religar os objetos de memória, os homens e os tempos, e fazer uma leitura desse memorial da vida humana, inserido num conjunto de lugares de memória, tendo em mente que todo documento é verdadeiro ou falso, não concomitantemente, mas dependendo de três aspectos que concordamos ser os responsáveis pela significação do objeto de memória no universo sociocultural humano: o sujeito, o local e o tempo.

Nessa linha de raciocínio, o documento é verdadeiro para quem crê na ideologia que o constitui, quem acredita no poder que ele/dele emana, sua “verdade”; é falso quando sua existência torna-se insignificante, quando caminha de forma despercebida: não ocupa um local/posto de memória para o sujeito envolvido com ele, aliás, nem o envolve, é matéria morta, objeto imóvel, sem utilidade.

O cordel concentra “verdades” inquestionáveis para o universo contextual que envolve tanto o sujeito enunciador quanto o sujeito enunciatário do dizer profético. “Verdade” afiançada na voz e valiosa perante a honra e a moral de quem a enuncia. Como demonstra o fragmento retirado da introdução do folheto *De que forma está o mundo ou o tempo de hoje*, de Amaro Quaresma dos Santos, sem local, 1949:



“Verdade” da profecia, assegurada/assinada (pois é fala grafada enquanto escritura/documento durável, testemunhal) por Honório da Pedra e Silva, no final do folheto *A carta de Lucia: aviso para o fim do mundo ou as 3 noites de escuro*, sem local, sem data:



Dessa forma, é preciso considerar que ao pesquisador cabe enxergar o objeto (documento/monumento) e verificar de onde vem a luz que ilumina a coisa significante. É o sujeito que valida o objeto (eu versus um tu), que dá vida à coisa, tornando-a o significante dentre outros significantes: “expressão de uma ideologia que no seu plano significante fala do mundo [...] quando, no fundo, fala de si mesmo” (LOPES, 1978, p. 99).

Outro ponto que deve ser salientado diz respeito ao fato de o documento ser também objeto de poder, poder simbólico de “estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 2007, p. 8) e isso tem a ver com o valor atribuído ao documento. Um exemplo é a Bíblia, como a própria expressão sugere é um conjunto de “Escrituras Sagradas”, sendo, dessa forma, um objeto/documento inquestionável para os sujeitos que o têm como verdadeiro, eles acreditam no poder simbólico da Bíblia, que ela reúne escrituras da verdade das coisas, a verdade de Deus, o conhecimento da origem e do destino da humanidade. Círculo da crença que “conduz à fé no criador” (BOURDIEU, 2006, p. 23).

Todavia, há os que questionam essa verdade religiosa e, conseqüentemente, o valor representativo dos seus documentos, escrituras. Todavia, eles também possuem seus objetos de valor/documentos-amuletos, outras espécies de bíblias. É o caso de alguns cientistas/especialistas ou profissionais que reproduzem suas técnicas de saber a partir de

manuais/cartilhas que são inquestionáveis para eles, que passam a ser “verdades” absolutas. Assim são as gramáticas que ditam regras de comportamento da linguagem, moralizando a língua para seus usuários, perpassando uma “verdade” para a prática da linguagem.

Enquanto isso, o profissional do direito fará do código de lei a regra que rege a sua vida e a dos outros cidadãos numa sociedade, a razão da boa ordem. “As leis são as condições sob as quais homens independentes e isolados se uniram em sociedade, [...] pela incerteza de sua conservação” (BECCARIA, 2005, p. 41). O que também faz o pastor, o padre e o seguidor de uma doutrina religiosa, ao passo que buscam viver em consonância com a “verdade” posta como lei pelas Escrituras Sagradas. Eles não questionarão, nem ignorarão as verdades desses documentos-monumentos, por acreditarem nelas, viver sob sua égide.

Le Goff (2006, p. 526) explica que “a palavra latina *monumentum* remete à raiz indo-europeia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*menini*). O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado”. Em sua gênese temos: “Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos”. E mais: “O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado a memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos”. Nesta perspectiva, cabe salientar que enquanto isso, “o termo latino *documentum*, derivado de *docere*, ‘ensinar’, evoluiu para o significado de ‘prova’ [...] afirma-se essencialmente como um testemunho escrito”.

O documento, que até então era considerado como texto, amplia-se com Fustel de Coulonges que lhe dá outra definição, numa pronúncia de 1862, na Universidade de Estrasburgo: “Onde faltam os monumentos deve a história demandar as línguas mortas os seus segredos [...]. Deve escutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação [...]. Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história” (Ed. 1901, p. 245, citado por LE GOFF, 2006, p. 530).

Le Goff (2006, p. 530) confirma que, no ano de 1929, os fundadores da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* começaram a aprimorar aquilo que concebiam por documento, que nas palavras de Febvre, no ano de 1946 (reedição de 1953, p. 428) suscita a seguinte significação:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitos pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que pertencendo ao homem, depende de homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gestos e as maneiras de ser do homem. Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entajuda que supre a ausência do documento escrito?

É também oportuna a reflexão que Bloch faz acerca desse tema, em *Apologia pour l'histoire ou métier d'historien* (1942). Para iluminar os pontos relevantes da apreciação feita por Bloch, Le Goff (2006, p. 531) destaca a seguinte passagem:

Seria grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documento, especializado para esse uso [...]. Que o historiador das religiões se contentaria em consultar os tratados de teologia ou as recolhas de hinos? Ele sabe bem que sobre as crenças e as sensibilidades mortas, as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e o mobiliário das tumbas, têm pelo menos tanto para lhe dizer quanto muitos escritos.

Por essa razão, concebemos o documento a partir de uma definição que sugere, como explicitado por Samaran (1961), uma abordagem do documento num sentido mais amplo, como: “escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem, ou de qualquer outra maneira” que seja subsequentes ou derivados, mas não menos importantes. O que, segundo Le Goff (2006, p. 531), levou a uma verdadeira revolução documental, a partir do ano de 1960. Uma revolução tanto quantitativa quanto qualitativa. Levando em conta que:

O interesse da memória coletiva e da história já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos, a história que avança depressa, a história política, diplomática, militar. Interessa-se por todos os homens, suscita uma nova hierarquia mais ou menos implícita dos documentos; por exemplo, coloca em primeiro plano, para a história moderna, o registro paroquial que conserva para a memória todos os homens. O registro paroquial, em que são assinalados, por paróquia, os nascimentos, os matrimônios e as mortes, marca a entrada na história das ‘massas dormentes’ e inaugura a era da documentação de massa.

### 2.1.1 Documentos e monumentos linguísticos

A partir dessa reflexão sobre a definição do documento, isto é, da forma de conceber o documento como agente na pesquisa acerca da memória, Paul Zumthor (1960) faz a distinção entre documentos como “monumentos linguísticos” ou “simples documentos”. Enquanto uns pretendem ser referências de edificação de um valor moral ou ideológico, outros pretendem apenas fazer parte da intercomunicação entre os sujeitos. O que invoca uma dualidade linguística entre certos textos que fazem ocorrer a comunicação humana, prestam-se ao fazer linguageiro de interlocução entre os sujeitos da linguagem, como é o caso dos documentos simples; e textos que são elaborados para fazer sentido ao passo que também significam. Eles próprios já são significantes, não são meros textos, documentos simples, e sim, monumentos linguísticos, marcos discursivo-textuais.

Apesar da relevância dessa diferenciação dos documentos para os estudos da memória, Zumthor (1960) não chegou a refletir acerca da construção/ampliação de certos documentos, antes simples, mas que com o tempo tornam-se monumentos linguísticos, pela força de ideologias construtoras de objetos e de histórias. É, também, o que pretendemos ampliar em nossa pesquisa.

Poderíamos, assim, considerar que uma carta, um simples documento, que tem como estrutura a interlocução entre um destinador e um destinatário, em Zumthor (1960) é posto como mensagem desencadeadora de subjetividades: sentimentos. Ela pode, então, tornar-se um objeto de sentidos, um desencadeador de sentimentos (angústias, medos, alegrias, confortos, etc.). Pode ser a lembrança de uma separação, chantagem, amizade etc., que com o tempo passou a representar algo significativo para um indivíduo ou sociedade. Assim, também, um convite de casamento, encontrado entre coisas antigas, transforma-se num signo motivador, que para o sujeito que o toma em suas mãos (sujeito divorciado ou viúvo) representa muito, por ser desencadeador de lembranças, impondo um recordar-se daquilo que “incomoda”, por ser durável: uma memória de perda que custa muito para tornar-se esquecimento.

Vemos, com isso, como certos objetos tornam-se monumentos por vencerem a guerra contra o esquecimento, tornam-se “sólidos” (signos marcados) objetos que resistem à ação do tempo, por representarem algo de grande relevância para os sujeitos envolvidos com eles. Percebemos que, enquanto certos documentos vêm à tona para ser monumento e impor um valor, outros se tornam monumentos pela atribuição de valores dos sujeitos que apreciam tais

documentos, guardando-os ou escondendo-os, por temerem a ação de uma memória do descontentamento.

O tempo age, muitas vezes, contra ou a favor do documento, o que permite que possamos assistir a vitória de certos documentos, a derrota de outros, que talvez tenham nascido fortes, “em berço de ouro”, mas que não se mantiveram fortes como aqueles que vivem para nos fazer lembrar, que cobram de nós uma lembrança, um fio de memória, que mesmo incomodando não permitem que nos desfaçamos deles, pois eles fazem parte de nossas vidas, dão coerência à nossa existência como objetos de sentido e de memória. Há textos/documentos/escrituras que se tornam, significativamente, monumentos linguísticos, mas só o tempo apontará para aquele que é ou não um monumento, um objeto de memória.

A Bíblia, por exemplo, antes de ter a configuração que conhecemos já foi folhetos, folhas volantes, e pela importância que foi dada a cada um dos discursos que inspiravam, levou a uma coleta e uma organização, passando a ser considerada como “Escrituras Sagradas”, um todo significativo que foi tornando-se cada vez mais importante com o passar dos tempos e pela ideologia que pretende significar no cristianismo. A Torá e o Alcorão seguem a mesma linha de significação, de valorização do documento, são monumentos linguísticos, documentos de uma memória sagrada que impõe importância aos sentidos ideológicos neles contidos e continuamente negociados.

Chegamos aqui a um ponto importante. O que leva um determinado documento a possuir certas atribuições de valor, de significação, comparado a outros? Acreditamos que seja um ponto de vista de identidade do leitor tanto coletivo quanto individual. Dessa forma, alguns textos serão monumentos linguísticos para um conjunto de indivíduos que se aproximam ideologicamente, identificam-se com o objeto lido, a partir de uma memória coletiva. É o caso dos monumentos linguísticos citados anteriormente: a Bíblia, a Torá e o Alcorão. Já outros documentos, tais como as cartas, convites, lp’s, livros, etc., quando evoluem de simples documentos de informação ou entretenimento para monumentos linguísticos é pelo fato de terem atingido uma subjetividade discursiva que atribui uma identidade individual (para o sujeito ou o grupo), por analogia a outros objetos discursivos que compõem o universo de linguagem humano e que são objetos de sentido, elementos de intersecção entre seus valores e os valores que os outros objetos negociam.

Tais documentos ganham importância significativa ao passo que são os responsáveis ou companheiros dos sujeitos envolvidos em certas práticas, em que tais objetos/documentos são solidários aos seus agentes nos lugares e nos tempos em que os sujeitos-agentes

desenvolvem as suas *performances*. Isto é, são importantes pela transformação que realizam entre os sujeitos, os discursos e os valores que eles empreendem simbolicamente em sociedade.

Dessa forma, e com o passar do tempo, eles se tornam estímulos para a memória, por prestarem serviços como agentes da memória, por fazerem lembrar, sensibilizando, emocionando, incomodando, alegrando ou mesmo angustiado, individualmente, cada sujeito ou cada grupo. Eles são importantes para os sujeitos envolvidos, devido ao fato de aproximar os indivíduos, de compor os grupos, fazendo sentido a um grande número de pessoas que se fortalecem, por exemplo, pela identificação com o objeto sagrada (a pedra que veio do céu, Pedra Negra de Meca, Islã); ou pela representação do sagrado e divino na Terra (a cruz<sup>12</sup> cristã ou católica, referência ao sacrifício de Cristo pela humanidade).

Torna-se relevante acrescentar que, para Zumthor (1960, p. 06), “o escrito, o texto é mais frequentemente monumento do que documento”, mas isso não anula o papel da oralidade na escritura ou da escritura oral, como monumento linguístico. Definitivamente, o próprio autor assinala que houve diversos “monumentos ao nível de expressão vulgar e oral”. Para ele, o que fez da língua (enquanto sistema saussuriano) um monumento, foi o valor dedicado à gramaticalidade conferida ao documento, fazendo crer aos desavisados que a fala, o oral, não possuía uma gramaticalidade, pois como Chomsky (1998) deixou claro, em *Linguagem e mente*, há uma gramática da escrita, assim como há uma gramática da fala, do oral, sendo a primeira artificial e uma tentativa de substituição da segunda.

Assim sendo, há duas competências gramaticais da língua, uma escrita e outra falada, sendo que a primeira deriva da segunda. A gramaticalidade da língua escrita é uma tentativa de “imitação” da competência gramatical que é própria dos seres, sendo inata ao homem e que resulta em sequências performáticas coerentes aos sujeitos-atores da linguagem: o locutor e o interlocutor. Além disso, um aspecto importante da fala é o seu poder de subjetividade linear, isto é, de ser específica a cada indivíduo sem deixar de ser coerente enquanto elemento de comunicação e interação sociais.

Outro aspecto importante, diz respeito à qualidade de improvisação da linguagem individual, da fala, no momento de interlocução entre sujeitos de um mesmo campo linguístico. Chomsky (1998) sugere que deve ser levada em consideração, pelo pesquisador

---

<sup>12</sup> Por mais que alguns historiadores ou alguns cristãos protestantes sustentem que a morte de Cristo ocorreu em uma estaca, e não em uma cruz, popularmente a cruz é a imagem-símbolo desse ocorrido da história sagrada, no imaginário da humanidade cristã.

da linguagem, a capacidade que tem os sujeitos de improvisarem as suas falas, enquanto usuários/interlocutores da linguagem, isto é, a capacidade criadora que tem os sujeitos de serem, ao mesmo tempo, criaturas (usuários) e criadores (inventores) da linguagem. Ele chama a atenção para dois pontos fundamentais acerca da linguagem. O primeiro é que cada frase dita ou ouvida é uma nova combinação de palavras, que aparece pela primeira vez na história do universo. Cremos que isso se dá porque quem pronuncia ou ouve uma palavra atua com boca e ouvidos distintos e em contextos que só se repetem de forma aproximada, por alusão a outra realização que é trazida à tona pela lembrança, mas que como lembrança é representação e não atuação da voz. Atuar é dar vida, trazer à tona uma vitalidade, o que é próprio da fala, da voz, que preenche de hálito (calor e umidade) o espaço dos sentidos humanos (ZUMTHOR, 1993), que dá sentido aos atos dos homens, isto é, suas ações e reações (BOURDIEU, 1994).

Scarpa (2000) pontua que mediante a GU (Gramática Universal) Chomsky vincula a linguagem aos mecanismos inatos da espécie humana, dando ensejo à ideia dos universais linguísticos. De acordo com essa visão, todo homem é equipado da gramaticalidade universal (GU), que o dota dos princípios universais pertencentes à faculdade da linguagem e de parâmetros não marcados que adquirem seu valor no contacto com a língua materna. Alguns desses parâmetros vêm sendo estudados, buscando observar se a língua aceita sujeito nulo ou preenchido, se o objeto é nulo ou preenchido etc.

Stenberg (2000) explica que, para Chomsky, o ritmo que as crianças adquirem e usam novas palavras, além da “lógica gramatical” empreendida é, extraordinariamente, rápido para ser explicado apenas do ponto de vista da aprendizagem, o que indicaria uma pobreza de conclusão dos pesquisadores envolvidos com esse fenômeno. Coerente seria a hipótese que sugere que as crianças criam tipos diferentes de frases que nunca ouviram antes, mas que, com razão, não são meras imitações ou repetições de palavras. Outro ponto importante é que muitos dos “erros” cometidos pelas crianças pequenas resultam do excesso de generalização das regras gramaticais lógicas, o que é chamado de superextensão, explicado como sendo quando um léxico utilizado pela criança se torna similar ao dos adultos.

Disso tudo, conclui-se que, na perspectiva chomskiana, aludida por Wood (1996, p. 165), a capacidade de aquisição da linguagem funciona como um órgão mental, pois “os sons de fala que estimulam os nervos auditivos são processados naturalmente de modo a revelar (a certa altura) as regras pelas quais aquela fala se estrutura”. O autor explica que, apesar das várias línguas serem aparentemente diferentes, quanto à sintaxe e a fonética, Chomsky está

convicto de que todas sigam certas propriedades universais, para cuja produção e aquisição desenvolveu-se evolutivamente num sistema congênito.

Mesmo nos apegando aos sentidos negociados por Chomsky (1998), há um aspecto em que discordamos. Cremos que uma língua não pode ser considerada como um mero mecanismo, uma máquina, com movimentos friamente calculados, que processa um repertório de respostas, em que o cérebro segue algum tipo de receita ou programa que permite construir um número infinito de frases (combinações), a partir de uma lista finita de palavras. O falante possui, sim, a capacidade criativa de moldar-se à linguagem e moldá-la, a partir de suas necessidades, de seus interesses. Ele apropria-se da língua, reproduzindo-a, ou mesmo negando-a, agindo de forma “rebelde”, de forma a atingir o seu ideal, se esse for o caso: agredir, causar estranhamento, reivindicar um lugar distinto do padrão social. Uma atuação perceptível mediante uma *performance* de estranhamento, de confronto entre ações e reações num campo de atuação que envolve os sujeitos, suas práticas e os valores que estão por trás delas. Ação que pode ser percebida como voluntária ou involuntária, dependendo do grau de envolvimento do sujeito na ideologia do grupo social.

### **2.1.2 Documentação da “verdade”: “mentiras” que testemunham**

O documento persegue uma credibilidade. Para os sujeitos sociais, há sempre a perseguição de uma verdade do dizer, testemunhado pelo documento, partindo do pressuposto de que haja documentos verdadeiros ou falsos. Essa oposição sempre rondou a pesquisa científica de base cartesiana. A procura por uma realidade próxima do discurso da enunciação é paralisante para os estudos do documento. Cremos que mesmo documentos frutos da inspiração imaginadora ou documentos “fraudulentos” possuem um aspecto de verdade. São documentos e testemunham ações, práticas humanas sustentadas em intenções de reações dos outros sujeitos envolvidos nestas práticas. Então, por que descartar dados tão significativos como esses? É imprescindível crer na veracidade de certas imaginações. De “mentiras” intencionais. Fazer crer que este é, antes de tudo, o ideal da linguagem. O discurso quer persuadir, fazer crer na verdade do que é dito (FIORIN, 1990a). Assim sendo, tantos documentos circulam socialmente impondo certas “verdades” ou persuadindo acerca da veracidade de certas mentiras. Devemos indagar acerca do motivo que leva alguns a questionarem acerca da veracidade de certas vozes, enquanto outros acreditam e delas fazem seus testemunhos. Além disso, torna-se relevante inquirir acerca do motivo da não autenticidade de certos textos, o que é motivação para sujeitos inspecionarem a memória

social de cada época em prol de uma “voz simultaneamente colonizada e mitificada por uma história ocidental recente” (CERTEAU, 2009, p. 202). Para o autor, “Não existe aliás voz ‘pura’ [...]. A oralidade se insinua sobretudo como um desses fios de que se faz, na trama – interminável tapeçaria – de uma economia escriturária”.

Pensamos que seja necessário para alguns sustentarem que certas vozes são não vozes, pois derivam de sociedades que não se identificam com as vozes de uma memória social e histórica, que deve ser preservada como referência para as outras épocas. Essa ideologia produz julgamentos de valor sustentados em opiniões próprias de determinadas culturas e é responsável por perseguições e o massacre intelectual de sujeitos que discursivizam sem a autorização de instituições promotoras do saber social.

Nesta perspectiva, a sabedoria popular é ignorada e quando é “trazida à tona” é tratada como um fetiche, como elemento curioso, com datas comemorativas (“Dia do Folclore”), delimitadoras da atuação dessas vozes. Há, para essas vozes, dias definidos em calendários escolares, enquanto que as outras vozes são liberadas para circularem durante todo o ano, o que diminui o poder de atuação de algumas vozes em detrimento de outras. Entretanto, essas vozes não deixam de atuar pela força da palavra e pelo valor simbólico empreendido em suas linguagens, o que permite a sobrevivência delas, além de sua influência na produção e manutenção de condutas que são reflexões dessas produções.

Dessa forma, o falso é verdadeiro para aqueles que acreditam na veracidade dos fatos por eles explicitados e a pesquisa científica não pode anular ou ignorar essa verdade. Impusemos todo o nosso conhecimento a favor da credibilidade destas fontes de saber que nos permitem verificar nas escrituras das vozes a originalidade do ser humano, que se reinterpreta constantemente, reinventando-se. Verificamos as notas correspondentes às interpretações que desses documentos foram feitas. Correspondência entre a ideologia dos autores dos escritos e seus leitores, os leitores potenciais dessas escrituras, não os estelionatários que traficam essas vozes numa espécie de mercado negro das vozes de uma cultura fetichizada pela burguesia de uma cultura dominante, que só pretende “dizer a verdade do outro em poucas linhas e desenhar seu perfil em poucos traços, [...] lê o outro de uma única maneira, de uma forma simplificadora” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2007, p.13).

Óbvio é a razão que nos alimenta para a análise das condições de produção destas escrituras. Elas testemunham acerca da realidade que condiciona a produção do saber local. No imaginário da cultura popular nordestina, os cordéis permitem que possamos verificar

como o homem dessa localidade dialoga com o outro de sua cultura, que se identifica com ele, por compartilharem uma época e seus costumes.

Escritura medieval na contemporaneidade (ZUMTHOR, 1997; 2009), o cordel narra e discursiviza temas que sempre estão presentes na memória social. Como em nossa pesquisa, em que demonstramos como os folhetos atualizam o tema do fim dos tempos, conectando sujeitos, épocas e ideologias na configuração discursiva, que se aproxima a partir de uma base semântica profunda, estrutura ou nível fundamental (FIORIN, 1990 b; BARROS, 1990), que possibilita demonstrar quão parecidos são os sujeitos sociais, independentemente da época e da condição social que se torna a mesma ou semelhante.

Percebemos que não há inocência documental, que escritura alguma é voz inválida, quando ela é sufocada é porque foi dado conta de que sua ação social pode causar um impacto na hierarquia do poder vigente. Todavia, as vozes populares, a exemplo do cordel, resistem ao cerceamento das forças opressoras e continuam vivas e em produção coerente com o contexto de ação de suas ideologias.

## 2.2 ESCRITURAS DAS MARGENS E LINGUAGEM OFICIAL

A pior alienação não consiste em ser despossuído pelo outro, mas em ser despossuído do outro.

(BAUDRILLARD)

Ao longo do tempo houve uma tentativa de transformar meros documentos que, por serem escritos numa língua oficial, tornaram-se monumentos, o que foi justificado pelo fato de serem produzidos mediante regras gramaticais postas como válidas. Consequentemente, outros documentos, escritos numa linguagem “vulgar”, foram ignorados e mesmo menosprezados, por virem à tona sob a influência de uma gramática da fala. Só com muita resistência, tais escrituras passaram a frequentar o espaço de circulação dos documentos que eram autorizados pelo sistema linguístico concernente ao poder político do Estado. Entretanto, apesar da circulação desses documentos escritos em língua “vulgar”, que caminharam na sombra dos de língua culta, eles não adquiriram valor de monumento linguístico com muita facilidade ou quando foram “aprovados” para uma “promoção” linguística, buscaram atender as necessidades dos beneficiários da língua oficial, a classe dominante. Foi assim com o

francês, critica Zumthor (1960, p. 17), ao nomear esse fenômeno de processo de transformação de meros documentos em monumento, isto é, do “batismo” de certas escrituras influenciadas pela gramática francesa, como sendo exemplos de documentos que contribuíram para a formação de um Francês considerado pelo seu povo como uma língua monumental, modelo para as demais línguas. Isso tem a ver com a adoção de uma forma de linguagem que funciona como sendo a língua do poder, linguagem oficial, política e de uso do Estado. Se o rei fala assim, então, escreve-se assim como o rei fala, isto é, esse “assim” reina e passa a ser a regra. Não se pode ir de encontro a esse poder sem sofrer coerções. O autor, citado anteriormente, descobriu que o que transformava um documento em monumento, na Idade Média, era a sua utilização pelo poder. Mas ainda havia muito receio em se atribuir um valor monumental a um documento que acabara de ser reconhecido como tal.

O escrito com marcas de oralidade, mesmo sendo de expressão real, ainda assim, era escrever como se estivesse falando, o que não era a regra, pois era “natural” demais para ser um texto. O texto deveria ser o sarcófago da voz, o que era próprio da escrita culta medieval, uma espécie de “falar”, mas sem boca, sem gestos, sem cor, sem brilho, sem vida. A escrita que caminhava para a invenção da imprensa pretendia ser casta de oralidade. Como se isso fosse possível. Uma escrita profissional, idealização da imprensa. Hoje sabemos que foi, justamente, nesse período que a voz mais impôs a sua relevância. Foi a escrita rebelde, pactuante da fala, que se sobressaiu. A fala impressa nos textos daquela época escapou ilesa e atingiu os nossos dias, dando vida, brilho e cor aos textos que lembram os hábitos medievais dos falares cotidianos. Pela fixação da voz, em escrituras que se apresentam impressas, a palavra se anima, fala e ganha tessitura, tom, voz.

Nessa perspectiva, Le Goff (2006, p. 535-536) sustenta que “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder”. Diante disso, expomos que se torna possível, com Foucault (1969, p. 13), em *Arqueologia do saber*, questionar o documento, tendo em vista que muito já foi usurpado na história das sociedades, com a imposição de alguns modos de escrita, de falar, e com a anulação de outros: “o documento não é o feliz instrumento de uma história que seja, em si própria, e com pleno direito, memória: a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que se não separa”.

Foucault (1969) propõe uma verdadeira revolução documental que interessa tanto aos pesquisadores da linguagem quanto aos pesquisadores da história e da arquivologia, tendo em

vista que o documento é um arquivo de significação e memória. Para Foucault (1969, p. 13-14), “A história, na sua forma tradicional, dedicava-se a ‘memorizar’ os *monumentos* do passado, a transformá-los em documentos e fazer falar os traços que, por si próprios, muitas vezes não são absolutamente verbais, ou dizem em silêncio outra coisa diferente do que dizem”. Para ele, é preciso abrir-se para a constatação de que “nos nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e o que, onde dantes se decifravam traços deixados pelos homens onde dantes se tentava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, apresenta agora uma massa de elementos que é preciso depois isolar, reagrupar, tornar pertinente, colocar em relação, construir em conjunto”.

Com essas palavras, Foucault (1996) nos permite pensar uma metodologia de pesquisa em que o escrito/falado, enquanto documento, torna-se monumento aos olhos do pesquisador que dá o valor devido ao documento como o agente de sua pesquisa e o objeto de suas análises. Reagrupando os documentos, tornando-os pertinentes e pondo-os em constante relação. Fazendo desses documentos objetos, dados, agentes da pesquisa científica, um conjunto de vozes que soam numa harmonia construtora de sentidos, de respostas, que clamam por respostas ao indagar e ao fazer ciência da linguagem, através dos estudos da memória, tendo em vista que esses estudos tendem para uma espécie de nova arqueologia, “para a descrição intrínseca do monumento” (FOUCAULT, 1996, p. 14).

Dessa forma, faz-se mister repensar a noção de documento, pautados pelos dizeres inicialmente postos por Foucault e posteriormente elencados por Le Goff. Ambos nos permitem avançar em favor dessas reflexões. Le Goff (2006, p. 537-538) nos faz ficar atentos para o fato de que o pesquisador que “escolhe o documento, extraindo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos ‘neutra’ do que a sua intervenção”. O autor (LE GOFF, 2006, p. 537-538) nos faz enxergar que:

- 1) O documento é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem consciente ou inconsciente da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante os quais continuou a viver, talvez esquecido, durante os quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio.
- 2) O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz deve ser em primeiro lugar analisado, desmitificando-lhe o significado aparente.

3) O documento é monumento. Resultado do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntário ou involuntário – determinada imagem de si próprios.

Mas, acima de tudo, ele nos faz perceber que “[...] não existe um documento-verdade”:

4) Todo documento é mentira. Cabe [...] não fazer o papel de ingênuo. [...] porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem.

Nessa esteira de projeção e produção de sentidos, através da qual o documento se torna agente da pesquisa científica, Le Goff (2006, p. 538) enfatiza, elucidando um meio para caminhar, que “É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos”. Em seguida, ele nos desperta para o fato de que “esta montagem do documento-monumento não pode fazer-se com o auxílio de uma única crítica histórica. [...] deve ser estudada numa perspectiva econômica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, mas, sobretudo, enquanto instrumento de poder”, levando-se em conta que todo documento é “testemunho de um poder polivalente e, ao mesmo tempo, cria-o”.

Percebemos que o autor propõe uma metodologia de pesquisa que muito beneficiará a forma como conduzimos nosso estudo. Sobretudo, porque nos leva a concluir que não devemos “isolar os documentos do conjunto de monumentos de que fazem parte. Sem subestimar o texto que exprime a superioridade, não do seu testemunho, mas do ambiente que o produziu, monopolizando um instrumento cultural de grande porte”. Devemos “[...] recorrer ao documento arqueológico, sobretudo àquele que faz parte do método estratográfico, ao documento iconográfico, as provas que fornecem métodos avançados [...] tudo o que permite a descoberta de fenômenos em situação (a semântica histórica, a cartografia [...])” (LE GOFF, 2006, p. 538-539).

É importante nos colocar como observadores da linguagem e da história em um novo momento da pesquisa documental, em que “o novo documento, alargado para além dos textos tradicionais, transformado [...], deve ser tratado como um documento/monumento” (LE GOFF, 2006, p. 539).

### 2.2.1 Memória oral e memória escrita

No cordel há um equilíbrio entre uma memória escrita e uma memória oral, entretanto, a memória oral se sobressai, sendo a escrita um artifício em prol da manutenção da voz como texto. A escrita é um suporte para a voz e no cordel isso é notório.

Nesse universo em que o folheto figura como objeto de memória e para a realização da memória, enquanto lembrança das práticas dos entes familiares e coletivos, desenvolve-se uma oralidade mista<sup>13</sup>, que harmoniza oralidade e escritura, imprimindo na história dos grupos uma memória tanto dos objetos manipulados em sociedade quanto dos valores que eles negociam individualmente, mediante o envolvimento e o desenvolvimento entre sujeitos e práticas discursivas, em que o cordel é mediador, ponte, canal, isto é, meio. Isto comprova que a oralidade se mantém em atuação no contemporâneo, em tempos em que se esperava o predomínio da escritura.

Paul Zumthor é um dos principais teóricos que norteiam a presente pesquisa, revolucionou os estudos sobre poética medieval, ao ampliar a noção fixa de escritura. Reconheceu a oralidade como um de seus princípios fundamentais, desenhando, assim, uma poética da voz. Enxergou na palavra pronunciada a importância de sua materialidade, eroticidade, movência e nomadismo (ZUMTHOR, 2005). Destacou na matéria vocal um valor significativo para o estudo das culturas populares. Por essa razão, sua obra transcende os estudos literários e oferece referências fundamentais para pensar a relação entre homem, linguagem e sociedade.

Em sua tese de doutoramento, *Merlin, le prophète*, publicada pela primeira vez em 1943, o autor em análise, discutiu a profecia, a voz e o tema da esperança na salvação. Formado em filologia tradicional, abriu-se para diversas influências científicas e dialogou, teoricamente, com Hjelmslev, Jakobson, Bakhtin e Barthes. A partir dessa influência com a linguística e a semiótica, escreveu *Essai de poétique médiévale* (1972), criando novas perspectivas de estudo para a linguagem, a qual foi posta como um fio fortemente tecido pela memória social que permite atualizar a cultura medieval na contemporaneidade, mediante o exame amíúde dos documentos-monumentos.

---

<sup>13</sup> Zumthor (1993), em *A letra e a voz*, assinala a existência de três tipos de oralidade: a primária e imediata, que não apresenta nenhum contato com a escritura, é aquela das sociedades desprovidas dos sistemas de simbolização gráfica ou grupos isolados ou analfabetos; a oralidade mista, em que há uma parcial influência da cultura do escrito; e por última, a oralidade segunda, própria de uma cultura grafocêntrica, em que toda a expressão é marcada pela presença e pelo valor da letra.

Em *Introdução à poesia oral*, ele conceitua *performance*: ato de comunicação presente, imediato, capaz de modificar o conhecimento. É, também, ação complexa e única que envolve a emissão e recepção simultâneas da mensagem poética. Sendo a poesia, não só um conjunto de textos poéticos, mas, sobretudo, o contexto de sua produção e existência. A poesia é a ação do corpo, do gesto e dos meios. Para Zumthor (1993), é no contexto em que a fala ordena o mundo, que o ensaísta recupera o caráter artesanal de cada ação verbal, porque a voz está ligada ao gesto, à atitude física que projeta o corpo no espaço da *performance*. Nesta perspectiva, qualquer movimento que fixa e compõe sentido, é gerador de significação. Ele explica que:

É pelo corpo que nós somos tempo e lugar: a voz o proclama emanção do nosso ser. A escrita também comporta, é verdade, medidas de tempo e espaço: mas seu objetivo último é delas se liberar. A voz aceita beatificamente sua servidão. A partir desse sim primordial, tudo se colore na língua, nada mais nela é neutro, as palavras escorrem, carregadas de intenções, de odores, elas cheiram ao homem e a terra. A poesia não mais se liga às categorias do fazer, mas às do processo (ZUMTHOR, 1997, p. 157).

Em *A letra e a voz* Zumthor (1993) observou que a palavra falada era a manifestação mais convincente de autoridade até o século XV e XVI, instrumento privilegiado do exercício do poder e do ato jurídico. A religião era o sistema mais acessível para a explicação do mundo, explicação que era dada a partir da ação prática e simbólica da palavra. Assim, o poder e a verdade, o culto e a poesia uniam-se pela pronunciação da palavra, pulsão profunda da voz. Era assim nos ensinamentos e nos rituais, todos seguiam o percurso que se iniciava na boca e chegava ao ouvido. Por isso, cada sermão era antecipado pelo imperativo “Ouçam”.

Notadamente, essa influência da voz chegou à escritura, confinada em mosteiros e cortes até o ano 1000, e favoreceu, pela oralidade, a efetivação da palavra bíblica, a partir da *performance* dos padres que se tornaram mais próximos dos fiéis com o exercício da voz.

A enunciação da palavra ganha em si mesmo valor de ato simbólico: graças à voz, ela é exibição e dom, agressão, conquista e esperança de consumação do outro; interioridade manifesta, livre da necessidade de invadir fisicamente o objeto de seu desejo; o som vocalizado vai de interior a interior e liga, sem outra mediação, duas existências (ZUMTHOR, 1997, p. 14-15).

Com a invenção da imprensa houve uma expansão da informação e do conhecimento por meios impressos e, com isso, uma censura à oralidade. O som e a voz passam a ser vistos

com desconfiança. A garantia do poder simbólico da escrita só foi alcançada pelo apagamento dos elementos performáticos da comunicação: o “Estado moderno, abstrato, não pode se exprimir senão por meio de texto escritos, que ele emite sem qualquer pretensão e, quando da leitura dos mesmos, ele se mantém ausente, indiscutível” (ZUMTHOR, 2000, p. 82). O autor explica que com a investida do Estado, no Ocidente, a escrita e o visual triunfaram na cultura letrada, esmaecendo os valores da voz. A partir do século XVII, a literatura escrita ganha *status*, tornando-se um patrimônio cultural do homem e recusando a voz. A leitura solitária e puramente visual passa a marcar e representar essa época, acentuando o grau mais fraco da *performance*, agora surda, por imposição da hegemonia da escrita.

Foi só nos últimos 60 anos do século passado que uma espécie de ressurgência do vocal, como motor e estratégia de energia coletiva, transformou os cantores em típicos heróis da cultura de massa contemporânea. É nessa época, acentuou Zumthor (2000, p. 70), que se instaurou uma nova era da oralidade na sociedade tecnológica e de consumo, distinta daquela vivida pelas sociedades ágrafas, mas capaz de reintroduzir a voz no funcionamento do corpo social. “Para o homem de nosso fim de século, a leitura responde a uma necessidade, tanto de ouvir quanto de conhecer. O corpo aí se recolhe. É uma voz que ele escuta e ele reencontra uma sensibilidade que dois ou três séculos de escrita tinham anestesiado, sem destruir”.

Nesse período, na década de 70, o autor desenvolveu estudos no Brasil, mantendo intercâmbio constante com pesquisadores brasileiros. Sua experiência no Nordeste, na Bahia, gerou o interesse do pesquisador pelas obras produzidas pelos poetas populares, especialmente, pela oralidade explícita na cultura dessa região. Dessa forma, Zumthor (1993) elaborou uma síntese da estética da recepção e de teorias da comunicação e da cultura, criticando a dicotomia entre escritura e oralidade. Optou pelo termo vocalidade no lugar de oralidade e desenhou a historicidade da voz, seu uso. Ao afrontar a distância temporal, insistiu na possibilidade do aspecto corporal dos textos, seus modos de existência como objetos de percepção sensorial, pois, no momento da transmissão vocal, o texto se fragmenta e tende ao inacabamento; a voz invade a letra e põe em xeque a lógica de um espaço fechado.

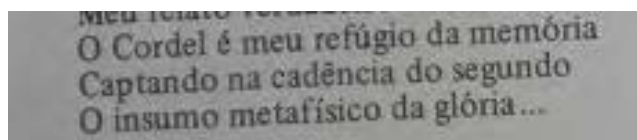
A partir da experiência poética, Zumthor (1993), distingue texto e obra. O texto estará para a sequência de enunciados, enquanto a obra estará para os múltiplos elementos significantes, auditivos, táteis. Ele rompe a surdez de séculos de escrita e defende que atingir um discurso significa atravessar a espessura e a resistência das palavras, porque o corpo, a partir da influência da voz (explícita ou implicitamente), é decisivo para a ação de produzir sentidos, pois o ser humano pensa e age com o corpo, o corpo é o meio no ideal de significar.

Com Zumthor (1997), a voz passa a ser tratada como uma matéria. Materializa-se ou possui materialidade situada entre o corpo e a palavra. É experiência inicial do recém-nascido que vasculha o mundo com o ouvido. Ainda no útero da mãe a criança percebe o tom grave, ouve o som materno e esboça o ritmo de uma palavra que será usada, materialmente, no futuro. Ainda é nessa obra que o autor evoca a qualidade de arquétipo da palavra, apregoada em mitos e ritos ligados tanto a oralidade quanto a boca, numa relação corporal intensa, subjacente a qualquer intenção de linguagem.

Nessa linha de pensamento, percebemos que as práticas contemporâneas de sentido continuam, assim como no período medieval, sendo acompanhadas pela voz performativa do orador, do apresentador, do entrevistador, que se apoiam em enunciados escritos para serem falados de “forma natural”, uma escritura que reclama uma oralidade, depende dela. Uma memória oral fixada enquanto escritura.

Reafirmamos, pautados em Le Goff (2007a; 2007b; 2010) e Le Goff & Schmitt (2006), que nossas práticas de linguagem continuam sendo espelhadas em hábitos medievais, vivemos sob a influência daquele tempo, pois a ideologia medieval ainda é ideologia imperante no espaço em que subsistem valores que deram sentido às ações vividas naquela época. O que leva a crer que a memória que configura nossas práticas hoje é a medieval reconfigurada.

O pesquisador medievalista em foco explica que a história testemunha que muitos séculos buscaram libertar-se da influência do medieval, mas sem muito sucesso, pois torna-se difícil fugir da influência de um período de época de dez séculos (dos séculos V ao X [Baixa Idade Média], dos séculos XI ao XV [Alta Idade Média]). Uma prova é a sobrevivência da canção de gesta que apela para a memorização do cantador, o trovador ou menestrel, em jogos de memória, o jogral, que prende a atenção do ouvinte com amarras de identificação de uma memória que continua atuando socioculturalmente, como “refúgio” ou “glória”. Como pontua Raimundo Santa Helena, na introdução do folheto *Deus e o mundo*, sem local, 1983:



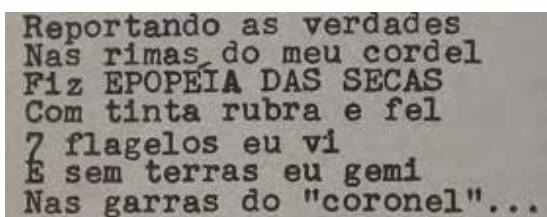
O Cordel é meu refúgio da memória  
Captando na cadência do segundo  
O insumo metafísico da glória...

Muitos insistem no valor do exótico, esquecendo que o que prende a atenção do espectador/ouvinte, que escuta/lê a *performance* do poeta/cantador é a aproximação entre os valores que ambos possuem. Valores que são apreciados e negociados num processo de

formação e ampliação dos sentidos veiculados pela linguagem. Um processo de semiose<sup>14</sup> cultural múltipla, produtora de identidades. São memórias individuais que se aproximam por uma memória coletiva que faz com que as memórias individuais se integrem num todo formador de uma identidade de grupo, memória social.

O herói da narrativa não existe se não for pelo canto. No canto o herói ganha vida. A rapidez na combinação das rimas faz pulsar o sangue, encher as veias, animar o corpo e pô-lo em ação. É da boca do poeta que surge o herói, com plena força, vitalidade. Suas ações e proezas são cantadas em rimas imagéticas que fazem com que o interlocutor reviva os feitos do personagem ilustre que faz parte da memória coletiva, trazendo orgulho para si e oxigenando a memória individual de cada leitor/ouvinte da *performance* escrita/oral.

Um exemplo disso é destacado na contracapa do folheto *Epopéia das secas*, de Raimundo Santa Helena, sem local, sem data; em que o poeta é repórter e testemunha ocular dos flagelos vividos na sua região, pondo-se como herói de seu povo ao duelar em palavras contra o poder local (o coronel):



Reportando as verdades  
Nas rimas do meu cordel  
Fiz EPOPEIA DAS SECAS  
Com tinta rubra e fel  
7 flagelos eu vi  
E sem terras eu gmi  
Nas garras do "coronel"...

Le Goff (2006, p. 324) explica que para Zumthor “o herói não existe senão no canto, mas não deixa de existir também na memória coletiva, na qual participam os homens, poeta e público”. O poeta é a personificação do leitor que empreende a ação de identificação com o já dito, que se identifica com o autor da obra, que se veste da graça da oralidade para se aproximar mais e mais do seu interlocutor. O poeta é o sujeito do cordel, seu representante e a representação de sua voz. Um exemplo é o folheto *O fim do mundo presente*, de José Costa Leite, Condado, Pernambuco, 1974; que, como é frequente de constatação nos folhetos, já na sua introdução, a marca da voz na escritura, inaugurando o acontecimento da palavra que salta do texto para tomar conta da ação performática da linguagem de interação social. Da boca do

<sup>14</sup> Processo de produção da significação, que se dá mediante o embate de signos/símbolos exteriores e interiores (sociais e individuais) na mente do interpretante, podendo ser um processo voluntário ou não (consciente e inconsciente). Ou como prefere Deely (1990, p. 41), “a ação dos signos”, “conexão essencial entre o observador e o observado”. Pierce foi o idealizador desse processo e dessa terminologia no âmbito da semiótica, mas Saussure também atualizou essa ideia, aproximando a linguística moderna que ele idealizava para o futuro e que denominou semiologia.

poeta vem o apelo para que seja ouvida a voz da escritura que profetiza acerca do fim do mundo:

Leitores vamos ouvir  
O Fim do Mundo Presente  
falando da corrupção  
que cresce danadamente  
em mato, vila e cidade  
só vê-se imoralidade  
rapaz doido e moça quente.

Escritura das vozes:

Vou falar da vida alheia  
sei que não me fica bem  
mas devido a corrupção  
não vai escapar ninguém  
aquele que não gostar  
se quiser pode falar  
da minha vida também.

Escritura que reclama uma pulsão (pela língua/boca ou pela mão), um espaço de elocução mista (boca-mão), que permita esvaziar do peito do poeta a dor que ele sente ao passo que assiste (testemunha ocular) o mundo sendo tingido de negro, de morte:

Não posso ficar calado  
vendo tanta corrupção  
a língua fica coçando  
se eu aguentar a mão  
tenho que botar pra fora  
a corrupção reina agora  
do brejo até o sertão.

Escritura que interage com a plateia que se forma em meio ao acontecimento performático da voz, que surge da escrita e dá vida ao corpo do poeta-intérprete e que cobra um documento como prova, testemunho:

Se tem chifrudo aqui perto  
perdõe minha caçoada  
pode levantar o dedo  
já que a hora é chegada  
quem provar que é chifrudo  
nos seu documentos em tudo  
vai levar sem pagar nada.

F I M

*Performance* é exercício de memória oral, é falar com o corpo, deixar sair dele o hálito odorífico que atrai o outro, ou o afasta. Como ato de acasalamento animal em que macho e

fêmea se encontram pelo cheiro que exalam. Quando o pavão suspende a calda e abre as penas para atrair a sua parceira, em interação sexual. É dançar, mover o corpo e dele extrair sentido, significação enquanto pertencimento, identidade. Corpo e cultura, formas de sentido, caleidoscópio (“caleidoscorpos”): “semelhante a um jogo de espelhos que reflete novos ângulos e novas, quase infinitas, combinações, criando um jogo de formas que se organizam e se desmancham em novas formas, que de novo se embaralharão para surpreender o olhar de quem ousou ter pensado capturar alguma forma anterior” (CAMPELO, 1996, p. 13-14).

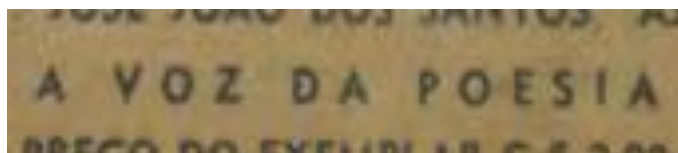
Como assinala Moita Lopes (2007, p. 10), numa metáfora renascentista, *performance* é o mundo posto como palco: “um fazer que, no momento do seu vir-a-ser, estabelece um passado e dá origem a uma ilusão de normatividade que o apaga”.

É o que ilustra a imagem posta na capa do folheto *O homem do arroz e o poder de Jesus*, de José João dos Santos, sem local, sem data; em que o poeta faz uso do recurso de uma retórica do corpo, pretendendo prender/empreender uma ação de fixação dos sentidos administrados por ele, em prol de uma necessidade humana de fazer espetáculo, impor-se, enquanto sentido pela linguagem corporal:



Xilogravura 1: Capa do folheto “O homem do arroz e o poder de Jesus”.

O poeta da voz faz uso da *performance* corporal, usa o seu corpo para atrair a atenção do outro, num ato de interação linguageira, porque ele transborda de linhagem, ele é voz:



Nesse momento, todas as expressões são possibilidades de fixação do outro ao ato performático de fazer sentido na e pela linguagem. Fazer/trazer sentido, efetivar a memória oral e inscrevê-la, pela subjetividade do corpo, na memória coletiva. De outra forma não seria possível, porque a memória está ligada ao corpo.

Glusberg (2007, p. 71) explica que “as performances trabalham com todos os canais da percepção, isso se dando, tanto de forma alternada, quanto simultânea”, pois “elas são construídas sobre experiências tácteis, motoras, acústicas, cinestésicas e, particularmente, visuais”.

As pessoas com sistemas de representação cinestésicos percebem as coisas através do corpo e da experimentação. São muito intuitivas e valorizam especialmente o ambiente e a participação. Para pensar com clareza necessitam de movimento e atividade. Não concedem importância à ordem das coisas. Mostram-se relaxadas ao falar, se movem e gesticulam. Falam devagar e sabem como utilizar as pausas. Como público, são impacientes porque preferem passar à ação. Preferem as atividades e o movimento e emprestam atenção ao desenvolvimento das mesmas. Do mesmo modo, requerem seu tempo para analisar o que se sente fazendo as coisas. Gostam de tocar e aproximar-se de outros. Percebem facilmente o ambiente e o mobiliário incômodo assim como o frio e o calor. Ao falar, não mantêm um grande contato visual com outros. Para descrever o que têm feito se concentram na ação. Aprendem melhor fazendo as coisas e recordando a sensação e a ação. Ocasionalmente caminham e gesticulam para recordar as coisas (REPO & NUUTINEN, 2003, p. 38).

Na temática que compõe nossa pesquisa, o tempo final e a morte estão ligados intrinsecamente ao medo de cair (descer/ser sepultado), ser vencido pelo tempo, esquecido, destruído.

Na xilogravura que acompanha o folheto *O homem que deu à luz ao diabo no dia que Frei Damião foi suspenso de pregar no Ceará*, de Manoel Caboclo e Silva, Juazeiro do Norte,

Ceará, 1975; temos o arquétipo<sup>15</sup> do medo atualizado em *schème*<sup>16</sup> pela *performance* do sujeito do cordel e figurativizado na capa, um arranjo esquemático que combina expressões faciais e mãos para expressar medo, terror:



Xilogravura 2: Capa do folheto “O homem que deu à luz ao diabo no dia que Frei Damião foi suspenso de pregar no Ceará”.



Xilogravura 3: Destaque da capa do folheto “O homem que deu à luz ao diabo no dia que Frei Damião foi suspenso de pregar no Ceará”.

Medo da queda, gerada pelo pecado e advindo da tentação. É o que tematiza o folheto *Agora danou-se tudo*, de José Pedro Pontual, sem local, sem data; em que as mãos que cobrem a face fazem significar que a imagem observada pelo sujeito do cordel é negada, por

<sup>15</sup> Segundo Pitta (2005, p. 18), “é a representação dos *schèmes*. Imagem primeira de caráter coletivo e inato; é o estado preliminar, zona onde nasce a idéia (Jung). Ele constitui o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. Exemplos: o *schème* da subida vai ser representado pelos arquétipos (imagens universais) do chefe, do alto; o *schème* do aconchego, pelos da mãe, do colo, do alimento”.

<sup>16</sup> “[...] é anterior à imagem, corresponde a uma tendência geral dos gestos, leva em conta as emoções e as afeições. Ele faz a junção entre os gestos inconscientes e as representações. Exemplos: à verticalidade da postura humana, correspondem dois *schèmes*: o da subida e o da divisão (visual ou manual); ao gesto de engolir, correspondem os *schèmes* da descida (percurso interior dos alimentos) e do aconchego na intimidade (o primeiro alimento do homem sendo o leite materno, a amamentação)” (PITTA, 2005, p. 18).

ser julgada contra a moralidade que ele se apegava como sendo o valor necessário para a salvação de sua alma:



Xilogravura 4: Capa do folheto “Agora danou-se tudo”.



Xilogravura 5: Destaque da capa do folheto “Agora danou-se tudo”.

As mãos expressam um dizer, elas arrancam os sentidos do íntimo do homem, que no corpo recebe acabamento, tornando-se palavras, imagens carregadas de sentidos. É ferramenta de fixação das “verdades” enunciadas e necessariamente persuasivas para o fazer-crer do orador, como demonstra a xilogravura que ilustra a capa do folheto *A grande profecia de Daniel*, de Manoel Vicente dos Santos, sem local, sem data:



Xilogravura 4: Destaque da capa do folheto “A grande profecia de Daniel”.

Do religioso na prática do sermão, a exemplo da xilogravura posta no folheto *Frei Bernardo falando em nome do Padre Cícero Romão*, de Pedro Armando, Maceió Alagoas, sem data:



Xilogravura 5: Destaque da capa do folheto  
“Frei Bernardo falando em nome do Padre Cícero Romão”.

Acusando, julgando ou mesmo intimidando, como em *performance* realizada por Jesus, figurativizado na xilogravura da capa do folheto de Apolinário de Souza, *As escrituras e a guerra atual*, Belém do Pará, 1942:



Xilogravura 6: Destaque da capa do  
folheto “As escrituras e a guerra atual”.

E ainda no folheto *Corrupção e carestia ninguém ignora mais*, de José Costa Leite, Pernambuco, 1967; na confirmação de positividade, expressa na mão do personagem que

figurativiza Satanás, erguendo o polegar direito, pactuando com a *performance* da mulher que figura em trajes julgados imorais. Ato que vai de encontro aos valores aceitos pelo varão, que consta na imagem com um cajado ou vara na mão, além de usar barba e bigode, signos de uma moral rígida (o exemplar, a seriedade do ancião que protege a sociedade):



Xilogravura 7: Capa do folheto “Corrução e carestia ninguém ignora mais”.

Na sequência, o folheto *Almanaque e profecia de frei Vidal da Penha para o ano de 1970*, sem autor, sem local, sem data; traz à tona a expressão performática da mão do padre que sinaliza a excomunhão do indivíduo infiel:



Xilogravura 8: Destaque da capa do folheto “Almanaque e profecia de frei Vidal da Penha para o ano de 1970”.

Em seguida, em *O aparecimento do Padre Cícero a uma menina profetizando os sinais do fim do mundo*, de João Firmino Cabral, Juazeiro, Ceará, sem data; há uma amostra de devoção e respeito, acompanhado do pedido de perdão, em oração, dirigidos ao santo do catolicismo popular, Padre Cícero:



Xilogravura 9: Capa do folheto “O aparecimento do Padre Cícero a uma menina profetizando os sinais do fim do mundo”.



Xilogravura 10: Destaque da capa do folheto “O aparecimento do Padre Cícero a uma menina profetizando os sinais do fim do mundo”.

E no cordel *A carta do Papa a Frei Damião*, de Olegário Fernandes da Silva, Caruaru/Pernambuco, sem data; consta uma *performance* da intervenção do papa em prol da absolvição do pecador fiel, uma reprodução do gesto do fiel antes dirigido ao padre, agora do papa que se dirige a Deus:



Xilogravura 11: Destaque da capa do folheto “A carta do Papa a Frei Damião”.

A *performance* do corpo é ato de interação linguageira que se aproxima de uma relação sexual pelo envolvimento entre os “parceiros” da linguagem/discurso. Uma relação produtora/procriadora de sentidos. A capa brasileira da obra de Paul Zumthor (2007), *Performance, recepção e leitura*, da editora Cosac Naify, sugere essa “relação”, quando aproxima o corpo humano, produtor da voz; e a máquina, produtora da escrita, num cruzamento entre tradição oral e modernidade, que suscita a escritura contemporânea, filha do medievo, mista (oralidade e escritura):

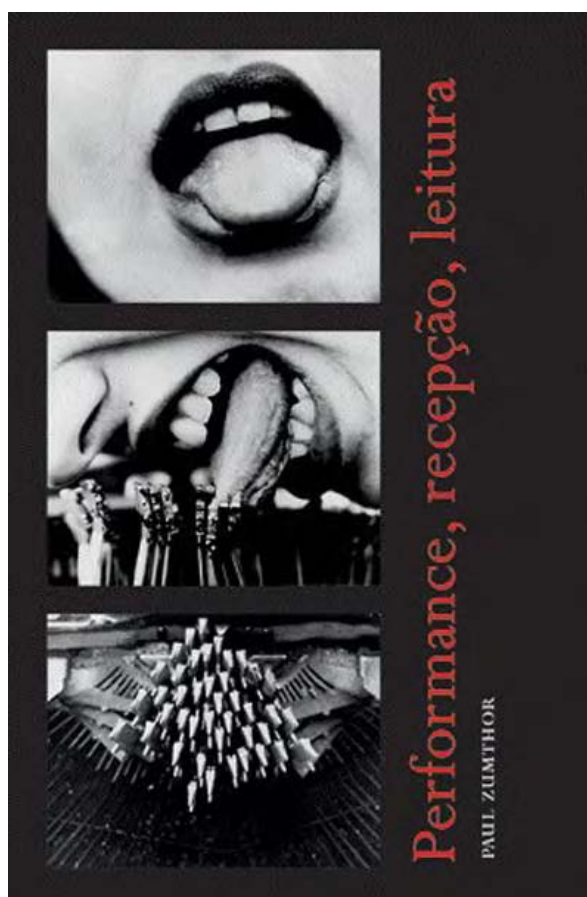


Figura 1: Capa do livro de Paul Zumthor, “Performance, recepção, leitura”.

Fonte: <http://editora.cosacnaify.com.br/ObraSinopse/10512/Performance,-recepção,-leitura.aspx>.

A imagem do meio, ponto de mutação, encontro, medial (medieval), traz o equilíbrio das partes envolvidas. Une tradição e modernidade, oral e escrita, cujo resultado é o nascimento de uma oralidade mista, filha do cruzamento entre o frio da máquina e o morno do sangue que anima a língua. É relação entre um regime diurno e outro noturno, se considerarmos o masculino (oral, fálico e penetrante) com o feminino (escrita, reprodutora e fixa). Fenomenologicamente, poderíamos suscitar que a escrita (feminino) guardou em seu corpo o oral (masculino), tornando-se a escritura prenhe de oralidade que até hoje impõe esta gestação da voz na escritura.

A “língua” fálica “introduz” o oral na escritura e num “movimento” trêmulo e ao mesmo tempo frenético, de profundo êxtase, dá um basta à oposição que pretendia separar este casamento celebrado já na Idade Média, quando se deu tanto valor ao ato de guardar. Guardar as lembranças, pedaços de memória, de fazer memória. Hábito que, daquela época, sugeriu guardar a voz na escritura, ampliando uma ideologia que se estendeu até nós.

Diante do exposto, poderíamos inferir que os gestos são simulacros de imagens que ligados uns aos outros fazem sentido, criam discursos, atrelados a outros discursos já cristalizados, que seguem num ideal de significar. É necessário falar através de todas as possibilidades. A invenção da imprensa idealizava deixar cair o poder da palavra, ela buscou revolucionar a memória escrita, seria a imposição de uma memória por outra. Exterminar a voz que ameaçava o escrito era apontado como a possibilidade de sobrevivência da memória, porque o oral se modifica, acreditava-se que de boca em boca a memória era perdida, tendo sido essa a mentalidade produtora dessa investida contra a voz. Assim sendo, o escrito foi posto como invencível, imortal, em oposição à palavra, a voz, a representante da memória oral.

Havia a necessidade de suplantar um meio de memória por outro, substituíam, assim, a palavra, achando que ela se renderia facilmente aos caprichos dos “tempos modernos”. Entretanto, a imagem/palavra não permitiu ser silenciada. Da China vem o exemplo. Enquanto a indústria aplicava nesta cultura altas doses de uma injeção chamada imprensa, os chineses limitavam-se em reproduzir sentidos e registros de sentido via xilogravuras. A xilogravura, forma de impressão de imagens em relevo, gravados em pranchas de madeira, insistia em combater o inimigo que avançava. Essa era uma luta pela sobrevivência de uma prática que aliava palavras em forma de imagens, produzidas artesanalmente, o que trazia à tona a subjetividade do ato de produzir linguagem performática.

A herança dessa luta favoreceu o poeta popular, que do outro lado do Oriente, no nordeste brasileiro, deu continuidade a essa prática de linguagem. A xilogravura veio para ficar em meio a uma cultura que pode ser traduzida como fala, uma cultura da palavra, da voz viva. Nesse ambiente, confundem-se memória oral e memória escrita, a transmissão é oral e a escrita é o suporte dessa oralidade que é transcendente. A escrita é vozeada, porque a massa está imersa numa cultura da voz, em práticas que se justificam pela voz, em técnicas de oratória de uma retórica que se renova para atualizar uma nova estética da recepção.

Nessa cultura, a fixação da palavra é manuscrita, até mesmo quando a imprensa imprime sua potencialidade de imposição do registro, este é manuscrito, é falar com as mãos,

desenhar traços ou rabiscos ainda úmidos pela presença da pronúncia articulada pelo som manual que é fala. Falar com as mãos, voz impressa no papel como fala humana, imagens que representam as ações dos homens. É a fala fixada em manuscrito para ser aprendida de cor, decorada, memorizada, lembrada. Caligrafias de imagens que desenhavam épocas:



Figura 2: Capas de manuais de escrituras/memórias de épocas.

Fonte: <http://carissimascatrevagens.blogspot.com/2009/03/fui-um-aluno-dos-anos-70.html>.

A cultura japonesa concebe o signo como desprovido de sentido, por isso, forte, autoatualante (regrado, arranjado, exibido, jamais naturalizado ou racionalizado), vazio (seu significado foge, não há deus, verdade, moral) e, acima de tudo, erótico (por sua graça desenhada em objetos e a partir de condutas fúteis, que remetem à insignificância ou à vulgaridade) (BARTHES, 2007). Diferentemente, nas culturas populares ocidentais, o impresso não consegue ser ato, ele é registro, meio de propagação secundária da fala. Ele não é a voz e só faz sentido pelo sentido que a voz reivindica pela pronúncia. O leitor atinge o autor pela escrita, mas é a voz que o sujeito persegue, pois ela anima o texto. A voz impressa é produtora de sentidos e a garantia da significação. Por essa natureza, a “voz pressupõe um

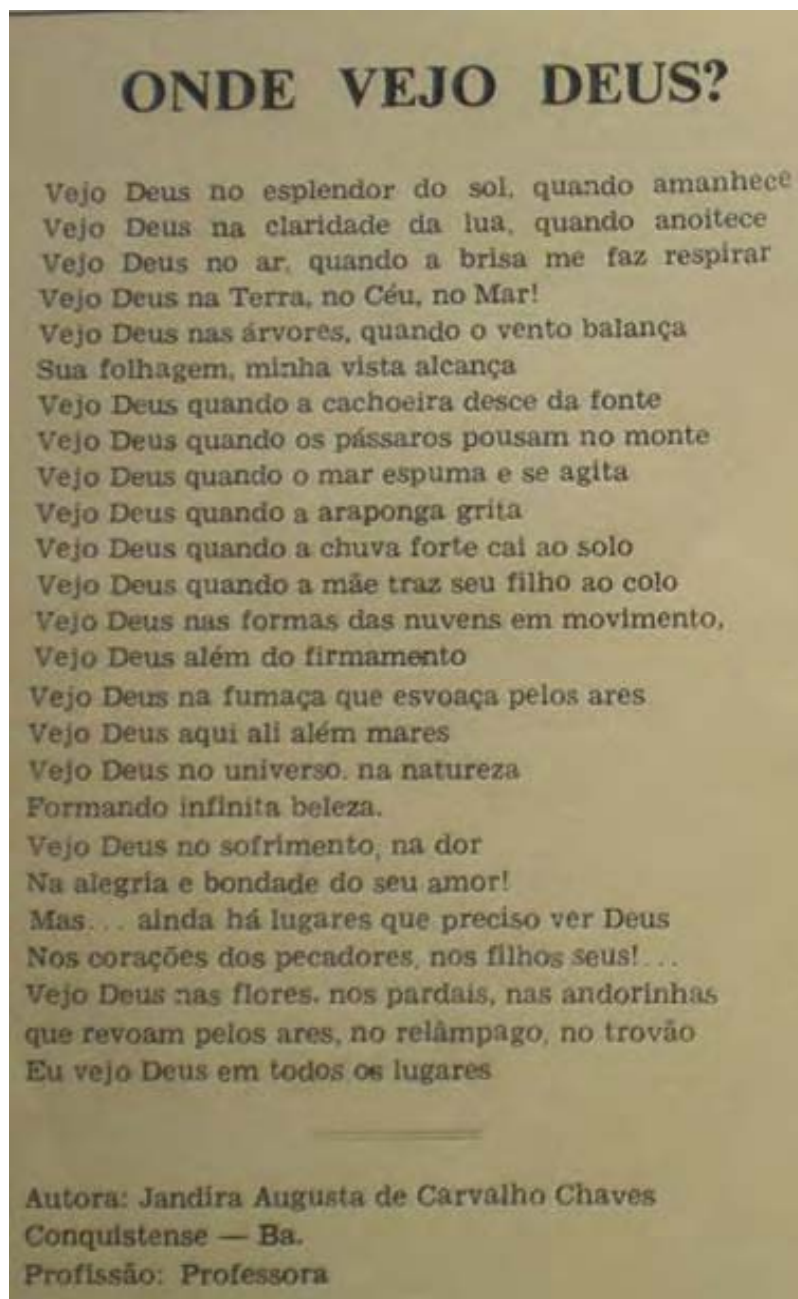
papel, um personagem, portanto, uma atividade, uma ação” (MEY, 2001, p. 19). Falar é ativar a linguagem, fazer funcionar os sentidos, o que deságua em formações discursivas de bases ideológicas, “essas formações são criadas (atualizadas) pelas próprias vozes empregadas pelos personagens”, e são, na maioria das vezes, “fixadas, reguladas, [...] determinadas” (p. 20).

A memória coletiva pode buscar na escrita o local de sua morada, mas ela só funciona enquanto túmulo. A escrita que não se relaciona com o oral é o Hades da memória coletiva. A memória só ganha vida quando é atingida, novamente, por sentidos humanos, a visão, audição, olfato, paladar e o tato, formas de oralidade. Essas possibilidades de leitura são os fôlegos que dão vida, que transformam a morte da memória (escrita) em obra latente, corpo animado, vivo, memória viva, voz criadora. Como no Gênesis, em que Deus sopra nas narinas de Adão e faz com que ele se anime. Assim, também, é a madeira moldada em forma de boneco por Gepeto, ganha vida a partir do desejo de ter/ver sua criatura (Pinóquio) humanizando-se, performaticamente exercendo sua cadência de mover-se em meio aos tantos outros movimentos que desenham a vida. A linguagem é desejo de movimento, é ação.



Figura 3: Gepeto e Pinóquio: desejo de movimento.  
Fonte: <http://www.gpdesenhos.com.br/paginas/disney/gepeto.htm>.

Como sustenta o poeta popular: Deus está no movimento, na ação, na atitude. É o que afirmam os dizeres de uma professora baiana (Jandira Augusta de Carvalho Chaves), organizados em enunciação poética e postos na contracapa do folheto *Deus, o homem e a violência*, de Manoel Basílio de Lima, Bahia, sem data:



Significação resultante de um envolvimento de léxicos que se aproximam para a formação de um campo semântico que impõem ações e reações provenientes de fenômenos naturais e humanos, tais como: amanhecer, anoitecer, respirar, balançar, alcançar, descer, gritar, espumar, etc. Elementos lexicais que fazem-crer na prerrogativa de que Deus é vida, movimento, *performance*.

Da mesma forma, somos os deuses e os senhores, criadores e criaturas da palavra. A cada pronúncia ou atualização das palavras, evocamos e trazemos à tona a vida, que permite que exerçamos as nossas práticas languageiras, atos de enunciação verbal, no sentido bakhtiniano, em que a palavra é signo ideológico por excelência, ponte lançada entre o eu e o outro, construtora de discursos e de sentidos, de sonhos e imagens.

### 2.3 MEMÓRIA DAS ESCRITURAS DAS VOZES

Aquilo que se vê depende do lugar  
em que foi visto e das outras coisas  
que foram vistas ao mesmo tempo.

(CLIFFORD GEERTZ)

Individual ou social, a memória varia da presença ou ausência da escrita, sendo objeto de atenção do Estado que busca conservar os traços dos acontecimentos passados (LE GOFF, 2006). Por essa razão, são produzidos documentos-monumentos, obras que fazem manter-se vivas as vozes dos sujeitos, das sociedades e dos tempos. É assim que se mantêm em circulação certos discursos que habitam variados suportes midiáticos, escrituras das vozes sociais. Elas fazem história ao passo que escrevem histórias/histórias, armazenamento da memória e pela memória, rememorada continuamente.

Esses documentos-monumentos, escrituras das vozes e da memória, são pacotes de imagens, álbuns, como aqueles em que as crianças colecionam figuras que contam histórias ao passo que fazem histórias, pois cada pacote de figuras traz consigo esperanças de imagens ainda não fixadas no papel. É a esperança que reside no ato de encontrar o pedaço de imagem que dê completude ao quadro imagético escritural das vozes que narram o mundo. Ideal de memória, que faz com que vários pacotinhos de figuras sejam abertos pela criança esperançosa em completar o quadro imagético-discursivo que o identifica com o próprio ato de compor imagens. Uma espécie de composição cósmica que invalida, liquida e põe um fim no caos do mundo, representado pela falta de um quadro de imagem, uma figura faltante, espaço caótico, lacuna aberta para o preenchimento de uma *performance* quer humana quer universal.

Esse brincar de criar mundos é a tentativa de trazer a ordem ao mundo, um instante de divindade da criança que constrói a vida ao passo que cria imagens, que encena ser deus. Há uma necessidade de arranjar o mundo pela composição das imagens componentes e

compositoras de mundos: as figuras, os pacotes de figuras, os álbuns imagéticos, a criança colecionadora, o local em que são encontrados os pacotes de imagens, anúncios, etc., são espaços de memória ou objetos que permitem que a memória seja (re)criada e que continuamente permaneça viva.

Acumular objetos é buscar conservar a história, não apenas do objeto, mas da relação existente entre o objeto e o colecionador. Diversos tipos de objetos contam diversas fases da história e a forma de apreender a história dependerá da forma de como esses objetos são dispostos, porque essa disposição do objeto no espaço do sujeito tem a ver com a relação de afinidade entre o objeto e o “seu” sujeito.

Neste momento, tocamos num ponto relevante para o estudo da memória: o objeto é senhor do sujeito. O sujeito é assujeitado (ALTHUSSER, 1985) pelos objetos de valor que vai colecionando ao longo de sua história: interpelação ideológica, isto é, várias formas de submissão (religiosa, moral, política, etc.).

Para sermos mais precisos, daremos um exemplo. Átila de Almeida, que foi responsável pela manutenção do acervo de folhetos de cordel do seu pai e que cuidou de ampliá-lo, dá nome a principal biblioteca<sup>17</sup> que escolhemos para pesquisar e extrair grande parte do *corpus* de nossa pesquisa. Os objetos que constam nessa biblioteca, e que Átila de Almeida teve em suas mãos, eram compêndios de uma memória em que seu pai se mantinha vivo. Continuar a coleção do seu pai foi uma forma de mantê-lo presente. Com o tempo, e talvez pela distância que a cada dia separava mais pai e filho, a atração por estes objetos de memória foi se intensificando, a ponto de um professor de matemática de ensino superior, passar a investir tempo e dinheiro<sup>18</sup> com o intuito de ampliar a sua coleção e compor um quadro imagético dos folhetos de cordel que dessem conta de abarcar o imaginário em que ele, o seu pai e os nordestinos vazem parte. Até antes de morrer, Átila de Almeida dedicou parte de sua vida em cuidar e ampliar o seu acervo de folhetos<sup>19</sup>, além dos dicionários,

---

<sup>17</sup> A Biblioteca de Obras Raras Átila de Almeida foi vendida pela esposa de Átila de Almeida após sua morte e encontra-se instalada na Universidade Estadual da Paraíba, em Campina Grande.

<sup>18</sup> Há relatos que ele investia, muitas vezes, tudo que recebia em um mês de trabalho para a aquisição desses objetos/escrituras de memória. Ele entregava altos valores de dinheiro para poetas populares viajarem de feiras em feiras do Nordeste comprando folhetos novos e antigos. Quando estes folhetos chegavam, ele passava horas e horas cuidando dos mais depreciados e arrumando a sua coleção em caixinhas que tanto o seu pai havia confeccionado quanto ele confeccionou, haja vista que a sua coleção a cada dia aumentava mais.

<sup>19</sup> A biblioteca de folhetos de cordel de Átila de Almeida é a segunda maior do mundo, conta com um número aproximado de 16.000 folhetos, entre novos e algumas relíquias. O primeiro lugar no *ranking* fica para a biblioteca de folhetos de cordel de Raymond Cantel, situada em Poitiers, França.

revistas e obras que contam a história da cultura popular brasileira e nordestina. Esses objetos moviam os seus interesses, estimulavam suas ações e ocupavam os seus ideais de realização.

É perceptível que o sujeito vive o objeto e em função do objeto, investe nele, cria-o ao contemplá-lo. Persegue-o de forma que encontre todos os traços, “os fios e os rastros” (GINZBURG, 2006) que remontem a sua memória, que também é a memória do objeto. Além do mais, o espaço também é ativo e exerce uma ação coercitiva com relação ao sujeito e ao objeto, o que permite concluir que para a composição do ambiente social é necessária essa relação entre o objeto e o sujeito assujeitado por ele.

Assim sendo, a memória depende das estruturas social, histórica e política. Elas são promotoras e produtos de imagens, de resultados veiculados por essas imagens e dos sujeitos que movem e são movidos por esses sentidos, que falam do passado e assumem vozes, de certo modo, apropriadas para cada espaço-tempo de atuação dos sujeitos, dos objetos e dos valores que surgem dessa relação. Isto é, os sentidos ideológicos negociados pelos sujeitos e os objetos de memória que vão trazendo o tempo para próximo daquele que o idealiza eterno. Possuir um objeto é querê-lo para sempre vivo e do seu lado, como relato de uma experiência ou confirmação de um desejo reprimido e que aflora no ato de possuir um tempo.

Apropriar-se do tempo é, também, apropriar-se dos espaços, suas imagens, atos e ações, ou seja, as práticas que configuram os movimentos, *performances*, como retratos personificadores de subjetividades no social. Recordações do tempo, imagens que só aparentemente parecem novidades, mas que fazem sentido por uma ação contextual que é atualizada no presente pelos objetos e os espaços.

O documento-monumento, escritura das vozes, contém discursos que são singulares em cada tempo e, por isso, fazem histórias, as quais se repetem, são circulares, recorrentes.

### **2.3.1 Textos/escrituras: objetos e espaços de memória e esquecimento**

Um texto não tem sentido antes de ser lido. O leitor valida a atuação de um texto, ele dá razão à existência de uma escritura, que possui leitores definidos e que fazem dele algo reconhecível. Até mesmo o esboço ou um fragmento da escrita tem validade no universo dos objetos discursivos que dão sentido ao mundo humano. O objeto tem valor quando preenche de sentido o espaço em que movem as ações humanas.

Assim é a narrativa. A narrativa é a linguagem em execução, exercendo a função de mover sentidos num caminho partilhado por sujeitos e suas memórias. Ela é linguagem e memória, ambas produtos da sociedade. Assim, através da linguagem a memória é acontecimento, presença do homem na história, acontecimento narrado em discursos.

Para Manguel (2001), a linguagem move as imagens (imagens como narrativas) e delas extraem sentidos que fazem/constroem sentidos na vida dos indivíduos em sociedade. Nessa perspectiva, é característica da memória se manter pela linguagem (imagem como memória) em meio a documentos que certificam acontecimentos que têm na prática da leitura a efetivação do ato de rememorar, porque é próprio do ato de ler executar o documentado, por meio da linguagem (imagem como teatro), além de negociar valores, neles registrados. A leitura de um texto faz mover sentidos, ampliá-los e motivar uma (re)elaboração da significação do já dito.

Constitui-se memória, os rastros deixados pelas práticas humanas, o que indica que nossos movimentos/*performances* falam e registram, na memória individual e do grupo social, o que julgamos ser importante para outrem, mesmo quando ele é o nosso próprio eu. Carregamos bibliotecas inteiras para onde quer que nos dirijamos. Como a história do grão-vizir da Pérsia que carregava sua biblioteca quando viajava, acomodando-a em quatrocentos camelos treinados para andar em ordem alfabética (MANGUEL, 2006).

Atravessamos campinas, enfrentamos as intempéries do tempo, mas não largamos os amontoados de livros/registros/escrituras, pequenos compêndios que enunciam o que vivemos e o que somos. Ao invés disso, ampliamos os registros das nossas façanhas, medos, dúvidas e construímos nossas memórias, obras fragmentadas que compõe uma obra maior, a história da sociedade<sup>20</sup>. Uma história pautada por outras histórias: películas que registram, como que fascículos da história, a memória coletiva.

Antes de ser registro, a memória foi acontecimento. A própria elaboração do registro é memória de acontecimento. Quanto a sua leitura, não há quem negue que também é memória e acontecimento. Falar é fazer acontecer e se justifica pela execução da voz enquanto possibilidade de memória.

Antes mesmo de falarmos já produzimos sentidos, ordenamos imagens e negociamos valores com um outro (a projeção que temos/fazemos do nosso interlocutor) que criamos para

---

<sup>20</sup> Com todos os sentidos, positivos e/ou negativos, que o termo história hoje comporta: falsas verdades ou silenciamentos oportunos para os fins tendenciosos daqueles que fabricaram a história que lhes convinha.

servir de modelo na efetivação da linguagem, como palavra, discurso que se dá por meio da interação entre agentes sociais, o tornar-se, o vir a ser, o acontecimento. Através desse ato de interação, criamos imagens e construímos mundos que permitem ao meio em que vivemos ser lugar de sentido e ter sentido, enquanto morada desenhada pela memória de projeção: enunciação.

Citando Anscombre & Ducrot, Fiorin (2002, p. 31) explica que a enunciação é considerada uma atividade languageira exercida por aquele que fala no momento em que fala. No entanto, ressalta que como um *continuum* social “ela é, portanto, por essência histórica, da ordem do acontecimento e, como tal, não se reproduz nunca duas vezes idêntica a si mesma”, mas busca “identificar e descrever os traços do ato no produto”, o enunciado: elemento de linguagem que busca conservar uma memória de acontecimento.

Para Foucault (1986, p. 32), “[...] por um lado, o enunciado é um gesto, de outro, liga-se a uma memória; tem uma materialidade; é único mas está aberto à repetição e se liga ao passado e ao futuro”. O enunciado é uma memória artificial, registro, um estímulo para a lembrança.

Entretanto, cabe-nos precisar que a memória sofre dois tipos de perdas: a afasia individual e a afasia social. A primeira diz respeito à amnésia do indivíduo. A segunda a outro tipo amnésia, o esquecimento de uma identificação, a perda da identidade social, a negação da condição de membro de um grupo social, que causa frustração ao indivíduo e gera conflitos na sociedade que reclama a efetivação desse sujeito como semelhante. Cobrança de uma identidade de pertencimento, sem fraturas, que deve ser adquirida e mantida pelo sujeito para que seja possível uma adequação aos padrões impostos pela ordem social.

É este segundo tipo de perda de memória que mais nos preocupa e que mais reclamou de nossa atenção nesta pesquisa. Sabemos que, socialmente, a memória é a base em que é inscrita o conjunto de ações que os homens procuram adequar-se, o que é renovado, mas nunca completamente modificado, pois novas imagens se sustentam nas imagens inscritas e reescritas de tempos em tempos.

Como uma constante, o novo é a sublimação do já existente, enquanto criação incessante do mesmo. É inscrito sobre velhas tábuas, reciclagem memorial e memorável das escrituras das vozes que moveram os sentidos. O registro do pensamento se faz como tatuagem em pele de jovem que amadurece, envelhecendo sobre a ação do tempo a base que

comporta o registro. Folhas amareladas, pele enrugada, mas inscrição perpetuada para funcionar como lembrança.



Figura 4: Tatuagem: escritura em pele jovem.  
Fonte: [http://aruaye.blogspot.com/2008\\_08\\_01\\_archive.html](http://aruaye.blogspot.com/2008_08_01_archive.html).

Enquanto a imagem/tatuagem permanece revelando a mesma cor, traço, curvatura, figura, que relembram os tempos de outrora, o suporte modifica-se e indica que aquela imagem, carregada de uma conotação coletiva, vive subjetivamente pela transposição de uma matéria mutante, carregada por um indivíduo em particular, mas um corpo que já não mantém a mesma textura, tessitura. Os fios tecidos pela ação do tempo já revelam as múltiplas alvoradas testemunhadas pelo corpo que ainda se anima.



Figura 5: Tatuagem: escritura em pele madura.  
Fonte: <http://noite.wordpress.com/2007/11/01/>.

A figura tatuada na pele de outrem dá ensejo à reprodução de imagens coletivas que se subjetivam pelo suporte que a carrega. Isto é o que quebra a ação do tempo, sendo a vitória do homem contra a morte. Tatuá-lo no corpo a imagem de algo é dá vida ao mortal, materializar o imaterial, prestar culto ao louvável, é fazer valer o desejo de possuir, retirar do anonimato o que é de valor e buscar eliminar qualquer forma de esquecimento, deixando verter o sangue como ritual em prol da memória de uma perda, da recuperação da vida.



Figura 6: Tatuagem: escritura como signo de lembrança.  
Fonte: <http://blog.clubedasombra.com.br/2008/06/19/dedo-sao/>.

Trocar sangue por tinta faz manter o registro num corpo que fala. É assim que a criança que sobrevive em nós age na prática de pintar/anotar no corpo figuras/letras, palavras/vozes que nos façam lembrar o que é importante e não deve ser esquecido. Seria o ato de rabiscar as mãos ou de tatuar o corpo uma forma de anotação similar àquela que fazemos nas margens dos livros que lemos?



Figura 7: Tatuagem: corpo como margem para a escritura.  
Fonte: <http://prjoaoluizmarquesrespondendobiblia.blogspot.com/2009/08>.

As anotações são lembretes que nos servem como armas na luta contra a morte da memória, na luta contra o esquecimento. Somos seres da inscrição e falamos demasiadamente a partir dos vários recursos que nos são disponíveis e anotamos nossas falas para que as vozes ecoem mesmo num mínimo instante de silêncio. Por isso, a inscrição no corpo, nas margens dos livros e nos vários espaços em que a memória luta contra o esquecimento. A tatuagem é voz no corpo, uma espécie de língua viva, latente, colorida.

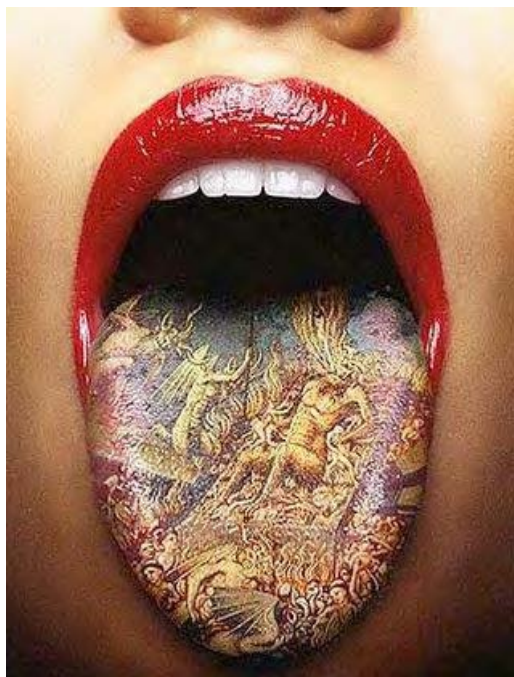


Figura 8: Tatuagem: escritura animada pela “língua”.  
Fonte: <http://risoemfoto.blogspot.com/2009/06/tatuagens-neste-lugar-voce-nunca-viu.html>.

Podemos ver nas figuras que traduzem o novo, em peles enrugadas, em folhas gastas/amareladas e em palavras tremulas que resistem à ação do tempo, a memória impondo-se contra o tempo que sugere o esquecimento. Quem nunca ouviu dizer que “o tempo apaga tudo”!? A memória em cinza é passado em chamas. Entretanto, viver é contemplar um futuro que se projeta no presente e persiste na inscrição. Assim como o domingo é um trecho de silenciamento no cotidiano capitalista, a voz materializada no documento é a inscrição de uma passagem que lembra que a vida continua e que é preciso seguir inscrevendo nossas marcas nos espaços para não nos deixar passar pela vida sem ser lembrados como seres da linguagem.

## 2.4 ESQUECIMENTO DAS VOZES

É preciso não esquecer nada:  
nem a torneira aberta nem o fogo aceso,  
nem o sorriso para os infelizes  
nem a oração de cada instante.

(CECÍLIA MEIRELES)

A memória é também mecanismo de manipulação usado por aqueles que desejam ser os sujeitos senhores da história, os detentores do poder político e social. Para isso, usam-se registros memoráveis, documentos-monumentos que fazem lembrar o que eles não querem que seja esquecido. Nessa mesma corrente de intenções, há o investimento nos silenciamentos: ação coercitiva que fez calar vozes que não foram consideradas apropriadas para virem à tona, vozes não autorizadas para reproduzirem as memórias sociais. O esquecimento dessas vozes produziu um apagamento de narrativas, de figurativizações sociais, isto é, de *performances* que não eram bem quistas, por isso, foram condenadas ao afogamento nas águas nebulosas do rio Lete<sup>21</sup>.

Esse era o fim destinado para quem almejasse atuar no centro do poder do Estado, mas que se encontrava nas margens. Por suas condições sociais, tais sujeitos foram aconselhados para não produzirem discursos ou seus discursos foram considerados fracos, sem nexos, sendo desprestigiados, criticados e ridicularizados (FOUCAULT, 1996; 1997). Assim, muitos foram ignorados, silenciados, esquecidos. Foi preciso retrair o discurso dos dominados e deixar transbordar o discurso dos dominantes, o que se intensificou com o surgimento da imprensa (BURKE, 1995).

Diante disso, cabe precisarmos que há sociedades em que a escrita não prevalece. Nelas, subsistem homens-memória (narradores), são guardiões da experiência, historiadores do povo, o que Balandier (1974, p. 207) chama de “a memória da sociedade”, o que para Le Goff (2006) é posto como sendo os personagens da humanidade que se encarregam de manter a coesão do grupo. Essa memória oral se sustenta pela reprodução constante, o que faz com que ela não seja esquecida. Ela é cravada no mármore social mediante fortes marteladas que, como ladainhas que continuamente se repetem, fazem marcar as vozes de uma geração numa

---

<sup>21</sup> Na mitologia grega, esse era o rio do esquecimento, suas águas eram escuras e profundas, sendo uma das fontes do Hades (inferno, morte, sepultura). Quem bebesse de suas águas seria tomado por um esquecimento profundo.

base de sustentação dos discursos que dá coerência às práticas locais. A memória coletiva se mantém pela reconstrução constante e não pela memorização mecânica.

Segundo Goody, “o suporte da rememoração não se situa ao nível superficial em que opera a memória da palavra por palavra, nem ao nível das estruturas profundas que numerosos mitólogos encontram [...]. Parece, ao contrário, que o papel importante cabe à dimensão narrativa e a outras estruturas da história cronológica dos acontecimentos” (citado por Le Goff, 2006, p. 426). Isto implica dizer que enquanto a prática da escrita está ligada à reprodução mnemônica de uma memorização artificial, a memória oral (que também está contida em certas escrituras) atribui mais liberdade em sua reprodução, o que possibilita a criatividade.

Com o surgimento da escrita, houve uma profunda transformação no modo como era encarada a memória coletiva. A escrita impôs novas formas de memória que pudessem trazer coerência para um conjunto de práticas investidas em sociedade. Nesta perspectiva, sugerimos a consideração de formas de escrituras antes não postas como formas de inscrições sociais. Dessa forma, e ligadas à comemoração, as celebrações trouxeram à tona o registro em forma de monumento, objeto de memória como, por exemplo, a estátua que faz lembrar um acontecimento memorável. A memória agora não está mais presa à verbalização, um desenvolvimento de ordem unicamente verbal, que traz à tona lembranças de um passado fixado em esponja cognitiva (o cérebro) e que só eram atingidas pelo som produzido pelo aparelho fonador ou mesmo pela escrita imprimida pelas mãos. A estátua, como inscrição de um ato/fato, é escritura-monumento, fala-nos via *performance* visual, imagético-figurativa e discursivo-simbólica. Com isso, a leitura auditiva dividiu espaço com a leitura óptica/visual, ampliando o campo de ação/atuação da linguagem e do discurso.

Diante disso, consideramos escritura toda forma de inscrição que figura como registro de uma voz, de um acontecimento ou “fato”, isto é, prática simbólica (BOURDIEU, 2007) aliada a uma experiência determinada, definida em grupo e que perpassa o anacronismo da linguagem, rompendo com o silêncio dos sentidos (ORLANDI, 2007). O que faz com que a inscrição linguística (oral e escrita) seja considerada mais uma das formas de representação da palavra, considerada como signo ideológico, nos moldes de Bakhtin (2002), e não mais a privilegiada dentre as outras formas de dizer.

Assumimos o postulado de que o mundo da inscrição é diverso e sua leitura exige a aptidão dos conhecimentos linguísticos e semióticos, inclusive ampliando os horizontes dessas correntes da linguagem, o que implica numa competência que ultrapassa o

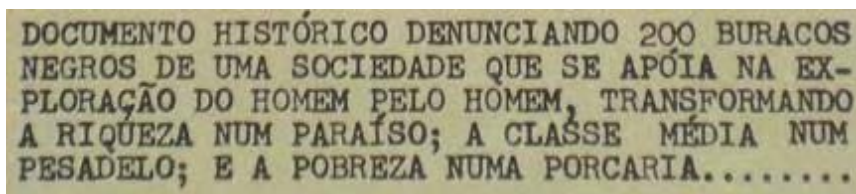
saber/conhecer do signo, fazendo-se necessário o conhecimento de outras formas de sentido: as expressões que suscitam as significações, alcançadas pela atenção observadora dos vários sentidos que o homem habilitou-se a desenvolver e dispô-la para a leitura. Dessa maneira, cores, formas, texturas, tamanhos, movimentos, odores, liquidez ou solidez, são alguns dos exemplos de possibilidades de leituras que se fazem presente no universo do registro, do movimento, da inscrição, isto é, são materializações da memória. O que exige do homem sensibilidade para exercer uma leitura válida a partir da expressão que é posta para a composição de um registro, também dotado de um conteúdo, sentido. Implica dizer que o registro é a tentativa de materialização de uma voz, um dizer posto em prática, uma prática discursiva, enunciação simbólica (BOURDIEU, 2007).

Tal registro é a representação de uma voz, é a fotografia de um acontecimento testemunhado (BURKE, 2004) pelos olhos, ouvidos, boca, nariz, mãos e/ou pele daquele que experimenta os sentidos e os registra. Ele também é testemunha ou guardião da memória da prática, podendo ou não compartilhá-la com outrem através da inscrição performática, tal como a fala, a escrita, a escultura, a pintura, etc.

A escrita, enquanto monumento, é um signo/símbolo que contém um plano de expressão, apreendido imediatamente pela leitura decodificadora dos sentidos humanos; e um plano de conteúdo, que é atingido pela decodificação do leitor que processa as informações ou imagens de um instante e as atualizam, num processo produtor de significações, de semioses múltiplas, aceitando ou negando tais significações para, assim, compreendê-las como verdades ou falsidades, diante da sua natureza social (coletiva) e familiar (individual).

Percebemos, assim, que os discursos que se formam a partir dessas ideologias são também as memórias dos indivíduos ou do grupo que nos alcançam mediante os registros feitos em monumentos ou documentos, ou mesmo, documentos-monumentos, os quais resistem ao tempo pela ação de uma ideologia da reminiscência, sólida, que os mantém atuantes em todos os tempos. Esses registros permitem que a memória seja reproduzida e conduzida para o fim a que se destinam os discursos talhados em bronze (da classe dominante) ou em papel jornal (da classe dominada). Entretanto, que denunciam, informam ou animam o senso crítico e de avaliação do momento sócio-histórico e cultural dos indivíduos que se dividem em classes, num processo de identificação contínuo, separador, mas esclarecedor para os grupos em formação continuada.

É o que constatamos na capa do folheto de Raimundo Santa Helena, *Deus chorando*, sem local, 1980; mediante um enunciado posto como denúncia/desabafo do autor, síntese do conteúdo que é atualizado no corpo do texto:



#### **2.4.1 Testemunhos de memória: o papel do cordelista no registro da história**

Sabemos que muitas narrativas fundamentaram a construção de impérios. Quantos reinos já não foram construídos tendo como base a narração de conquistas e virtudes de seus imperadores? Esse lado da história é, muitas vezes, desconhecido ou falta ser realizado críticas que observem as reais intenções que estão por trás da produção de certas narrativas. Observamos que há uma política de fundamentação discursiva que cria e sustenta o desenvolvimento de classes que financiam tais produções. Isso pode ser verificado em épocas distantes e em nossos dias nos folhetos de cordel. Nessas escrituras, a exemplo de tantas outras, verificamos o uso de discursos dirigidos por ideais políticos de bases diversas, mas, principalmente de direita. Observamos uma orientação para a efetivação dos planos governamentais de estatutos do poder de classes dominantes.

Vemos, portanto, sinais de forças de poder de ação soberana, de empreendimento no continuísmo de políticas que são figurativizadas a partir de uma semântica de persuasão dos indivíduos que são dominados. Há uma espécie de mediação do sujeito do cordel entre dominadores e dominados. Esse investimento em narrativas é conduzido pelo alinhamento a uma base governamental, a qual é exaltada e posta como a mais adequada para ocupar o espaço do poder dos bens sociais. Dessa forma, percebemos a “fabricação” de uma imagem positiva de ordem política que financia tais produções.

Uma das formas utilizadas é a aproximação dos soberanos aos súditos. Pintam-se ambos os sujeitos, nesse caso, candidato e eleitor, com cores que os identificam como pertencentes a um mesmo campo de valores socioculturais simbólicos (BOURDIEU, 2007). Geralmente, o candidato é possuidor de um valor apreciado pelo eleitor como, por exemplo, riqueza, religião, “boa” aparência, “boa” família, “boa” voz, etc. Ou mesmo um conjunto desses valores que compõem um modelo de dominante. É a exaltação dessas aptidões,

presentes nas produções do cordel, que faz do candidato o vencedor nas eleições, bem como do sujeito enunciativo desses discursos, uma espécie de cabo eleitoral, e ainda, historiador, que se orgulha do registro dessa memória. Ele faz um tipo de história bastante comum, uma história encomendada, a história da classe dominante. E qual seria o canal mais apropriado para a circulação destas vozes? No contexto em que o cordel circula, mídia alguma estaria a sua altura. A própria composição sócio-discursiva e memória-representativa desse gênero textual/discursivo e midiático favorece sua atuação para esse fim.

Este é um exemplo da força da narrativa, da força da linguagem, orientada para fins tendenciosos, observada na fala escriturada dos folhetos de cordel. Diante disso, ressaltamos o valor do testemunho oral. Na voz do cordelista, verificamos a garantia do testemunho, do ter visto ou ouvido falar, de conhecer as virtudes que asseguram o valor daquele que deve governar. Pelo “ouvi dizer”, sustenta-se uma narrativa de devoção para com as ações sugeridas como acontecimentos históricos que comprovam a excelência dos soberanos. Isso acentua o poder do testemunho oral, pois diferentemente do registro escrito, a produção da fala se sustenta por um plano de, no mínimo, dois participantes: locutor e interlocutor, eu e tu/ele (BENVENISTE, 2006); que participaram do plano linguageiro-discursivo de acontecimento da voz. Desse modo, enquanto o escrito é dirigido para um leitor potencial, que não está presente no aqui e agora; na fala o diálogo se efetiva imediatamente, o que garante o testemunho, porque o escrito pode se perder no tempo espacial que separa o locutor do interlocutor e que ainda pode não ser o leitor idealizado pelo escritor, se ele não estiver sob a garantia do testemunho daquele que falou/ouviu.

A fala torna-se, portanto, referência de acontecimento assegurado pela efetivação do ato dialogado e, conseqüentemente, elemento essencial para o plano da memória. Ela é citada como voz direta, como prova do feito, uma verdade que se justifica pelo testemunho do outro. “Pergunte a fulano”. “Beltrano pode provar o que eu digo”. Essas e outras situações discursivas ilustram o modo de representação da fala, da oralidade na escritura. O que é comum em objetos midiáticos que através dos gêneros textuais/discursivos, a exemplo do cordel, chega até nós e faz valer o papel de significação da linguagem como possibilidade de interação entre os sujeitos envolvidos em sociedade. Como constatado em *Vozes em branco e preto*, em que Azevedo (2003) propõe análises da representação da oralidade em obras de ficção, partindo da problemática da variação linguística como manifestação dialetal dos falares híbridos figurativizados em narrativas literárias. Ou ainda na tela do cinema e na televisão em *Imagens e sons* (ALMEIDA, 2004, p. 10), em que a oralidade é posta como

“força de realidade, verdadeira”, a reconfiguração da realidade para funcionar na tela como a prova de um acontecimento, fato, “não no sentido de que o que estejamos falando seja ou não falso ou verdadeiro, não nessa dicotomia. Ela ‘aparece’ como verdade”.

Modo de sustentação da veracidade de um acontecimento, fenômeno traduzido em fato, a escritura racionaliza a palavra falada, dando valor ao dito. Mais que isso, a palavra falada traz verdade ao fato narrado, ela é prova do acontecimento, sugere tempo, espaço, indivíduos, ações que ocorreram num tempo passado e que fazem parte da memória de sujeitos participantes e escritores da história. A “verdade” do fato narrado nas escrituras é validada pelo testemunho da oralidade, o que comprova que as sociedades são alicerçadas por acontecimentos narrados que se sustentam na voz daquele que fala. Sujeito social vivo, imortal, ele é prova contínua de algo que aconteceu e que valida e dá razão ao presente das coisas. Sem a palavra de garantia de que “algo foi assim ou assado”, não há razão para que uma narrativa se estabeleça. O narrado é preso ao dito, ao falado, testemunho, palavra acontecimento, ação de invasão de um espaço, estabelecimento de efetivação e registro de práticas sociais que denotam a “verdade” dos indivíduos, seus feitos, suas glórias.

Narradas em escrituras do cordel, essas vozes criam e dão sustentabilidade as personalidades que ilustram as narrativas, com o ideal de vender suas verdades, mesmo que elas sejam pronunciações orientadas por súditos, para garantir um poder patriarcal, quase sempre não se renova/modifica, pois há um historiador que trabalha em prol da garantia dessa permanência: o cordelista, ser politizado, que faz história em narrativas de “improviso”, encomendadas para assegurar um “fim de verdade”.

#### **2.4.2 Memória e inscrição social**

Como assinala Le Goff (2006, p. 427), no oriente antigo, as inscrições comemorativas deram lugar à multiplicação de monumentos como as estrelas e os obeliscos “nas quais os reis quiseram imortalizar os seus feitos através de representações figuradas, acompanhadas de uma inscrição”. Um exemplo é o do rei Eannatum de Lagash (cerca de 2470 a. C.), que “fez conservar, através de imagens e de inscrições, a lembrança de uma vitória”. É notório que o rei pretendia que fosse perpetuada a imagem (lembrança) de seu triunfo, atestado no monumento, que é a função da estrela: registro de uma prática, o triunfo de um rei que se torna imortal pelo seu feito, em que a vitória contra o inimigo, lembrada mediante o registro, torna-se inscrição da prática humana que o diviniza.

Na maioria das vezes, a postura de um herói é a própria caracterização do seu feito, sua ação, atitude. Concebemos o movimento percebido na estátua como a perpetuação de uma *performance* ou *schème*, que figurativiza o personagem do feito e que funciona como um registro ou inscrição em favor da memória. Nesta perspectiva, não distinguimos figura e escrita, ambas são formas de inscrição, arte de desenhar aliada à necessidade do registro das memórias das práticas sociais.

Um monumento desempenha várias funções, mas a função mnemônica é de longe a mais importante. Um túmulo, por exemplo, ironicamente, narra a vida de um homem, por isso, a presença de imagens, tais como fotografias e inscrições linguísticas e numéricas que desenham uma passagem pela existência. A data demarca o início e o fim de uma narrativa de inscrição em túmulo. O nascimento e a morte é o limite de tempo que abarca a inscrição. Da mesma forma, as inscrições em forma de monumento em templos, praças, cemitérios, principalmente nas cidades, mas também no campo, em que verificamos pinturas “escondidas” em cavernas e lajedos; acumulam-se e sobrevivem às astúcias do tempo.

No entanto, muitos monumentos são esquecidos ou ignorados pelo homem que tem pressa, não dispõe de tempo ou investe o tempo que tem no trabalho e no consumo de bens que preenche de valor os ínfimos espaços de tempo que ainda lhe resta (BAUMAN, 2009). Por isso, passa pelo mundo, mas não o vive. Entretanto, os objetos cobram a nossa atenção. O monumento quer ser reverenciado. Eles cobram a lembrança a cada instante em que nos deparamos com suas imagens esquecidas ou abandonadas em praças e outros espaços de movimentação social. Tais formas de inscrições ou que compõem inscrições nos espaços públicos exigem, por suas funções primeiras, a celebração, a comemoração de um tempo perdido e que é alcançado pelo rito da rememoração, em forma de cerimônia, de culto ao tempo marco, inicial, celebração de êxtase cosmogônico. Porque “as imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique, elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 2002b, 8-9).

Enquanto o campo conserva os traços da vida passada, em rabiscos que nos fazem refletir acerca de nossas origens, as cidades impõem seus monumentos e cobram reverências aos feitos dos homens que escreveram a história. Propõem o rito como possibilidade de trazer à tona a lembrança. Uma forma de dar coerência à vida em sociedade, de fazer lembrar os entes, suas conquistas e feitos. Impor um valor ao grupo, assegurar que somos o resultado de um trabalho coletivo que, em algum momento esteve sob a égide de um indivíduo.

Pautados por Eliade (2002 b, p. 36; 39), podemos inferir que a estátua de Juscelino Kubitschek, ícone da modernidade brasileira, posta no centro (“árvore cósmica”) da cidade de Campina Grande é coesa com o imaginário diurno dessa cidade (“geografia sagrada e mítica”). Ela conecta as imagens num esquema de ascensão, ao passo que concentra *schèmes* de subida e arquétipos de centro e topo (“vínculo entre o Céu e a Terra”, “rito do topo”):



Figura 9: Estátua de Juscelino Kubitschek,  
Praça da Bandeira, Campina Grande-PB.  
Fonte: Linduarte Rodrigues.

Um investimento no tempo com aplicação no futuro e que hoje representa o nosso presente. Os monumentos são, assim, fotografias de um grande álbum, familiar, mas coletivo: nossa grande família, o grupo social. A sociedade, com seus monumentos/inscrições é uma taça que transborda memória, que idealiza a lembrança por temer o esquecimento. Vivências passadas, memórias líquidas que superabundam em meio aos olhos contemporâneos que, muitas vezes, não estão acostumados a ler tais imagens, ler tais inscrições como imagens simbólicas/imaginárias que alimentam e dão razão às práticas dos homens no/do presente da sociedade.

A semiose das inscrições sociais se processa em meio ao embate imagético-figurativo e discursivo de imagens performáticas que encontramos nas ruas das cidades. Momento de criação e manutenção de linguagens que traduzem ideias e pensamentos, transfigurados a partir de ideologias construtoras de universos, em que interpretante e signos/símbolos interagem mutuamente. Espaço que se impõe como sendo o lugar de narrativas que contam histórias, criam mundos em consonância com as experiências e expectativas dos homens que

cruzam os tempos em prol de encontrarem e darem uma razão para a vida, entendê-la, justificá-la.

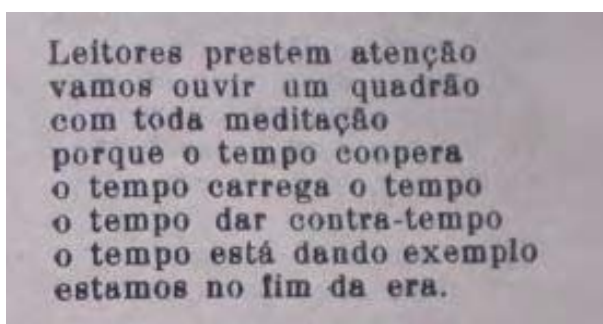
Daí sucede o documento, memória ligada à escritura. Suporte destinado a ser condutor de imagens, discursos, vozes que se materializam em palavras assentadas numa superfície de fixação. Escrita cuneiforme que evoluiu e é encontrada impressa em peles de árvores, que foram abatidas em prol da civilização. Carapaça de tartaruga, cera, papiro, pergaminho e, finalmente, o papel, átono das florestas. A evolução do suporte para a escrita demonstra o quão demorado e experimental foi o investimento na memória ao longo dos tempos. Uma busca desenfreada para manter viva a imagem dos acontecimentos, as lembranças das práticas, *performances* de um tempo, pois o documento é monumento erigido como mantenedor da memória de um povo.

O livro, destino da escrita (BARTHES, 2004), foi idealizado para ser suporte e armazenador de informações, o que permitiria a comunicação ser efetivada de tempos em tempos e em espaços/lugares variados. Ele é objeto que aglomera imagens formadoras de sentido. Ele é meio de registro da memória, mas também é atualizador e desenvolvedor de memória. Não é substituto da fala e nem da audição, mas existe para ser o espaço de marcação de códigos que imprimem no suporte as vozes num processo alternativo de interação verbal. A decodificação de seus caracteres possibilita a formação de condutas, pontos de vista e mentalidades, mas também discórdia, conflitos. Ele é o primeiro plano de um diálogo que como luta se inicia em arena e que corre para espaços variados, compondo sentidos e moldando-se aos sentidos que são negociados pelos sujeitos envolvidos nesse jogo. Um tipo de memória que rompe com o cotidiano, um movimento de inversão do tempo. A fixação no papel sugere revisão do tempo, localização no aspecto que o registro certifica. É preciso se desprender do tempo e do espaço da leitura, para um tempo e um espaço do registro escrito. Transcendemos, enquanto leitores efetivos, para universos de fixação de memória, e vivenciamos cada fato experimentando as vivências que, assim, efetivam a compreensão do que é lido.

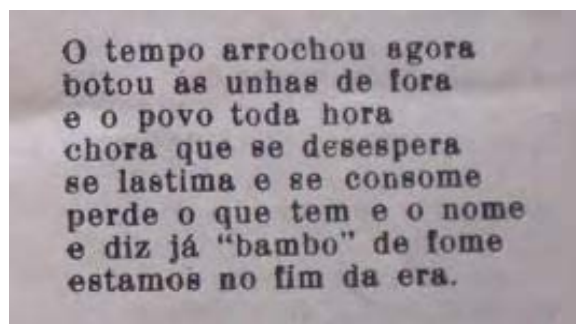
Essa ideia é muito importante para a nossa pesquisa, tendo em vista que, com relação à escritura profética, a circulação e negociação dos bens simbólicos inauguram tempos e espaços tanto no aquém quanto no além, atualizados no aqui e agora, no momento de interlocução, de enunciação. Valores que dirigem as práticas humanas e conduzem para a formação de condutas semelhantes as que são colocadas nas Escrituras Sagradas. Uma

economia de bens religiosos, valores espirituais: bens simbólicos que se cruzam em tempos e espaços definidos tanto pelo sagrado quanto pelo profano (ELIADE, 2001).

Nesta linha de pensamento, a dedicação à vida religiosa é escapatória de um mundo corrompido (ALVES, 1981; ARNS, 1985), um mundo com data prevista para acabar, momento celebrado ao fim de cada ano, mês, semana e dia. Lembretes fixados em paredes, birôs, agendas e em aparelhos eletrônicos, tais como relógios, computadores, etc. Como o calendário que avisa que o tempo não para e que avança sempre na direção do futuro. O tempo figura escatologicamente como um leão que objetiva alcançar e abater a sua presa. Lembretes que garantem que estamos no fim dos tempos, que já é chegada a hora do caçador. É o que sustenta José Costa Leite em *Estamos no fim da era*, Pernambuco, sem data:



Leitores prestem atenção  
vamos ouvir um quadrão  
com toda meditação  
porque o tempo coopera  
o tempo carrega o tempo  
o tempo dar contra-tempo  
o tempo está dando exemplo  
estamos no fim da era.



O tempo arrochou agora  
botou as unhas de fora  
e o povo toda hora  
chora que se desespera  
se lastima e se consome  
perde o que tem e o nome  
e diz já "bambo" de fome  
estamos no fim da era.

Como percebido, o poeta traz em seus versos o anúncio do fim dos tempos. Enuncia a brevidade desse acontecimento que julga favorável para muitos homens em detrimento de outros que serão destruídos com o mau tempo, o tempo de agora, corrompido e avassalador. Entretanto, o fim dos tempos figura como o fim do mal, antídoto para a dor, consolo para os que sofrem. Por isso, o autor fala que "o tempo coopera", "o tempo carrega o tempo", levando a crer que, apesar de num nível superficial de leitura esse ser um tema temido por muitos, num nível profundo ele é encarado como animador, positivo, gerando sentimentos de espera e de esperança em dias melhores. Figurando, assim, como aviso de boas novas.

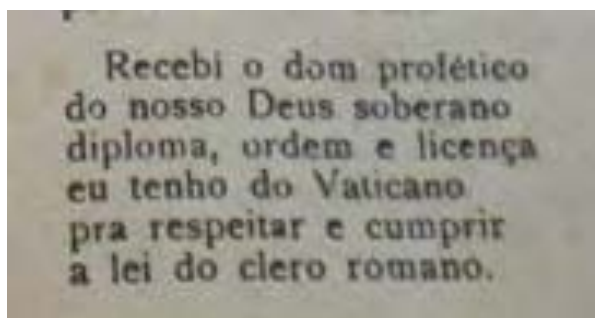
### 2.4.3 Escritor de memórias: o escriba, o *mnemon*

Muitos imperadores criaram a função do escriba, tendo em vista o registro do seu governo, em meio a narrativas contidas em livros, pinturas, estátuas, telas, murais, arquitetura, moedas, em que a variedade de registro/escritura revela a variedade de profissionais que se dedicam à arte do fazer rememorar.

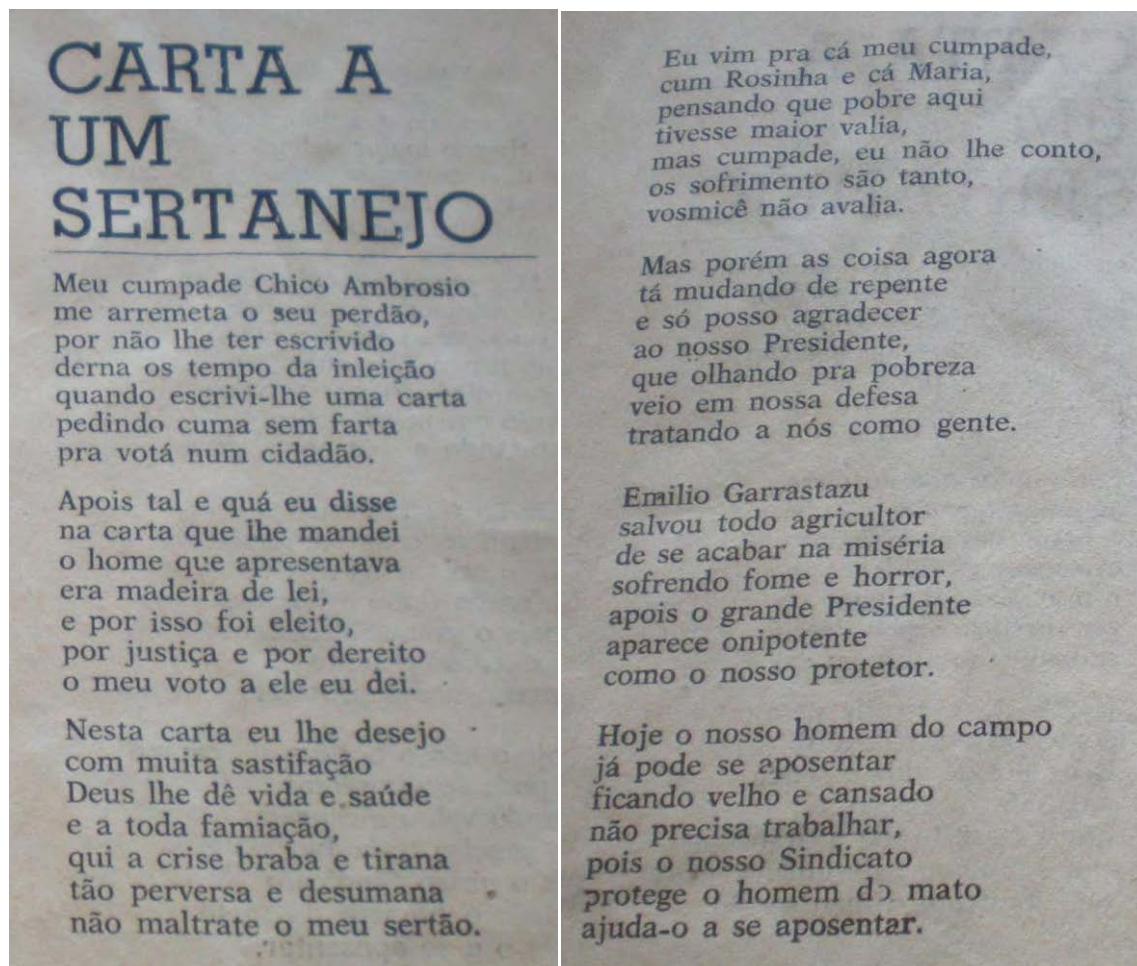
Nessa perspectiva, foi empregada uma variedade de artesãos da escritura, tendo-se em vista, por em prática, o ofício da memória. O que reflete no valor que a memória tinha e tem para os sujeitos-centros da história e que faziam e fazem de tudo para se manterem vivos na memória social. Como já observamos anteriormente, a soberania de muitas famílias se mantém ainda hoje pelo relembrar constante, isto é, pela imposição da rememoração de alguns feitos que são louvados pelos grupos administrados por essa elite social. Se esse investimento não fosse tão lucrativo para a manutenção do poder político, não teríamos uma oferta tão generosa de escribas que servem à história de uma classe, articulando imagens que trazem à tona vozes/*performances* que servem de divulgação para um sistema de governo.

Creemos que quanto maior for o número de escribas dessas vozes maior será a manipulação dos que investem nesse ofício e na dominação dos bens sociais. De outra forma, seria necessário um controle dessa arte mnemônica, o que não é uma tarefa fácil, provavelmente impossível, frente ao fluxo tão representativo dessa prática, observada ao longo do tempo.

Os arquitetos da memória social são também comparados com os profetas já que, de esquerda ou de direita, eles fazem valer a reflexão ou a adoção de receitas de governo das vidas em sociedade, a partir de visões, revelações advindas do além. Para tanto, afirmam ser autorizados para o dizer profético, para profetizarem como demonstra o fragmento retirado da introdução do folheto *Um aviso de Frei Damião e os mistérios das 3 pedras de carvão*, de Severino Carlos, sem local, sem data:



Assim, eles remontam modos de governos passados e arquitetam governos para o futuro. Elogiam ou criticam, memorando façanhas ao passo que investem toda a sua retórica em escrituras das vozes que virão. Como em *Carta a um sertanejo*, sem autor, local e data:



Na contracapa do folheto, consta o “santinho” político do financiador da escritura:

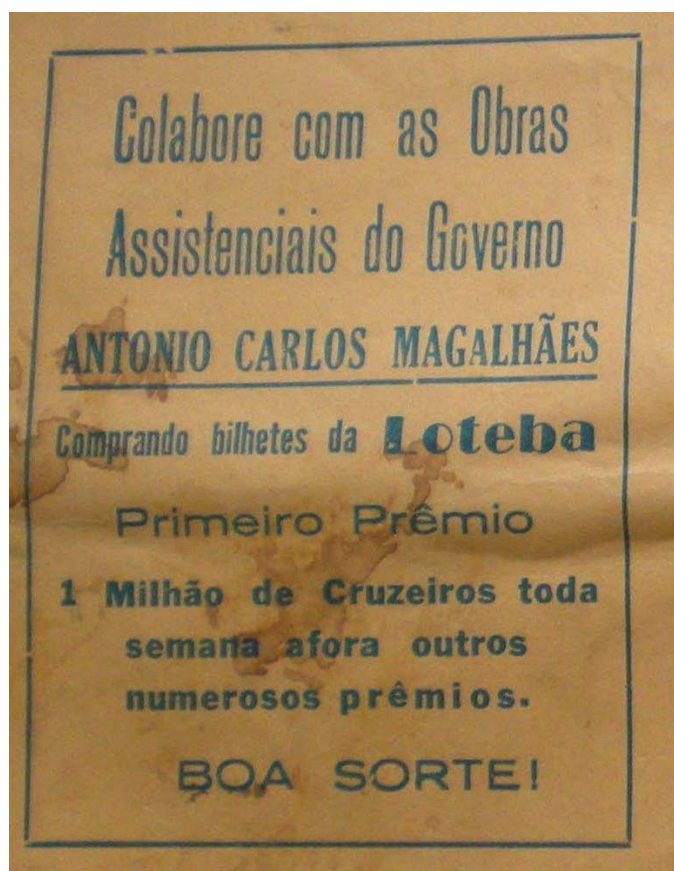


Figura 10: Contracapa folheto “Carta a um sertanejo”.

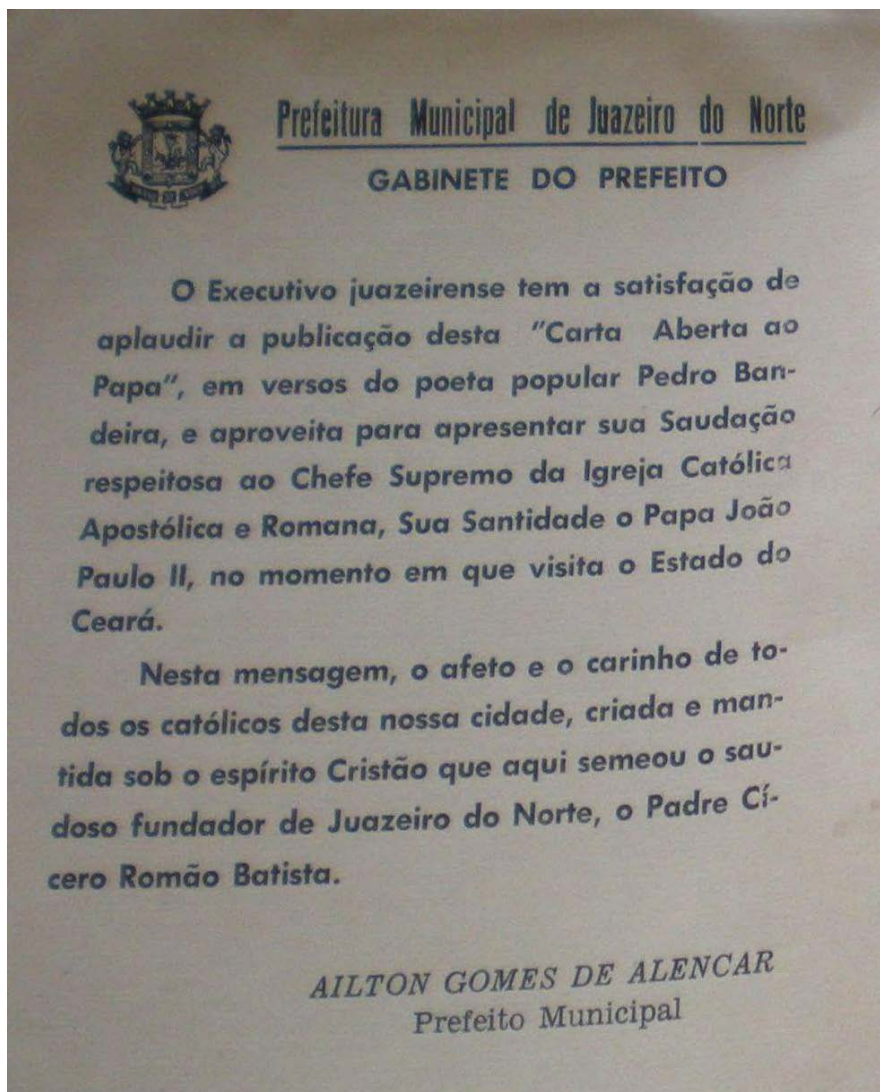
“Orientação” de voto que se repete em *As consequências que têm o roubo e a carestia*, de Antônio Batista Romão, Cajazeiras, Paraíba, 1966:



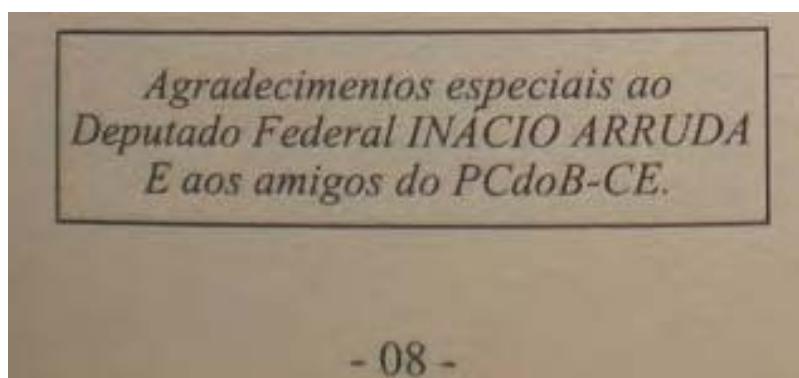
Um cenário de reprodução do pacto eleitoral que imprime uma colaboração com os planos, ações e medidas do governo em exercício, constatado na contracapa do folheto *Cem trovas de amor para os que sofrem*, de Valeriano Felix dos Santos, Bahia, 1980:



O que faz eco, com papel timbrado e “assinatura” do prefeito, na contracapa de outro folheto: *A carta aberta ao Papa*, de Pedro Bandeira, Juazeiro do Norte, Ceará, 1980:



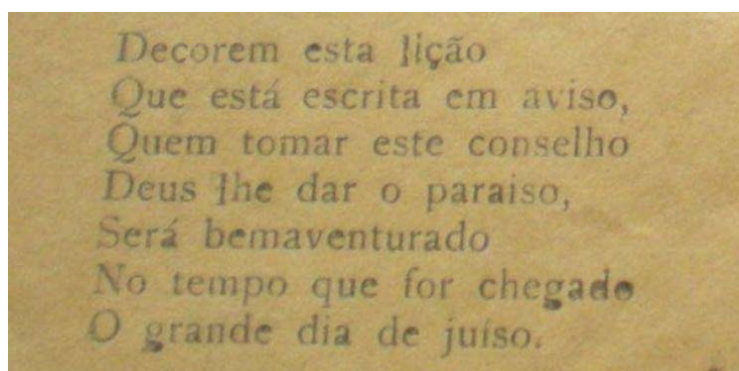
Inscrições sociais no documento, que permitem serem perpetuados os feitos, as honras, colaborações/apoios dos líderes políticos e dos partidários desses sujeitos do governo. Como consta na última página do folheto *Debate de Zé Limeira com os profetas do fim do mundo*, de Arievaldo Vieira e Pedro Paulo Paulino, Caucaia, 1999:



E na contracapa do mesmo folheto:



Como profetas do povo, suas escrituras registram a memória de fatos que ainda não aconteceram. O que eles creem que irá acontecer ou o que esperam que aconteça. Guiados por uma esperança numa qualidade de vida melhor para o futuro, eles idealizam mundos e pintam um plano social e de governo político de uma memória rumo ao progresso. O que poderá ser alcançado mediante as tomadas de decisões do que eles orientam como sendo lições a serem cumpridas tanto no voto dirigido por essas vozes nas urnas em tempos de eleição quanto na adoção de boas condutas sócio-religiosas. Como exposto, em tom de ameaça escatológica, no final do folheto *O aviso do advogado da religião contra a vinda do ante christo*, de Correia de Araujo, Juazeiro/Ceará, sem data:



Uma memória que sugere uma fórmula para o caos vivido no mundo, pois, como é recorrente no cordel, há também aqueles que figurativizam em suas narrativas uma memória de catástrofes, de rebentação, de destruição, que sugere mudança, valor depositado na esperança que a confiança partidária pode representar. Isto pode ser verificado no fragmento

do folheto *O dia de juízo* (A nossa época à luz da profecia), de João Martins de Athayde, Recife/Pernambuco, 1938:

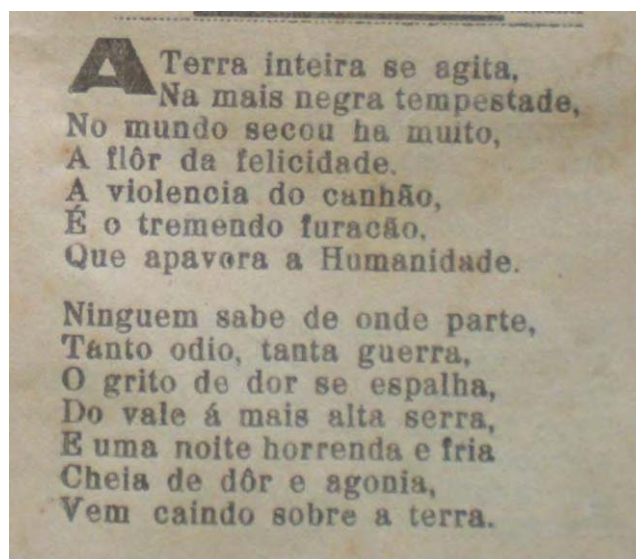


Figura 11: Mundo em destruição.  
 Fonte: Folheto “O dia de juízo”.

#### 2.4.4 Memória instituída e instituição da memória

Somos uma sociedade da memória, de indivíduos que investem na lembrança, que guardam objetos, fotos, livros, até mesmo pequenas anotações, que geralmente não são lidas, mas que quando são encontradas nunca são jogadas fora, porque somos presos aos nossos

tempos, nossas práticas, nossos rastros. Eles dão coerência as nossas vidas. Por tamanha importância, a memória foi sendo instituída na sociedade enquanto patrimônio.

Assim, há também instituições da memória com a função de fazer lembrar através dos espaços de lembrança, tais como os museus e as bibliotecas; bem como em organismos vivos, tais como os professores e os juristas, sujeitos institucionalizados. Somos recipientes de lembranças, somos lugares em que se encontram a memória. Dessa forma, como depósitos de imagens do mundo, fazemos lembrar aos que procuram esses corpos mnemônicos através de tetos pintados ao longo do tempo e depositados em paredes frias, ou em livros manchados pela ação do tempo; além de teorias e códigos de leis, em que o livro figurará como apoio para a testemunha ou como suporte da memória.

A memória é usada para liquidar comportamentos, moralizar, punir o infrator ou livrá-lo de uma pena (CONCHE, 2006); além de fazer com que cada sujeito que chega para a vida dê continuação à vida social a partir do momento em que o outro parou. É ensinado para o recém-chegado não o que ele poderia viver, mas o que os seus antepassados viveram. Isso é o que faz dele membro/sócio de uma sociedade, pois ele é herdeiro de uma memória. O que ele aprende/apreende são as funções de uma cosmogonia necessária para a manutenção do grupo social. Ele não pode estar desprendido do elo que o fixa como sujeito social, um cordão umbilical que alimenta (ao passo que autoriza) a realização de suas práticas.

A partir da rememoração de certas práticas, ações, atos ou ritos de iniciação, tem-se novamente o fluxo da vida posto em exercício, a vida prossegue no seu eterno continuísmo, mediante o eterno retorno do ente querido espelhado, idealizado no outro, aquele que é esperado como forma de conquista da vida, vitória contra a morte. Ele entra na história e começa a inscrever a sua *performance* no momento exato em que o outro parou. Para isso, há, por exemplo, o professor e/ou padre, alguns dos responsáveis pela manutenção da ordem social. Eles ensinam como devem ser os sujeitos, como devem se portar, controlar os seus corpos, suas ações etc. Entretanto, para aqueles que não assumem o seu posto e buscam burlar a ordem imposta pela memória coletiva, há os códigos de leis em forma de sujeitos mantenedores da ordem, memória de exemplo, que pretendem que seja unificada a memória social, geral, isto é, coletiva. Assim, são os códigos de leis postos em ação, em forma de sujeitos da memória judiciária, os juristas, fazem executar as punições. Julgam e punem os sujeitos desviantes da ordem instituída. Algo bem próximo do *Vigiar e punir* considerado por Foucault (2009).

No folheto *O ente que falou no bucho da mãe*, de Hélio Cavenaghi, sem local, 1974; temos uma demonstração de como o ato de vigiar toma forma socialmente, imprimindo imagens de sujeitos vigilantes da conduta e da boa moral:



Figura 12: Ilustração do folheto “O ente que falou no bucho da mãe”.

A criança prodígio que já falava “no bucho da mãe” é em si um agente em favor da ordem social, ela é a reprodução das práticas dos sujeitos conservadores da moral e da honra do grupo. É a voz do poeta que, via figurativização de um personagem enigmático, faz vir à tona o ponto de vista do poeta, que também é o do seu leitor, de sua comunidade.

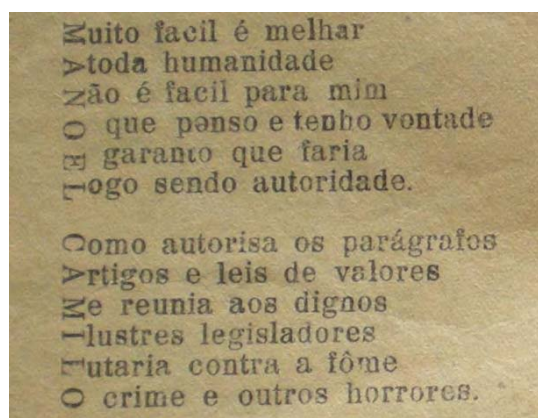
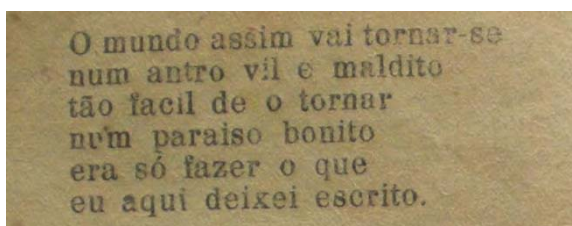
O poeta é um ser vigilante, além de ser um defensor daqueles que comungam com o seu ideal de boa conduta. Ele é, inclusive, um “advogado” da moral religiosa, aquela que ele crê que pode conduzi-lo para a salvação. É o que expressa o destaque posto na capa do folheto *O aviso do advogado da religião contra a vinda do Ante Christo*, de Correia de Araujo, Juazeiro/Ceará, sem data:



Como em épocas mitológicas, os heróis são acompanhados por sujeitos-memória, seres que os gregos chamavam de *mnemon* e que tinham a função de percorrer com o herói o seu percurso pela vida, lembrando-o da ordem divina cujo esquecimento era a chave para a morte. Cremos que em nossa sociedade os *mnemons* são os magistrados que são encarregados de nos fazer lembrar a todo o tempo para entrar na linha, manter a ordem social, fazendo o jogo do sistema e não causando “danos” ao Estado.

O poeta popular é um *mnemon*. Sustentamos nossa afirmação a partir de Le Goff (2006, p. 434) que assinala esse papel ao destacar que “A poesia, identidade com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sabedoria, uma *sofha*. O poeta tem o seu lugar entre os ‘mestres da verdade’ (Detienne, 1967)”. Ele explica que “nas origens da poética grega, a palavra poética é uma inscrição viva que se grava na memória como no mármore (Svenbro, 1976). Disse-se que, para Homero, versejar era lembrar”.

Como uma memória viva, o poeta constrói e transforma arquivos, trazendo à tona vozes que nos lembra acerca de nossa busca, guiando-nos pela memória que não deve ser perdida em favor da vitória. Observe como isso se configura no folheto *Como se endireita o mundo*, de Manoel Camilo dos Santos, sem local, sem data:



Neste folheto, pode ser percebido, do título a cor vermelha postos na capa, além dos enunciados no corpo do texto, a coerção imposta pelo sujeito do cordel para imprimir uma ordem social reta, cuja força de ação, necessária para a empreitada dessa transformação social, é dirigida para a sua pessoa. Ele se considera o ser mais apto para a execução dessa autoridade: restituição/transformação do mundo. Investida milenarista que ele garante não ser de ideologia comunista, mesmo tendo tingido a capa do folheto de vermelho e dirigindo os seus leitores, no final da leitura do folheto, para ler a capa (“Leia a capa deste folheto”) que expressa a “distinção” de uma *performance* de retidão, seriedade e respeito, moral e confiança, o que busca suscitar com a fotografia.

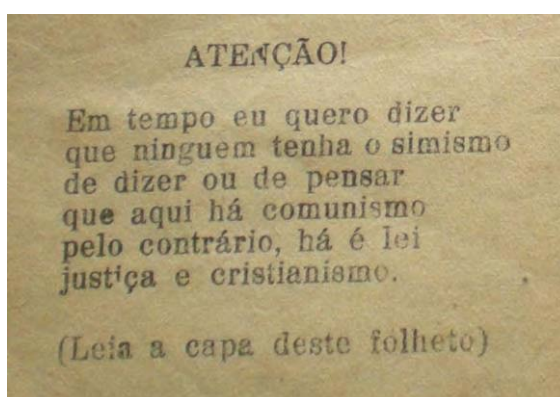


Figura 13: Capa folheto “Como se endireita o mundo”.

E, ainda, “honesto”, como explícito na capa de outro folheto do mesmo autor (*Um homem de voz honesta falando de coração*, de Manoel Camilo dos Santos, sem local, 1962); em que a mesma fotografia é utilizada para fazer crer acerca de sua reputação incorruptível:

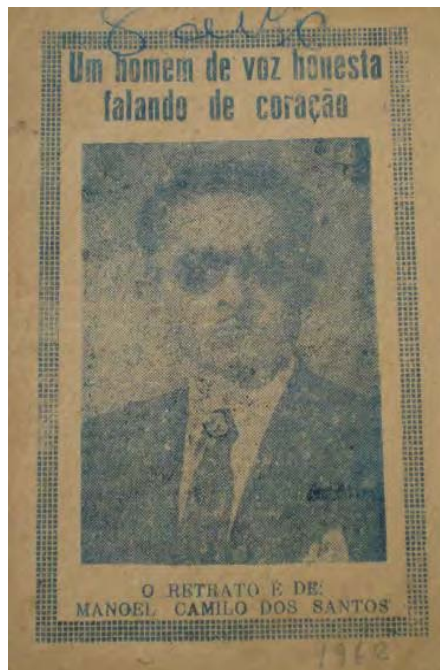


Figura 14: Capa folheto “Um homem de voz honesta falando de coração”.

Assim sendo, chamamos de *mnemons* contemporâneos os cordelistas que exercem a função de mantenedores de uma memória tida como útil no plano religioso, mas que transborda por toda a vida profana, social. Tais *mnemons* são postos como necessários para iluminar o caminho daqueles que vivem tendo em mente alcançar a salvação. Estes também se colocam como receptores das coordenadas dadas por Deus aos humanos, para lembrá-los do caminho que deve ser seguido, além de avisá-los para ter fé e esperança na salvação de suas almas.

Por meio de um sonho ou visão, os poetas/profetistas, sujeitos *mnemons*, dizem possuir a revelação dos planos de Deus, revelados ao mundo por intermédio deles. Dessa forma, atualizam-se por meio dos sonhos, visões divinas, iluminações, revelações do que irá suceder; o que propõe o livro de Jó 33, nos versículos destacados abaixo:

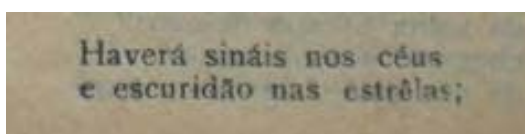
<sup>14</sup> Porque Deus fala uma vez  
E duas vezes — embora não se repare nisso —

<sup>15</sup> Num sonho, numa visão da noite,  
Quando profundo sono cai sobre os homens  
Durante os cochilos sobre a cama.

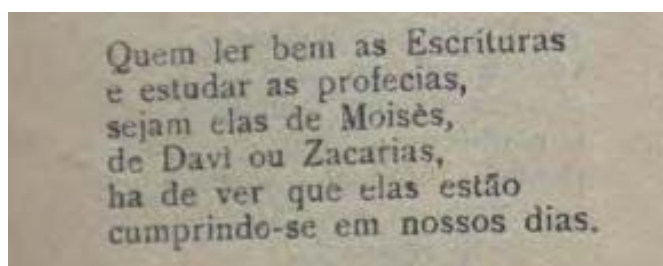
<sup>16</sup> É então que ele destapa o ouvido dos homens  
E apõe seu selo à exortação [dada] a eles,

<sup>17</sup> Para desviar o homem do seu ato  
E para encobrir do varão vigoroso o próprio orgulho.

Os próprios sinais da escatologia do apocalipse são postos como lembretes ou *mnemons*. São escrituras, sinais estranhos para muitos, mas são estímulos visuais que trazem à mente humana a possibilidade de inferir imagens de um teor catastrófico. Esses sinais são receitas ou mesmo itens que compõem receitas de algo que é avaliado como destrutivo. Como destaca Apolinário de Souza no folheto *As escrituras e a guerra atual*, sem local, sem data:



Haverá sinais nos céus  
e escuridão nas estrelas;



Quem ler bem as Escrituras  
e estudar as profecias,  
sejam elas de Moisés,  
de Davi ou Zacarias,  
ha de ver que elas estão  
cumprindo-se em nossos dias.

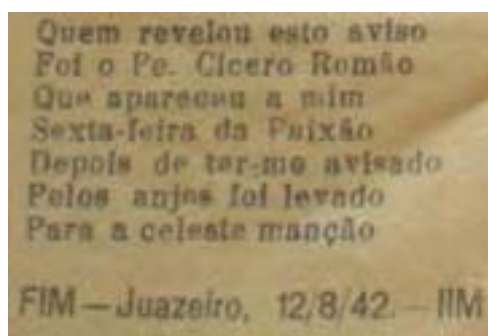
Acima de tudo, eles funcionam como *mnemons* seres da memória, são alertas aos homens que temem o esquecimento, que buscam não se desviar do caminho da salvação, protegendo-se contra a destruição final e a perda da memória divina.

#### 2.4.5 Memória bíblico-religiosa

A memória é antídoto para o esquecimento, é a imortalidade, o *animus*, a vida, é movimento continuado, circular, giro. Enquanto isso, o esquecimento é o apagamento de todas as *performances*, é escuridão que não permite enxergar qualquer movimento, fazendo assim não lembrar. É esquecer o que já se moveu, é a constatação da morte. Assim sendo, enquanto a memória é esperança de lembrança, desejo e investimento na vida ou pela vida (vida eterna), o esquecimento é o fim (destruição do mundo, do homem e da vida), é o que espera aqueles que não creem ou que não se apegam a uma escatologia espiritual e sim a uma escatologia material. Aqueles que sabem, creem que a Terra será sucumbida, mas que não creem numa forma de vida santa, dádiva de um Deus onipotente, onisciente e onipresente,

Supremo Criador das coisas, que alimenta a esperança de uma grande multidão de pessoas fiéis ao Seu projeto de salvação dos eleitos pela pureza de suas almas.

Cabe à memória ser também um dom para os iniciados. É revelação para o poeta que se soma à experiência advinda do conhecimento do passado. O resultado dessa combinação é o advento da revelação dos segredos do passado, compatível com o surgimento de visões que desvendam os mistérios do além. O que pode ser comprovado no fragmento retirado do final do folheto *Aviso do Pe. Cícero para despertar os descuidados e converter os pecadores*, de Bernardo da Silva, Juazeiro/Ceará, 1942:



Para Le Goff (2006, p. 437), a memória, no quadro do sistema da retórica, dominou a cultura antiga, renascendo na Idade Média e se mantendo viva em nossos dias com “os semióticos e os chamados novos retóricos”. A memória se coloca como sendo a quinta operação da retórica: “depois da *inventio* (encontrar o que dizer), a *dispositio* (colocar em ordem o que se encontrou), a *elocutio* (acrescentar o ornamento das palavras e das figuras), a *actio* (recitar o discurso como um ator, por gestos e pela dicção)”, enfim surge “a *memoria* (*memoriae mandare*, ‘recorrer à memória’)”.

Barthes suscita que as três primeiras operações foram sempre consideradas as mais importantes, sendo logo sacrificadas as duas últimas (*actio* e *memoria*):

[...] desde o momento em que a retórica não se relacionou apenas com os discursos falados (declamados) de advogados ou de homens políticos, ou de conferencistas e poetas (gênero epidítico<sup>22</sup>), mas também, depois quase exclusivamente, com obras (escritas). Não há, portanto, nenhuma dúvida de que estas duas partes não apresentam nenhum interesse [...] a segunda, porque postula um nível de estereótipos, uma intertextualidade fixa, transmitida mecanicamente (Citado por LE GOFF, 2006, p. 437).

<sup>22</sup> Ou gênero das festas públicas, em que o orador louva ou censura as coisas em sua volta, tendo por base valores do belo e do feio. Poderíamos utilizar como ilustração-exemplo os poetas-cantadores que circulam em locais públicos, como feiras, parques e praias, com voz e viola, criando versos tarimbados (novos apenas pela atualização da voz) para agradar o seu público e ganhar algum dinheiro com os elogios descomedidos feitos e dirigidos individualmente para cada um dos ouvintes.

Conforme acende Le Goff (2006, p. 438), a memória popular, ou mesmo, para os folcloristas, a memória “folclórica” é a memória coletiva da Idade Média. Memória formada de diferentes extratos sociais, essencialmente de difusão da religiosidade cristã, tendo como ideologia dominante o poder da Igreja, a cristianização da memória e da mnemotécnica. Desenvolve-se, assim, a “memória dos mortos”, “dos santos”, “o ensino”, que articula o oral e o escrito, sendo esses “os traços mais característicos das metamorfoses da memória da Idade Média”. Isto justifica a atenção em nossa pesquisa dedicada à reflexão acerca da memória, com destaque para a religiosa.

Sendo a memória antiga, memória religiosa, de fonte judaico-cristã medieval, faz-se necessário pontuar, com Le Goff (2006, p. 438), que o “judaísmo e o cristianismo” são “religiões da recordação”. O autor explica que isso se dá “porque atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé e o objeto do culto, mas também porque o livro sagrado, por um lado, a tradição histórica, por outro, insistem, em alguns aspectos essenciais, na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental”.

Uma amostra disso é o Antigo Testamento, com destaque para o livro do Deuteronômio. Le Goff (2006, p. 438) destaca que esse livro “apela para o dever da recordação e da memória constituinte”, o que se resume no “reconhecimento de *Yahweh*” como sendo a “memória fundadora da identidade judaica”.

Segue abaixo a reprodução de alguns trechos extraídos do Deuteronômio que demonstram a atenção das escrituras bíblicas dedicada ao tema da memória e do esquecimento:

- “Guarda-te de esqueceres<sup>23</sup> *Yahweh*, teu Deus, negligenciando as suas ordens, os seus costumes e as suas leis” (8: 11);
- “Não esqueças então *Yahweh*, teu Deus, que te fez sair do país do Egito, da casa da servidão” (8: 14);
- “Lembra-te de *Yahweh*, teu Deus: foi ele que te deu esta força, para agires com poder, guardando assim, como hoje, a aliança jurada aos teus pais. Certamente que te esqueces *Yahweh*, teu Deus, se segue outros deuses, se os serves e te prosternas diante deles, advirto-te hoje, perecerás” (8: 18-19).

---

<sup>23</sup> Os grifos são nossos.

Como percebido, o leitor desse texto deve buscar não se esquecer de Deus, entregando-se ao serviço da lembrança contínua na aliança com Ele, seguindo os costumes da tradição e a obediência as Suas leis. As passagens seguintes, destacadas do livro do Deuteronômio, são demonstrações e representações da memória e da cólera de Yahweh, do investimento humano na obediência a Deus e na prática de não se esquecer de se lembrar:

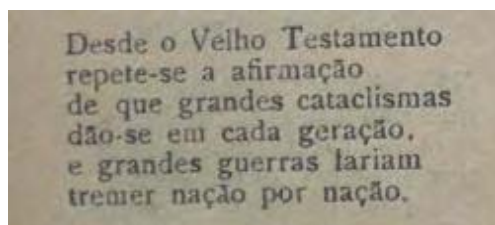
- “Lembra-te. Não esqueças<sup>24</sup> que iraste Yahweh, teu Deus, no deserto” (89: 7);
- “Lembra-te o que Yahweh, teu Deus, fez a Miryam, durante a fuga do Egito” (2: 9)<sup>25</sup>.

E a memória das injúrias dos inimigos:

- “Lembra-te de que te fez Amalec durante a fuga do Egito. [...] atacou os fracos [...] ele não temeu a Deus. Quando Yahweh, teu Deus, te tiver posto ao abrigo de todos os inimigos que te rodeiam, no país de Yahweh, teu Deus, te dará em herança para o possuíres, apagarás a recordação de Amalec de debaixo dos céus. Não o esqueças!” (8: 24, 17-19).

Há, ainda, diversos exemplos que comprovam o temor, a atenção e a obediência dedicados ao ato de lembrar. A necessidade que os judeus e os cristãos sempre tiveram de se manterem “despertos” em memória, de não esquecer os ensinamentos tanto do velho quanto do novo testamentos.

Como expõe o fragmento do folheto *As escrituras e a guerra atual*, de Apolônio de Souza, sem local, sem data:



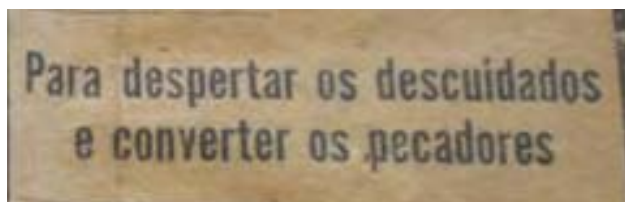
Aviso para a manutenção da cautela que controla as ações dos homens e que cobra a manutenção de uma vigilância, de um despertar-se para não deixar cair por terra a esperança de salvação. Escatologia messiânica atualizada em *Aviso do Pe. Cícero Para despertar os*

---

<sup>24</sup> Os grifos são nossos.

<sup>25</sup> Deus tornou-a leprosa porque ela falou contra Moisés.

*descuidados e converter os pecadores*, de Bernardo da Silva, Juazeiro/Ceará, 1942; mediante a seguinte tomada de atenção exposta na capa do folheto:



Pautados por essa prática de memória, de se manter despertos para o não esquecimento da promessa, tornando-se vigilantes, para não se deixarem perder dos alertas trazidos á tona pelas profecias destinadas para o fim dos tempos, os Testemunhas de Jeová criaram e puseram em circulação duas revistas: *Despertai!*<sup>26</sup> e *Sentinelas*<sup>27</sup>:



Figura 15: Capa da revista *Despertai!*  
Fonte: <http://observandoomundo.org/artigo.php>.



Figura 16: Capa da revista *Sentinelas*.  
Fonte: <http://img198.imageshack.us/i/sentinelas.jpg/>.

Le Goff (2006, p. 439) pontua que no livro de Isaías “está o apelo à recordação e a promessa da memória entre Yahweh e Israel”:

<sup>26</sup> Entrou em circulação em 1 de outubro de 1919 com o título *The Golden Age* (A Idade de Ouro). Em 22 de agosto de 1946 trocou o título para *Awake!* (*Despertai!*).

<sup>27</sup> Publicada pela primeira vez em julho de 1879 com o título *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence* (A Torre de Vigia de Sião e Arauto da Presença de Cristo), a revista que passou de mensal para quinzenal, em 1922 passou a ser intitulada *The Watch Tower* (A Torre de Vigia), no Brasil: *Sentinelas*.

- “Lembraste disto<sup>28</sup>, Jacob, e tu, Israel, pois és o meu servidor; eu te formei, tu és para mim um servidor, Israel, não te esquecerei” (44: 21).

Para Le Goff (2006, p. 439), há “Toda uma família de palavras na base das quais está a raiz Zekar (Zacarias, em hebraico, Zekar-yah: ‘Yahwer recorda-se’)” o que “faz do judeu um homem de tradição que a memória e a promessa mútuas ligam ao seu Deus”.

Seguindo essa linha de pensamento, o autor afirma que “O povo hebreu é o povo da memória por excelência” (2006, p. 439). Ele segue ampliando que o “Novo Testamento não seria diferente”. Assim como a lembrança de Yahweh (nas escrituras velho-testamentárias), A Última Ceia funda a recordação da lembrança de Jesus:

- “Depois, pegando no pão, ele prestou graças, partiu-o e deu-o, dizendo: ‘Este é o meu corpo que nos é dado; fazei isto em minha memória’<sup>29</sup> (Lucas 22: 19).

João coloca a recordação de Jesus numa perspectiva escatológica:

- “Mas o Paracleto<sup>30</sup>, o Espírito Santo, que o enviará em meu nome, ele nos ensinará tudo e nos lembrará tudo o que nos disse” (14: 26).

E Paulo prolonga esta perspectiva escatológica:

- “Com efeito, cada vez que comeres este pão e beberes este vinho, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha” (Aos Coríntios 11: 26).

Apegamo-nos as considerações feitas anteriormente em Le Goff (2006, p. 439) para assegurar que “Assim como os gregos (e Paulo está impregnado de helenismo), a memória pode resultar em escatologia, negar a experiência temporal e a história”. Essa é “uma das vias

---

<sup>28</sup> Os grifos são nossos.

<sup>29</sup> Os grifos são nossos.

<sup>30</sup> Aquele que vem, em matéria ou não, para servir de apoio. Jesus se referiu a este termo quando anunciou que outro viria após ele, não especificando a condição, mas qualificando o paracleto como sendo uma ajuda, um ajudador (“Filhinhos meus, escrevo-vos estas coisas para que não cometais um pecado. Contudo, se alguém cometer um pecado, temos um ajudador junto ao Pai, Jesus Cristo, um justo” [1º João 2: 1].) ou ainda um encorajador, uma força ativa que estimularia os escolhidos para continuarem em sua caminhada, possivelmente um profeta ou mesmo o Espírito Santo.

da memória cristã”. Uma base fundamental que justifica muito do que estamos enfatizando neste estudo. Sob uma linguagem escatológica, os discursos que dão as coordenadas de caminhada aos sujeitos religiosos (a utilização de certas práticas e outra não) e que fundamentam a produção dos gêneros textuais/discursivos que tematizam acerca do fim dos tempos são, essencialmente, instauradores de um plano atemporal e ahistórico, como estamos defendendo. Isso faz com que o discurso do fim dos tempos rompa com o pacto racional entre tempo e história, eliminando a lógica binária de uma linearidade da história assentada em sucessivas idas e vindas de homens que entram na história e saem da história uma única vez através do nascimento e da morte.

O lembrar na história está ligado a uma memória de algo que foi realizado e que serve de modelo ou conselho para as práticas futuras dos entes na história. Todavia, no plano da linguagem escatológica, o nascer está ligado ao lembrar e o morrer ao esquecer, mas não de forma estanque, pois abandonar as coisas maléficas do mundo significa fugir do pecado, morrer para o pecado, e não pelo pecado. Cada sujeito tem o poder de escolher entre a vida ou a morte, entre a lembrança e o esquecimento divinos. Deus se lembrará daqueles que escolheram ficar do Seu lado, não esquecer o Seu acordo, crer a ideologia promotora dessas vozes.

Como destaca Le Goff (2006, p. 439-440), “No cotidiano, o cristão é chamado a viver na memória das palavras de Jesus”:

- “É preciso lembrar-nos<sup>31</sup> das palavras do Senhor Jesus” (Atos dos apóstolos 20: 35);
- “Lembra-te de Jesus Cristo, da casa de Davi, ressuscitado dentre os mortos” (Paulo, carta segunda a Timóteo 2: 8).

Segundo o autor, a “memória não é abolida na vida futura, no além, se acreditarmos em Lucas que faz Abraão dizer ao mau rico no Inferno”:

- “Lembra-te que recebeste os teus bens durante a vida” (16: 25).

Le Goff (2006, p. 440) permite-nos entender que “O ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e dos seus sucessores”. Como numa

---

<sup>31</sup> Os grifos são nossos.

carta em que Paulo escreve a Timóteo: “O que aprendeste comigo na presença de numerosos testemunhos, confia-o a homens seguros, capazes de, por seu turno, instruírem outros (Carta segunda 2: 2)”. Fica a certeza de que “O ensino cristão é memória” e que “o culto cristão é comemoração”.

#### 2.4.6 Movência da escritura de exemplo

Os homens aguardam pela justiça de Deus, mas temem o Seu julgamento. Esta é uma constatação que nos leva a crer na prerrogativa de que há uma estrutura de base no mundo que demonstra que ele não muda e, apesar da verificação do fenômeno da inovação, quando falamos em mudança, falamos em modificação na estrutura superficial, porque em sua base o mundo permanece o mesmo. Dessa forma, a mudança amplia o acontecimento ao passo que gera acontecimento. Como no caso que expomos. O homem crê em um Deus, na sua justiça, mas teme os acontecimentos que acompanham o Seu julgamento. Disso decorre o fato de que ao longo da história da humanidade diversas instituições eclesiásticas foram atualizando a necessidade da evangelização. Para tanto, os discursos bíblicos foram sendo adaptados a cada realidade imposta pelo tempo e pelo espaço social. Daí decorre a produção de vozes e de seus registros.

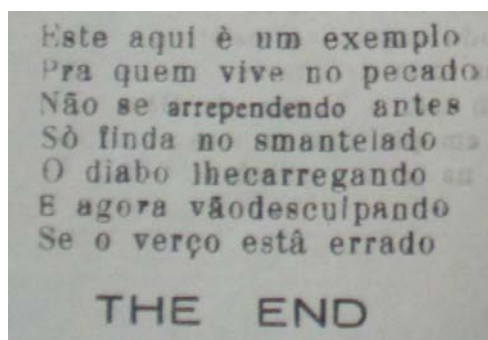
O cordel também se fundamenta nesse critério. Pudemos perceber uma orientação de evangelização nos folhetos examinados. Eles seguem uma tendência bastante funcional, a de servir como guia espiritual para aqueles que precisam ser orientados para a salvação. O que faz o poeta Júlio Targino da Silva em *Os conselhos do Padre Cícero Romão Batista*, sem local, sem data:

Jesus Pai dos sofredores  
Filho de Deus Verdadeiro  
eu me lembrei das palavras  
do Padre do Joazeiro  
que dizia em vinte nove  
aconselhando os romeiros  
Ele dizia: meus filhos  
não deixem cair no chão  
as palavras de um padre  
que só vive em oração  
venha a mim e se confesse  
e peça a Jesus, salvação

Chegava um velho cansado  
o padre lhe dava água benta  
rezava ele e dizia:  
o senhor mais não aguenta  
mas os seus filhos e seus netos  
hão de alcansarem sessenta  
Ele dizia: meus filhos  
os meus conselhos é seguro  
peço a vocês que não deixem  
de prevenir seus futuro  
porque vai ser e mnoventa  
as três noites de escuro

Dessa forma, percebemos o apego ao exemplo como recurso moralizador e modelador de condutas sociais. Como é explícito no final do folheto *História dos sinais do fim do*

*mundo*, de João Fernandes de Lima, sem local, sem data; em que a necessidade de exemplar é maior do que a possibilidade de rimar:



A partir desse recurso, utilizam-se enunciados que ilustram um mundo em plena decadência, exemplo de poluição da alma humana, o que invoca a plenitude da ocorrência de um fim, agendado para acontecer em breve. Por isso, fala-se na conversão do pecador em cristão como forma de salvação. O evangelho dos folhetos demonstra que a salvação é certa para aqueles que todo o tempo se mostraram fiéis aos mandamentos divinos. Neles, só os cristãos terão a salvação garantida.

As causas que levam a produção desses discursos são óbvias: o povo nordestino é essencialmente religioso. E tamanha religiosidade decorre das condições de vida enfrentadas nessa região. Eles também creem que as paixões humanas levaram esse mundo a decadência em que se encontra. Esse apelo ao exemplo do que gerou a decadência do mundo, faz do próprio homem exemplo da decadência. Cremos que isso produz história/memória nos/dos cordéis. Como o homem descreveria a si próprio e o mundo se não estivesse atento a sua própria sensibilidade? A história humana é a história de civilizações que narraram suas experiências, angústias e paixões, a partir da crença em dias melhores, que se contrapõem aos últimos dias.

Esta é mais uma justificativa do valor que atribuímos à nossa pesquisa. Ela nos faz perceber que não seria possível conhecer os sujeitos dessa região, a não ser pela leitura de suas vozes escrituradas em manuscritos do cordel, que são antes documentos/monumentos, registros de memórias que permitem observar elementos dialógicos, agrupamento de vozes que ressignificam, em conjunto, aquilo que as pesquisas passadas dissecaram, retirando a vida.

## 2.5 O “ENTRE-LUGAR” DOS FOLHETOS DE CORDEL NO SÉCULO XXI

É nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue [...] que quero pôr em foco aqui a atenção dada [...] ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado.

(BHABHA, 2001, p. 92)

No cruzamento entre passado e presente, clássico e “vulgar”, oral e escrito, há o elemento do meio, o elemento de ligação, o “entre-lugar”. Bhabha (2001) define esse termo como o espaço da transição e aproximamos o seu sentido ao papel que o cordel desempenha na cultura brasileira. Cultura que se refaz constantemente a partir do embate conflitante e, ao mesmo tempo, harmonioso de culturas étnicas diversas, de povos que, distantes de suas origens, unem os tecidos históricos de suas vivências numa espécie de colcha de retalhos costurada pelo fio imaginário da memória de discursos fundadores.

Como um elo entre essas culturas, o cordel une cada uma dessas histórias e figura como um *bricolage*, nos moldes de Lévi-Strauss (1989), um produto derivado do que alguns classificam como arte “chamada ‘bruta’ ou ‘ingênua’”, porém que “está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas” (p. 32-33). Produto idealizado para “servir” como ponte de passagens, que liga e constroem narrativas, dando coerência às imagens trazidas à tona pela memória de cada grupo. Um percurso de continuidade de uma memória que se coloca frente aos desafios de transformação e desenvolvimento necessários para o envolvimento e a adaptação desse produto cultural ao sistema configurado para o século XXI.

Cordel, folheto, livro, romance, essas e outras denominações tentam definir o objeto que faz parte de um universo multifacetado e que não se localiza em um polo específico de significação. Diversão para uns, objeto de estudo para outros, o cordel consegue agradar a “gregos e troianos”. Talvez seja esta a razão de tamanha circularidade entre grupos diversos.

Antes era a feira o local onde o poeta popular ganhava aplausos, hoje é na academia que ele é o foco da atenção de muitos, como pudemos observar em dezembro de 2007, no auditório da Reitoria da UFPB, onde o poeta popular José Costa Leite, ao lado do seu contemporâneo e conterrâneo, Ariano Suassuna, vocalizou uma pequena amostra de suas produções e encantou os presentes. Entrou calado no auditório e passou despercebido, mas, ao falar, trouxe para si a marca da autoria, identificando-se com o poeta-personagem. Não

houve um só enunciado que não fosse acompanhado por aplausos, gritos e assovios, *performances* que configuraram uma feira, só que em espaço acadêmico.

Como uma espécie de transposição cultural, aquele auditório se fez feira e o instante tradição da minoria. Embalado pelos aplausos e apoiado pelos gestos de confirmação de Suassuna, Costa Leite se fez vate popular e implantou no agora o antes de uma tradição da memória dos excluídos. Provou que a voz é a *performance* da memória e que arranca do outro uma resposta de confirmação do que deve ser lembrado ou não lembrado, porque, como bem demonstra Weinrich (2001), muito do que deve ser esquecido, ou silenciado para Orlandi (2007), vem à tona pela mnemônica arte performática da voz.

Vemos que o cordel, como elemento performático, é um exemplo de escrita atravessada pela oralidade, pela voz (ZUMTHOR, 1993, 1997 e 2000). Para alguns, ele representa a cultura oral popular, para outros, é produção escrita que contém aproximações com o oral. No meio dessa discussão, dar-se-á destaque a algumas reflexões, a partir da crença que se tem de que o cordel não pretende ser pontuado nem como um, nem como outro dessas derivações. Sendo o resultado do embate entre a cultura de dominação (escrita) e a cultura dos dominados (voz), ele se põe na fronteira entre esses dois polos, como a ponte entre duas ideologias, fundindo-as e criando sua própria ideologia, como sugere o conceito de fronteira postulado por Bhabha (2001): “a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além” (p. 24). Essa definição de fronteira provém de uma passagem de Martin Heidegger, autor da obra *Building, Dwelling, Thinking*. Nela, Martin Heidegger (citado por Bhabha, 2001, p. 19) explicita que “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”.

Nessa linha de pensamento, percebemos que as narrativas do cordel testemunham acerca dos elementos que estão presentes numa e noutra cultura, com prioridade de quem está atento aos acontecimentos sociais da localidade. Ele celebra o novo, inaugura acontecimento, mediado pela experiência da transição. Não é à toa que seus manuscritos se apresentam como confidências de um povo que se localiza na fronteira entre o ontem e o hoje, mas com vistas para o além, o amanhã. Segundo Bhabha (2001, p. 19), o além “não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado” é está “no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior

e exterior, inclusão e exclusão [...] aqui e lá, de todos os lados, [...], para lá e para cá, para frente e para trás”.

Bhabha (2001, p. 23-27) explica que o “além” significa uma distância espacial, ele “marca um progresso, promete o futuro”. Dessa forma, “o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias”. Vemos que os termos pós-modernidade, pós-colonialidade e pós-feminismo apontam com insistência para o além, mas “só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária deste se transformarem o presente em um lugar expandido e excêntrico de experiência e aquisição de poder”. Para o autor, a significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que “os ‘limites’ [...] são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas”. Dessa forma, estar no “além” “é habitar um intermédio”, enquanto residir “no além” é “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural, reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá. [...] o espaço intermédio ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora”.

O cordel tem esta propriedade de ser o elo entre o velho e o novo. Ele não está mais situado apenas na linha (barbante<sup>32</sup>) que lhe sustenta na tradição, ele faz desta linha uma ponte e caminha em passos largos entre a tradição e a modernidade, mergulhando, inclusive, nas ondas virtuais da Web, para assegurar o seu posto de pós, daquilo que, estando no presente, não abre mão do imaginário de sua gente para recontá-lo e manter acesa a chama de um povo que caminha entre tempos de modificação constante. Essa adaptação garante a manutenção da memória, porque a movência é a garantia da continuidade. Em contraste com o estático, sem pulsão, sem vida, o cordel sabe que seu local na cultura é no seio de um sistema de reinvenção do já existente, porque ele é o novo de um antes que sinaliza para um amanhã *continuum*, razão pela qual não sabemos por que tanto agouro, tanto pesar em se falar numa possível “morte” de um produto que se renova em conjunto com a sociedade, renovando também os signos de sua cultura. O cordel é um exemplo da renovação do sujeito que ele representa.

---

<sup>32</sup> Uma tradição “inventada” pelos europeus, a nossa linha de tradição é o banco de feira, daí ele ser chamado antes como folheto de bancada.

O cordel está na encruzilhada de culturas geograficamente separadas, mas que pela memória se interligam. Chegou ao Brasil via Portugal, mas com agarras nas culturas espanhola (*pliegos sueltos*), francesa (*littérature de colportage*) e inglesa (*chapbook*). Dessa forma, ele é a fusão de culturas que se aglomeram no hoje e inaugura uma nova voz, um novo discurso. Ele traz consigo o discurso do estrangeiro que fala de um espaço que não é seu por tradição e origem, mas que foi adquirido por imposição do poder do colonizador. Sua fala é proveniente de um lugar que lhe institui o posto de “colonizado”, aquele que, estando no “entre-lugar”, vocaliza um discurso que vem de uma memória perpassada por culturas estrangeiras. Como assinala Bhabha (2001, p. 20), “entre-lugar” quer dizer: ultrapassar as “narrativas de subjetividades originárias e iniciais” e “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. São esses “entre-lugares” que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade”.

Para Bhabha (2001, p. 21), o sujeito que fala da/na periferia (entre-lugar) possui o direito de se expressar a partir de um poder autorizado não pela persistência na tradição, mas pela sua localização periférica. Ele é alimentado “pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria’”. Seguindo esta linha de pensamento, temos que o reconhecimento que a tradição concede é uma forma parcial de identificação, porque “ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição ‘recebida’”. Sustentado pelas analogias de Green, Bhabha (2001, p. 22) enfatiza que a fronteira, bem como a ponte, é o lugar de passagem, da travessia: “Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa” (BHABHA, 2001, p 24). O autor explica que Green desloca a lógica binária, através da qual, identidades de diferença são, com frequência, construídas. Green usa a imagem do sótão, do compartimento da caldeira e do poço da escada para fazer associações entre as divisões binárias: superior x inferior, céu x inferno; e explica:

O poço da escada como espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco. O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele

propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Esta passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (GREEN, citado BHABHA, 2001, p. 22).

Assim sendo, o poeta popular diz ser a voz do outro que se faz nele, no espaço do Eu, porque o Eu é a ponte. Discurso fundador revisado. Tradição que se refaz no hoje, no agora, o mesmo num outro. Um lá que se faz no aqui e agora de um sujeito múltiplo em terreno adaptado. É me colocando no lugar do outro que eu garanto a instalação da significação no contexto de produção dos discursos circulares. Este terceiro sujeito inaugura consigo um terceiro espaço, que Bhabha (2001, p. 65) fundamenta a partir de Fanon, como sendo o espaço da luta política, “a zona de instabilidade oculta onde o povo reside”. No pensamento fanoniano, “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro”. Ao falar sobre os outros e julgá-los “nos colocamos na posição deles”. Nessa relação é possível enxergar o fundamento do “terceiro espaço”. Assim, Bhabha (2001, p. 66-68) desenha o conceito de terceiro espaço a partir da seguinte passagem:

O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. [...] É o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo.

É através do conceito de terceiro espaço de enunciações, proposto por Bhabha (2001, p. 69), que encontraremos a condição prévia para a articulação da diferença cultural. Ele é “algo que acompanha a ‘assimilação de contrários’ que cria a instabilidade oculta que pressagia poderosas mudanças culturais”. Dessa forma,

[...] é significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro [...] pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura.

Para o autor, esse espaço surge a partir da relação do “inter”, o fio cortante da tradução e da negociação; com o “entre-lugar”, que carrega o fardo do significado da cultura. Isso permite vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do povo. Explorando esse Terceiro Espaço, poderemos “evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (p. 69)”. Assim, como apresentado em *Os Versos Satânicos*, “o olho mais fiel pode agora ser aquele da visão dupla do migrante” e, dessa forma, “cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas (p. 25)”.

O poeta popular não tem localidade fixa, cidadão do mundo ou nômade são atribuições que nos levam a crer na relevância do seu transitar, sendo a marca determinante desse sujeito pós-moderno. Sensível ao olhar e certo no ver, ele faz da condição de migrante a relevância de sua representação. Seu objetivo é guardar em seu escrito tudo que julga como importante para a posteridade. Sua obsessão está em proporcionar o novo a partir do já existente, o reinventado. Nestes moldes, verificamos o seguinte:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com ‘o novo’ [...]. Ele cria uma idéia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2001, p. 27).

Dessa forma, vemos que no universo dos folhetos de cordel, a aproximação com a fênix, ave que renasce das cinzas, é uma triste comparação. O cordel não renasce, ele não é retorno. O cordel nunca morre e sim se mantém, renova-se e se adapta às condições de cada contexto social no qual está inserido. Como costuma dizer o poeta popular Manoel Monteiro<sup>33</sup>, “o cordel tem sete vidas”. Assim sendo, ele é um fio *continuum* de constante movência, sem parada certa ou morte que o cale, pois não há renascimento: o cordel se mantém vivo desde a sua origem no embate de culturas que se aproximam ideologicamente.

Poderíamos, no entanto, aproximar o mito da fênix ao cordel se levássemos em conta o fato da fênix poder carregar uma grande quantidade de peso sobre as suas costas. O mito descreve que a fênix chegava a transportar o equivalente a um elefante. Pequena ave que transporta tanto peso é assim também o cordel, pequena escritura que carrega as vozes de tantas tradições. Geralmente são oito páginas de uma memória incalculável de tradições renovadas e adaptadas aos receptores: leitores/ouvintes contemporâneos. Comparada ao benu,

---

<sup>33</sup> Poeta radicado em Campina Grande (PB), nascido em Bezerras (PE), em 1939.

ave sagrada para os egípcios e que, assim como a fênix para os gregos, tinha o poder de elevar ao Sol, o cordel também tem a propriedade de nos fazer ver, nos trazer a *epifania*, a revelação da *enargeia*. Suas vozes cantam, porque ele também é música. Canta os cânticos de louvores ou de piedade. Relata ou suplica acerca das condições de sua travessia. São discursos imbricados por uma retórica de fixação de imagens enunciadas num plano de significação das identidades que se fundem num processo *continuum* de refacção dos sentidos de uma existência continuada e registrados em manuscritos da memória popular.

Em consonância com isso, temos em Bhabha (2001, p. 48) que a intervenção histórica se dá através do evento histórico, sendo representado no discurso, de algum modo, fora de controle. Dessa forma, faz-se necessário “reconhecer a força da escrita, sua metaforicidade e seu discurso retórico, como matriz produtiva que define o ‘social’ e o torna disponível como objetivo da e para a ação”. Porque a textualidade “não é simplesmente uma expressão ideológica de segunda ordem ou um sintoma verbal de um sujeito político pré-dado”. O sujeito político é a matéria da política, é um evento discursivo, sua crise de identificação “é inaugurada na *performance* textual que apresenta uma certa ‘diferença’ no interior da significação de qualquer sistema político isolado”.

Enfatizamos que o cordel se mantém mediante uma tendência de mover-se e adaptar-se entre locais e culturas diversas. Por isso, ele não é produto de elite e nem produto de “ignorantes” e sim rastro constante do trajeto antropológico daqueles que são vistos como minorias. Assim, ele é o espaço renovado para o dizer híbrido, definido por Bhabha (2001) como a enunciação dos que habitam na margem, no terceiro espaço. Aqueles que fixam a fronteira como o local da cultura.

O cordel é um exemplo de enunciação híbrida. Ele está presente nas diversas culturas, fazendo presença ou impondo uma presença que ameaça as bases da cultura que sempre teve o espaço da voz. Agora, essa cultura de poder se vê ameaçada por um sujeito que, sendo de fora, enxerga limpidamente a sujeira desenhada pela história de uma classe dominante.

Bhabha (2001, p. 54-55) sugere que evidenciar a importância do momento híbrido de mudança política é constatar o valor transformacional da mudança que reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que “não são nem o Um (a classe trabalhadora como unidade) nem o Outro (as políticas de gênero), mas algo a mais, que contesta os termos e territórios de ambos”. Para o autor, “há uma negociação entre gênero e classe, em que cada formação enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em

uma relação agonística”. Assim sendo, o autor observa que “a enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima (p. 64)”. E, dessa forma, busca solucionar o problema que se coloca no trâmite da constatação que impõe que “ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico” (p. 64).

Sustentado pelas reflexões de Lyotard e Foucault, Bhabha (2001, p. 93) aponta o ritmo pulsante do tempo do enunciado como o responsável pelo desenho da narrativa da tradição. Com Lyotard, ele sugere que nas “tradições populares [...] nada se acumula, ou seja, as narrativas devem ser repetidas o tempo todo porque são esquecidas todo o tempo”. E o que não é esquecido “é o ritmo temporal que não pára de enviar as narrativas para o esquecimento”. Em Foucault, ele destaca que o motivo deste esquecimento se dá porque “a linguagem sempre parece estar habitada pelo outro, pelo outro lugar, o distante; ela é esvaziada pela distância”. Dessa forma, Bhabha, conclui que “esta é uma situação de constante encaixe, que torna impossível encontrar um primeiro enunciador”.

Como elemento de uma cultura híbrida, o cordel se impõe como voz de um tempo e de um espaço situado, que não fica apenas nos relatos de acontecimentos locais. Extrapolando a fronteira que separa o espaço geográfico e social, o cordel informa, denuncia e relata com propriedade as coisas que estão efetuando mudanças na sociedade. Diferente da ideia de que o folheto é um jornal do povo, classificação dos poetas populares, como Costa Leite, preferimos acreditar no dinamismo material deste manuscrito, atravessado por metáforas de acontecimento e que escapa a uma designação única. Seu discurso é atualizado mediante seu deslocamento no tempo e no espaço das enunciações vivenciadas pelos sujeitos relacionados com estas produções. E, dessa forma, o folheto de cordel se põe como escritura significativa da modernidade, aproximando-se, assim, do ideal de discurso contemporâneo, de teóricos que, como Bhabha (2001, p. 338), creem que “o discurso da modernidade é significado a partir do entre-tempo, ou cesura temporal, que emerge na tensão entre o memorável acontecimento da modernidade como símbolo da continuidade do progresso e a temporalidade interruptora do signo do presente, a contingência dos tempos modernos”. Para o autor, a demarcação deste espaço-tempo (entre-tempo) determina a efetivação do discurso da modernidade. Sem ele não há “além”, não haverá um tempo que extrapole o colonial, que permita calar a voz do colonizador e ceder ao colonizado a dinâmica da enunciação.

Permitir que a história seja contada a partir de um dizer híbrido é entregar as chaves que possibilitam a abertura de um baú de vozes que por tempos foram silenciadas. Vozes que falam de um entre-lugar, de um entre-tempo, da fronteira. Por esta razão, cabe termos a consciência de que:

Sem o entre-tempo pós-colonial o discurso da modernidade não pode, acredito, ser escrito; com o passado projetivo ele pode ser inscrito como uma narrativa histórica da alteridade que explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada, identidades políticas em processo de formação, enunciações culturais no ato do hibridismo, no processo de tradução e transvaloração de diferenças culturais (BHABHA, 2001, p. 347).

O cordel não tem uma instituição que autoriza o seu dizer, mesmo assim, ele impõe um direito de trazer à tona a voz que denuncia, moraliza e faz crer sem nenhuma forma de censura. Ele é profecia e revela um além que caminha em nossa direção. Não traz o futuro para um presente, mas projeta o eu de hoje no além que é o resultado da aglutinação do presente-passado com vistas num futuro. Nesta perspectiva, não cabe falar em “ressurgimento” de algo que nunca deixou e nem deixará de existir, porque sempre haverá diferenças e um espaço de aproximação das diferenças, das várias vozes, híbridas, dissonantes, mas reveladoras do papel do colonizado em terras de colonos. E num Brasil colonizado (?), o cordel é a marca constante da pré-colonização e da pós-colonização, da contínua necessidade de se fazer colônias, como Portugal fez ao impor suas coesões, como os EUA continuam fazendo e como a China sinaliza fazer no futuro. O cordel está atento para essas mudanças e para tudo isso tem explicação. Porque não há, nesse caso, o nascimento de um fato, este é, apenas, o arquétipo da relação entre dominador e dominado se renovando em meio às narrativas contemporâneas.

Como percebemos, o cordel se adapta às condições de cada tempo. Por esta razão, o cordel do século XXI, torna-se a ponte entre o antes e o depois e se põe como signo de uma cultura do pós. Longe de classificá-lo como atemporal, preferimos crer na adaptabilidade de mudar conforme o terreno (territórios, que podem ser geográficos, de gêneros, de gênero textual/discursivos etc.) e a situação ideológica que se encontra. Dessa forma, sustentamos que a constante renovação dessa escritura propicia o poder de narrar, descrever e argumentar acerca do homem, de sua origem e do além de sua existência.

### 2.5.1 Memória das práticas humanas em escrituras do cordel

A escritura/voz, como inspiração divina (profecia), sempre se fez presente entre os povos, a partir do discurso revelador de um visionário (BINGEMER & YUNES, 2002; FARIA, 2006; ALLAN, 2004). Visão ou imaginação? Torna-se valioso crer na visão imagética, como diria Santo Agostinho (1964), do dizer daquele que se insere no dito e assegura uma verdade acompanhada de um olhar para o além e para o altíssimo. Essa “verdade verdadeira”, como assegura o poeta popular, está distante do olhar do colonizador.

Suplicar por chuva, chorar a morte do seu gado e o abandono de sua terra, não são apenas relatos de verdade, mas são também denúncias das reais condições enfrentadas pela instabilidade econômica do povo nordestino. É a “fotografia” da falta de água, comida, saúde, desenvolvimento, esperança, etc. Discurso mais atual que esse seria impossível.

Sensível aos fatos que circulam de tempos em tempos, o poeta popular faz o outro crer na verdade estampada desde a capa do folheto ao discurso textualizado pela escritura das vozes. Nada melhor do que o discurso direto para fazer crer na verdade do dito. Não é preciso aspas ou travessão, o poeta inicia com a marca da palavra e todo o texto é o testemunho de uma voz que sustenta uma realidade jamais contestada.

Quem nos dá um exemplo é Patativa do Assaré, no folheto *ABC do Nordeste Flagelado*, sem local, sem data:

**A** – Ai, como é duro viver  
nos Estados do Nordeste  
quando o nosso Pai Celeste  
não manda a nuvem chover.  
É bem triste a gente ver  
findar o mês de janeiro  
depois findar fevereiro  
e março também passar,  
sem o inverno começar  
no Nordeste brasileiro.

**B** – Berra o gado impaciente  
reclamando o verde pasto,  
desfigurado e arrasto,  
com o olhar de penitente;  
o fazendeiro, descrente,  
um jeito não pode dar,  
o sol ardente a queimar  
e o vento forte soprando,  
a gente fica pensando  
que o mundo vai se acabar.

[...]  
Posso dizer que cantei  
aquilo que observei;  
tenho certeza que dei  
aprovada relação.  
Tudo é tristeza e amargura,  
indigência e desventura.  
— Veja, leitor, quanto é dura  
a seca no meu sertão.

Quem duvidaria de um sujeito que é testemunha ocular? Sua voz inaugura um espaço de promessa/profecia de acontecimento, além de servir como lentes de aumento para os que negam enxergar nas entrelinhas do seu fazer discursivo.

### 2.5.2 Tradição e modernidade

O antagonismo entre presente e passado advém de uma concepção ideológica que confere ao dado do passado um valor de tradição. O apego a essa tradição é derivado da aproximação do passado como depósito de memórias. Dessa forma, não se duvida da palavra de um velho. Como sujeito de um tempo passado, o idoso é a voz da sabedoria, da experiência. Por essa razão, ao jovem é atribuído um valor que se opõe ao valor que o velho adquire em várias culturas. O jovem é inexperiente, não sábio.

O início demarca um período de mudança. Para muitos, o início de uma semana, de um mês, de um ano, de uma década, de um século e de um milênio, representava o fim de um tempo e o início de outro. Entretanto, assim como sugere a estátua de Jano (*Januarius* ou Janeiro), o senhor dos solstícios, encarregado de iniciar o inverno e o verão; o início demarca um tempo de mudança não de fim. Ele é renovação, esperança de projeção continuada.

Como algumas ilustrações de Jano sugerem, o tempo do velho (Pai/Criador) e o do novo (Filho/Criatura) é comparado ao tempo do anoitecer e do amanhecer, do término e do início. Note que há em Jano uma face jovem e outra velha, significando a união dos valores passado e futuro, tradição e modernidade, experiência e exercício:



Figura 17: Desenho Jano.  
Fonte: <http://www.artslant.com/ny/artists/show/124853-alejandro>.



Figura 18: Chafariz Jano.  
Fonte: [http://www.saberepoder.com/voce\\_sabia\\_atual.htm](http://www.saberepoder.com/voce_sabia_atual.htm).



Figura 19: Estrela Jano.  
Fonte: <http://www.forum-numismatica.com/viewtopic.php?f=55&t=49782>.



Figura 20: Estátua de Jano.

Fonte: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:N29Janus-u-Bellona.jpg>.



Figura 21: Escultura de Jano.

Fonte: <http://www.plymouth.k12.ct.us/page.cfm?p=1560>.

Em muitas sociedades o velho é a razão local e o tesouro armazenado na cultura. É passado em forma de homem, personificação do tempo, homem-memória. Mas não é prestado honras à velhice. Ela sempre será encarada como peso, quando se leva em conta a materialidade da vida humana. A herança da sabedoria passada de um velho para um jovem é um bem que possibilita a manutenção da vida civilizada ou em grupo. Esse pensamento advém de uma realidade não material e dele provém a oferta do continuísmo. Assim, a sabedoria não morre com o homem. Cronos é vencido pelo jovem, isto é, o contínuo do homem vence a morte e elimina a ação do tempo. Justificam-se, desse modo, os ensinamentos, o *logos*, com o sentido não apenas de razão, mas de sabedoria criadora de mundos (FOUCAULT, 2007). A única forma de se vencer a morte é unindo o velho e o jovem. O guerreiro é a força física, materialidade corpórea que permite ao grupo continuar em pleno vigor, quando é alinhado o conhecimento (a sabedoria do velho) com a prática (a ação produtiva do jovem).

Então, por que ignorar que o velho habita no novo? Por que muitos ainda falam em morte do cordel? Por que falam em cordel da tradição como o ideal de referência para os

folhetos de feira? Não se permitem enxergar que essas mídias se renovam como todas as outras, porque continuam em plena produção. Elas ainda estão na feira, mas também “invadiram” outros espaços e fazem sentido a partir da configuração que é própria desse gênero textual/discursivo. Estão nas bancas de revistas, em eventos científicos, nas bibliotecas (escolares, comunitárias e universitárias), na internet; além de serem utilizados como adereço de fetiche para a ornamentação de eventos culturais e vitrines de lojas comerciais, que desterritorializam esse suporte de leitura para usá-lo como índice de uma cultura que se caracteriza tendo como referência esse objeto motivador de configurações discursivas e, consequentemente, ideológicas.

A imagem abaixo demonstra essa movência do suporte. De objeto de leitura, mídia que carrega um sentido, ao objeto de adereço, material de decoração de vitrines comerciais. Nesse caso, uma loja de roupas:



Figura 22: Cordéis como ornamentos em Vitrine de loja de roupas, Campina Grande-PB.  
Fonte: Linduarte Rodrigues.

Mas isso não acontece de forma descontextualizada. O tempo e o espaço deste fenômeno permitem fazer valer tal atualização do objeto folheto de cordel. O período em que isto sucedeu foi o mês de junho de 2009, na cidade de Campina Grande, Paraíba, momento e

local conhecidos por fazerem/venderem o “Maior São João do Mundo”, com todos os sentidos cósmicos que os adereços permitem significar/ressignificar num tempo e num espaço que se impõem como sendo sagrado.

Neste cenário, o folheto de cordel torna-se bandeira de São João, no Açude Novo, Parque Evaldo Cruz, ao passo que é estandarte e que faz referência à cavalgada no barbante, enquanto folheto de feira *in* cordel:



Figura 23: O cordel como ornamento de praça em festa junina, Campina Grande-PB.  
Fonte: Linduarte Rodrigues.

No Parque Evaldo Braga, o Açude Novo, o símbolo posto em destaque para todos aqueles que chegam ao local é um obelisco, monumento que faz lembrar uma espada, lança, dardo, espingarda ou rifle, armas do herói que apontam para o alto enquanto falo, órgão que acentua a virilidade do homem, do masculino.

No cenário em destaque, vemos a significação posta no simbolismo do centro, em que o obelisco está enfeitado para a dança do pau-de-fitas. Uma espécie de dança rítmica materializada por uma ciranda de fitas, em que os participantes, ligados pelas elos coloridos, orbitam ao redor do mastro central de onde as fitas emanam. Neste caso, os folhetos gigantes, postos em círculos, figuram como sujeitos que dançam em um ritual alucinante e circular. O vento faz trazer à mente a lembrança do movimento de enlace das fitas que remete também a dança-do-mastro, cerimônia em que as pessoas envolvidas levantam o tronco de uma árvore

que simboliza a árvore primordial. Esse ritual celebra a força e a fertilidade masculina, postas na simbologia da Árvore Cósmica:



Figura 24: Obelisco decorado para festa junina, Parque Evaldo Braga. Campina Grande-PB.  
Fonte: Linduarte Rodrigues.

Como suporte, o cordel permite ser multimídia e empresta a configuração de seu gênero textual/discursivo até para outras produções que circulam midiaticamente. Isso é verificado em bancas de jornais e revistas e em eventos diversos, locais em que encontramos

alguns exemplos de livros com temas variados e com escrita em prosa (livros/folhetos que tratam de ufologia, dietas e receitas medicinais), mas que são confeccionados no tamanho, cores e com papel semelhantes ao dos folhetos de cordel.

Um exemplo é o cordel seguinte, escrito/encomendado por um candidato à presidência da OAB-PE, Henrique Mariano, para divulgar suas propostas de campanha. Buscando “fazer o resgate dos valores da cultura pernambucana” <sup>34</sup>. O cordel foi escrito em oito páginas, com tiragem de cerca de dois mil exemplares, distribuídos pelos membros da campanha do advogado: “Dessa forma, estamos levando as nossas propostas de maneira lúdica e divertida. Além de ser uma forma de valorizarmos as nossas raízes culturais”, justifica o candidato:

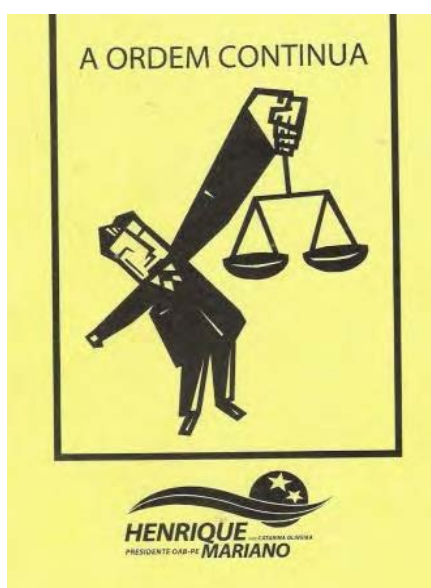


Figura 25: Capa do folheto “A ordem continua”.

Fonte: <http://jc3.uol.com.br/blogs/blogjamildo/mes.php?pag=19&mes=11&ano=2009>.

A adoção à materialização do suporte de objetos de leitura que fazem lembrar/buscam lembrar o folheto de cordel, demonstra o valor que o cordel possui para aqueles que se inspiram nele ou que usam a sua imagem para vender suas produções. Nada que seja negativo, pois o próprio cordel se inventou/reinventou a partir de outras obras textuais/discursivas (foi romance, jornal, etc.), o que nos permite avaliar que o cordel ainda é um elemento textual e discursivo, uma mídia impressa que traz a voz e dá voz à sociedade e aos sujeitos que estão por trás dessas produções. Ele possui um valor reconhecido. Se não fosse assim, não seria usado/utilizado como meio de indução para a leitura de outras produções que não são cordéis,

<sup>34</sup> Imaginação carente de constatação, pois Pernambuco é um dos estados nordestinos que mais investe em cultura, não necessitando de nenhuma forma de resgate para se manter em plena atuação de sua produção/reprodução cultural.

mas que pretendem figurar como obras aproximadas do seu valor, do seu prestígio, da ideologia que sustenta.

Além do mais, isto comprova que ele é garantia de continuísmo, que se supera cada vez mais, invadindo espaços variados, territorializando lugares nunca antes habitados por essa mídia. O que demonstra que o cordel nunca esteve tão bem, não só o da tradição, mas todos. Ele está em pleno vigor de promoção dos valores que ele negocia. Emprestando, ainda, prestígio para aqueles que se interessam pelo valor que ele desempenha no espaço em que circula. Uma prova disso são as reproduções das escrituras apocalípticas que nos folhetos circulam como exercício de proclamação das profecias do final dos tempos.

### **2.5.3 Exercício da escritura humana apocalíptica no cordel**

As escrituras póstumas ao Velho Testamento (o Novo Testamento) são atualizações do pensamento religioso judaico para uma nova mentalidade, a cristã. Tais escrituras não deixaram de tematizar acerca dos ideias da época velho-testamentária. Esses assuntos foram atualizados ou aperfeiçoados para a atualidade das práticas que circundam a existência humana, nos períodos anteriores e posteriores a Cristo (ELIADE & COULIANO, 2003).

A relação entre divindades e humanos nunca deixou de ser tratada, bem como os conflitos e angústias que fornecem alimento para a textualização dessas vozes, alimento discursivo fecundo, o que faz dessa materialização ideológico-discursiva fonte de pesquisa das mentalidades humanas. Os cordéis que analisamos são um exemplo. Novas formas de enunciações das ideologias herdadas do velho e do novo testamentos. São atualizações dos dizeres que ainda fornecem a matéria prima para a elaboração/adoção de hábitos que são traduzidos em práticas sociais locais. Isso tudo leva a crer que o novo não significa ruptura com o passado, esquecimento. O cordel é presente, mas também é memória, passado lembrado. Essencialmente, o cordel é memória das vozes em constante travessia.

Há fios de memória que orientam os sujeitos do cordel. Nele, personagens sociais ganharam vida em *performances* que traduzem muito bem os valores religiosos negociados enquanto conduta. Por essa razão, não dá para falar em verdadeiras origens. Não podemos precisar o momento em que tais forças começaram a atuar. Com relação à profecia analisada em nossa pesquisa, sua origem é milenar, mas o campo de atuação dessa prática visionária é amplo e compreende um abarcamento espaço-temporal atual. Claro que muitos historiadores especularam acerca do começo de tais práticas. No entanto, torna-se desmedida a investigação

que objetiva deixar de lado as causas que motivaram a produção de tais vozes, as quais continuam produzindo suspiros visionários em nossa época; apegando-se, apenas, a uma busca genética.

Não buscamos a origem de um acontecimento, atentamos para o seu desenvolvimento, representatividade, recorrência, o que leva à adoção de determinadas práticas que as atualiza. Pensamos que antes de buscar a origem selvagem de um acontecimento, devemos estudar as práticas realizadas e mediadas por tais forças de pensamento: investigar as ideologias que produzem signos/símbolos/significações em forma de discurso.

Conforme pesquisamos, a associação com o sagrado é constante no *corpus* que analisamos. O cordel também está na fronteira entre o sagrado e profano (ELIADE, 2001). É a ponte entre o homem e o divino, porque exemplifica, moraliza, faz ver as imagens que mancham a alma do homem e podem levá-lo ao fim de sua existência ou a salvação de sua vida. Na internet o cordel ganha asas virtuais e viaja num mundo dito sem fronteiras. Mas há ou não fronteiras no espaço virtual onde o cordel transita? Um dos grandes desafios desse novo gênero do cordel, o cordel digital/virtual, é sua aceitação dentre aqueles que sustentam que cordel é só o da tradição.

Tudo isso demonstra que o cordel, atento aos acontecimentos mundiais e que afetam o nosso povo, sinaliza para os atravessamentos ideológicos que cruzam as fronteiras dos sistemas econômicos e sociais. Desenha uma trama em que os sujeitos envolvidos interagem e são influenciados por uma lógica binária do poder colonizador. Ele mesmo invade esses territórios e impõe sua forma de análise fenomenológica dos sistemas de dominação: é voz da minoria na trama histórica de uma narrativa de esquerda e de direita (MARX & ENGELS, 1989), em que o importante não é só o resultado (o queijo), mas também o processo (os rastros) e os meios (os vermes) (GINZBURG, 2006; 2007a). Sujeitos construtores, os personagens (reais e fictícios) do cordel, que desenharam e são desenhados pela história, sendo analisados e avaliados, pela ideologia presente, em narrativas de sobrevivência, de envolvimento e desenvolvimento com o/no novo. “Pequenos” lugares de renovação que provam que “as novidades, ou melhor, as rupturas abrem caminho através da reafirmação da continuidade com o passado” (GINZBURG, 2007a, p. 259). Porque “todos os livros [com destaque para o cordel] estão abertos ao mesmo tempo” (RICOEUR, 2007, p. 19).

Dessa forma, o folheto de cordel se põe como escritura significativa da modernidade, pois é atravessado pela palavra, isto é, pela voz que o atualiza e garante o dizer de uma subjetividade-objetiva, que o faz aproximar-se do ideal de discurso em via contemporânea.

Ele é memória social, materializada por uma estrutura discursiva (ACHARD, 2007), mas também é acontecimento (PÊCHEUX, 2007, p. 51), memória entendida como entrecruzamento dos sentidos imbuídos entre o elemento mítico, a prática e a história individual e social de cada um na cultura. Uma memória-acontecimento, materializada em imagem, visual ou acústica, ou uma imagem-acústica, que “funciona enquanto diagrama, esquema ou trajeto enunciativo”. Este é o cordel em travessia pelo século XXI.

Ultimamente, vemos que as crises econômicas e os desarranjos climáticos, causados pelo aquecimento global, servem de base para produções sustentadas pelo imaginário que rege as profecias de “fim de mundo”. Dessa forma, o imaginário religioso cristalizado nas regiões onde o cordel circula é rearranjado em esquemas escatológicos que buscam trazer à tona a discussão do além como espaço de desfecho, como julgamento final das ações humanas.

É o que ocorreu com a atualização do tema do Fim do Mundo ou Fim dos Tempos. De tempos em tempos, e hoje com tamanha relevância e com uma regularidade considerável, esse tema vem sendo reconfigurado para servir de motivação para a produção de pensamentos reflexivos acerca do destino de toda a humanidade. Nada é mais universal do que o pavor ou o louvor dedicado ao fim da raça humana na Terra. A significação atribuída ao último dia, ao desfecho das coisas no mundo, alinhada ao plano semântico que se impõe como elemento catastrófico, faz produzir angústia, medo e promove a realização de discursos escatológicos, ditos apocalípticos. É do que trataremos nos capítulos subsequentes.

## CAPÍTULO 3

### ESCRITURAS APOCALÍPTICAS DO CORDEL

É preciso procurar o fio das vozes que deságuam na contemporaneidade e suas mutações. Saber o canal ou canais que mediarão e possibilitaram a permanência dessas vozes. Essa busca é feita no sentido contrário à lógica imposta pela história, isto é, pelo estudo dos rastros das vozes que se movem no presente e que se conectam com o passado de onde elas derivam. Juntando os dados de cada época, passo a passo, atento aos instantes, mas sem se importar com a cronologia. Ela não é o dado mais importante na nossa pesquisa, porque muito foi perdido na história por não ter atendido a uma ordem positivista que inspecionava os acontecimentos. A memória é feita de blocos subjetivos e neles não há linearidade.

Há, sim, pontos de mutação. Mudança da visão do mundo e dos sistemas de valores que estão na cultura e na mentalidade, além da percepção. Se na Idade Média o Apocalipse baseava-se, essencialmente, no medo, fundamentado na razão e na fé, ele também muda a noção de um universo orgânico. O papel de Galileu na revolução científica e a mutação da linguagem (fê por ciência), possibilita ver o “futuro” de forma diferente, consolidado por Descartes. É a crença na certeza que o relógio, criado, automatizará a linha do tempo.

Impõe-se, assim, um olhar atento às práticas de hoje que se confundem com as de outros períodos da história, buscando os elos de aproximação que ligam as ações, as épocas e os sujeitos, mutações contemporâneas e *epifanias* das vozes no agora da observação fenomenológica da pesquisa científica. Para isso, devemos examinar o acesso a certos dados e analisar o motivo da oferta de algumas vozes que se impõem à observação do pesquisador. Avaliar as intenções da produção ou reprodução de certas mídias, suas adaptações e arranjos discursivos que permitem aportarem em lugares temporais que não são mais os de antes, mas que dialogam com eles.

Assim, cabe indagar acerca do que leva à mudança (mutação) e qual o seu efeito na sociedade contemporânea. Esses são desafios para as pesquisas que se interessam pela investigação de mídias que, como os cordéis, sofrem influências para se manterem em pleno vigor de atuação/atualização das vozes arquetípicas que representam.

### 3 VOZES ORGANIZADORAS DO TEMPO FINAL

#### 3.1 CIRCULARIDADE DO TEMPO

Eu sinto neste momento  
O desgosto mais profundo  
Por saber que poucas horas  
Faltam para o fim do mundo

(VIANA & PAULINO, 1999)

O tempo é um fenômeno que merece nossa atenção. Ele não é algo tão simples de explicar, ainda mais quando combinado com outro fenômeno, a morte, que também é marcadora de tempo. Com a vida tudo é diferença, variável, mudança, já a morte nada muda, move, diferencia. O ato de dormir, por exemplo, tem a ver com a necessidade de manutenção da vida, mas também deixa marcada no tempo a memória de um indivíduo, numa cultura e numa sociedade, quando o dormir é usado como eufemismo para a morte.

A morte é a extinção da temporalidade. Não importa se são duas horas, três minutos ou mil anos, para o morto o tempo zera, torna-se vazio, nulo. Portanto, o homem busca fugir da ideia de término do tempo, fugindo da morte e, para isso, busca explicação na cultura e em outros domínios institucionais, tais como a ciência e a religião.

A psicóloga junguiana Franco (2010, p. 11) acredita que “a morte é algo violentamente incabível para nossa experiência humana, que busca eternizar o indivíduo, através de sua história, de seus feitos, de sua prole, de seu sobrenome, de suas ideias”. Para a autora, “toda a nossa vida terrena clama por imortalidade. E o caráter ambíguo aparece justamente pelo fato de que a finitude é a mola propulsora de todas as realizações da vida”.

Para Freud (2010), a morte trás o sentido da perda. Dessa forma, imaginamos que para não perder alguém, sepultamo-lo em nós, em nosso íntimo: enlutamos, vestimo-nos de morte. Assim, com a morte do outro, morre um pedaço de nós e com as mortes dos entes que acumulamos em nossa vida, morremos em pedaços, em partes, cada vez menores e menos dolorosas (perde-se avós, pais, irmãos, sobrinhos, amigos, etc.), enchemo-nos de morte.

A Dra. Elisabeth Kubler-Ross (2008), considerada a psicóloga da morte, num livro chamado *Sobre a morte e o morrer*, tratou de narrar suas experiências com pacientes terminais, em que eles falaram de suas “agonias” e “frustrações”. O objetivo dessa obra era refletir acerca de um tema tão recorrente nas sociedades, buscando compreendê-lo, mas

passou a ser utilizado como uma forma de encorajar as pessoas a não se afastarem dos doentes “condenados”, aproximando os entes em seus últimos momentos. Em sua pesquisa, a autora constatou cinco momentos na vida de um ser morrente:

1. Negação (da queda);
2. Barganha (promessa, trato com as divindades);
3. Raiva (ou inveja dos que são jovens, fortes ou imortais);
4. Depressão (por já se sentir ou perceber vencido);
5. Aceitação (de sua condição, entregar-se).

Diante de tamanha frustração, a filosofia busca entender a morte. Questiona/reflete acerca do medo da morte. Nesse domínio, afirma-se que o ser humano é um ser de morte. Fala-se de morte para tê-la sempre presente, como sugere a antropologia. Pensar em morte é velar um ente arquetipal, é ter a certeza de que é preciso prezar a vida, viver intensamente. Assim sendo, ter a morte como certeza, ou vê-la/tê-la bem perto, faz de nós sujeitos com aspirações pela vida. Faz da vida algo de grande valor, porque é herança dos deuses e dos entes, mas de um valor que, para alguns, já se torna impossível a manutenção, por ser um bem perecível. A morte é o que nos dá a certeza de que a vida é passível de morte, por isso, a investida nos mitos e nos ritos cosmogônicos que atuam para o eterno retorno.

Velar o morto é ter a certeza de que é preciso fazer algo pelo outro, acompanhá-lo para o túmulo, ser testemunha da sua falência diante da vida e selar sua estadia pela existência com um ritual de passagem/saudade, que suplica aos deuses um lugar melhor para o ente que viajou no tempo. Estar presente num ritual de morte é ter/ver nas coisas da vida um valor e um preço, ganho e perda, lucro e falência, instâncias de incerteza de um plano existencial.

A morte dos seres é para a biologia a fonte de revitalização da Terra. Para o judaísmo e o cristianismo é o retorno da matéria para o lugar de onde ela foi originada, de onde o corpo foi formado, segundo o livro bíblico do Gênesis (do barro ao barro). Religiosamente, a morte material é possibilidade de vida espiritual, libertação do espírito de um corpo humano. É possibilidade de ressurreição/reencarnação para os que creem numa vida após a morte.

A Idade Média disseminou a morte do pecado como sendo uma condição para a vida eterna. A putrefação foi considerada o nascimento da vida microscópica, para os biólogos, e a libertação do espírito para o plano celestial, nos ideais religiosos. Entretanto, foi difundida a ideia de que Deus cobra o que foi entregue a um ser não merecedor de recompensas. Nessa

linha de raciocínio, os que morrem na lembrança de Deus, por praticarem ações más, herdam a noite eterna, são esquecidos, apagados do Livro do Conhecimento, do saber divino, livro protegido por sete selos, descrito no livro do Apocalipse/Revelação (ROBERTSON, 2000).

Dessa forma, e enquanto a noite eterna não vem, os homens buscam viver em harmonia com os propósitos de Deus. Sendo essa a forma de vida de um cristão que vive a partir de um suporte espiritual, que sugere a esperança de uma vida eterna, fonte de resistência para enfrentar a vida humana, com todas as suas tribulações. Nessa crença, Deus deixou um livro como guia espiritual e fonte de inspiração para a manutenção da perseverança cristã: a Bíblia. Nela, estão contidos os segredos e as revelações que estão por trás da criação e da destruição do mundo. Esse livro sagrado é posto como a chave ou o portal que possibilitará a travessia para uma nova vida, para um mundo melhor, para todos aqueles que atenderem aos conselhos contidos nesse documento, pondo em prática essa fórmula de salvação e de elaboração de uma boa conduta, o que é sinônimo de salvação eterna.

Numa economia dos bens materiais, a morte é física e, conseqüentemente, demarca o fim de um período. É a falência da vida material e, tão somente material, porque abre espaço para a esperança depositada pelo homem, de longa data, na possibilidade de uma vida espiritual. Assim sendo, o fim também pode ser o começo e a dor final será menos dolente do que as agonias vividas no percurso que liga o início de uma vida ao começo de outra (WEBER, 2000).

Percebemos, assim, que a religião faz da morte um estágio de transição. Essa é uma forma confortável de pensar acerca da perda, que tanto tortura os entes que preparam a passagem do falecido para o plano do desconhecido, do provável não existente. Portanto, pensa-se numa vida espiritual, que é vida não material, porque não testemunhal. Vida que inicia o eterno, como prega o cristianismo, dentre tantas outras religiões.

Para tanto, a cultura se cerca dos ritos de passagem, a ritualização dos corpos, sendo uma forma de sanar a perda do ente com a manifestação ritualística que pretende dar vida ao espaço abalado pelo sentimento de perda, sentimento gerado com a morte. Assim, justificam-se as orações, ladainhas e cânticos de passagem que têm funções simbólicas de consolidar a paz e afastar o medo do devir: um mundo não “real”, no aspecto físico; real apenas no plano da fé. A voz consolida uma escritura de fé, pois o místico torna-se um paradigma entre vozes visíveis e “invisíveis”. A morte passa a ser um símbolo de culto que separa a história da vida com a metafísica da morte.

Na modernidade, o burguês via a morte espiritual como o fim para as expectativas de melhoramento do mundo que eles idealizavam construir. A morte era uma sabotadora no plano do progresso de uma investida protestante/capitalista (WEBER, 1983) de ideologia milenarista (SUNG, 2001).

### **3.1.1 O sacrifício da morte**

É preciso perder algo de considerável valor para receber uma recompensa. Cristo fez um sacrifício pela humanidade. Perder a sua vida em troca dos pecados do homem foi o maior dos sacrifícios já relatados pela história religiosa. Nessa forma de pensamento, esse sacrifício foi de Deus. Ele foi quem deu o seu filho primogênito como prova do seu amor e dedicação pela humanidade. Ele permitiu que o seu filho sofresse em solo terreno e que fosse negado e assassinado por humanos, o que prova o valor que a humanidade tem para Deus. Dessa forma, Ele cobra da humanidade o mesmo sacrifício, além do compromisso com a Sua palavra, isto é, a promessa de manutenção de uma boa conduta que faça jus a uma herança de vida eterna e perfeita (ARNS, 1985).

O homem fica pensando no que perde na vida ao longo dos tempos. Certos gozos são cobrados como algo que não foi vivenciado. Mas o fiel teme ter que chorar no fim dos tempos, não pelo gozo perdido ou negado num passado, e sim por ter que perder um futuro promissor, melhor, gozado com maior intensidade e que pode ser perdido pela adoção de práticas desaprovadas pelas leis de Deus.

Na vida religiosa, não se tem vergonha de um sacrifício, tem-se orgulho. O cristão fiel sabe o que deve fazer e se orgulha em exercer as práticas que crer ser mais apropriadas, com fé na recompensa e esperança em sua espera. Como um homem apegado aos princípios espirituais e divinais, o cristão sacrifica-se a pactuar com Deus e com a Sua plenitude, abrindo mão de uma vida material em prol de uma vida espiritual. Como sustenta Arns (1985), o sacrifício pelo outro é posto como o mais nobre de todos os atos. Mentalidade que será posta em discussão posteriormente por Foucault (1997), a partir da prática do “cuidado de si”.

Um desses sacrifícios é o perdão. Ato que, segundo o cristianismo, faz bem a quem perdoa, diminui a sua pena. Seguindo esse mandamento cristão, o homem espera que Deus também o perdoe, sendo uma possibilidade para a sua salvação. Como ilustra Durand (1995, 14; 17), a salvação, como objeto de valor humano e divino, faz desses seres “homens do desejo”, por querer e lutar em favor de uma salvação, (re)união, analogia com o ofício do

sapateiro que busca “unir com pregos, ou fios, a sola que caminha sobre a terra à abóboda da pala [...] símbolo pontifical da arte do sapateiro [...] *Imaginatio vera* [...] agulha e linha que unem a intenção divina à natureza, isto é, a alma humana”. Sendo essa *A fé do sapateiro*.

O perdão é, assim, uma forma de reconciliação com os planos divinos. Quem perdoa se torna melhor do que o agressor. Com o perdão, acredita-se, há esquecimento do que é ruim e, conseqüentemente, o abandono da ira de Deus. Porque o perdão é possibilidade de reparo das coisas afetadas pelo mal. Com ele, o homem escapa do esquecimento, vence a ação do tempo e anula o poder da morte que cala a voz da subjetividade humana perante os olhos de Deus.

### 3.1.2 Tempo, linguagem e história

Como percebemos, o tempo é um dado considerável na pesquisa acerca da linguagem. O tempo encontra-se registrado pela linguagem e na linguagem. Através dela, a memória permanece viva e em constante atualização. Dialeticamente, o tempo segue seu percurso entrecruzando presente/passado e passado/presente numa espécie de dança cíclica arranjadora de mudanças. Como diz Ferreira (2003, p. 40), ao analisar a obra *Rumor do tempo* de Óssip Mandelstam, “podemos pensar no tempo como sendo ele próprio ator e personagem”.

Opondo-se à ideia de reação, abrimos um espaço para o pensamento ponderado, próprio das novas tendências de abordagem científica, aquelas em que predominam a ideia do novo como manutenção do antigo. Só assim podemos enxergar o tempo passado pelo filtro do presente. E qual seria a melhor forma de nos fazer lembrar? Contando, narrando, citando, descrevendo pela oralidade ou pela escritura nossas vivências, nossas experiências. Essa é uma prova da força e do valor revitalizante da materialização da linguagem. Palavra mágica – poder do verbo. Simbolicamente, dizer é fazer (CASSIRER, 2006). Como narra o mito bíblico, o verbo é ação, é movimento, ritmo de continuísmo, sendo diferente, não haveria o tempo, pois o tempo é movimento que racionalmente segue o mesmo percurso, linear, mas que pela linguagem perde a racionalidade e se faz imaginário, imaginação simbólica (DURAND, 1993) criadora de mudanças, de esperança no dia que está por chegar.

Dessa forma, podemos voltar no tempo como se ainda fossemos aqueles que éramos dias atrás. Como numa espécie de máquina do tempo, pela linguagem, podemos voltar alguns ponteiros da história ou adiantar outros e fazer lembrar no agora das nossas vidas como as coisas foram projetadas para ser pensadas e funcionar no futuro.

Como na canção de 1978 que ficou conhecida na voz de Antônio Marcos:

### **Quem Dá Mais**

Composição: Beto Suryan

Eu quero me ver em 1996  
 Pois eu quero saber como vão ser as coisas por lá  
 Eu preciso me ver em 1996  
 E dizer sim ou não aos processos de vida de lá  
 [...]  
 E eu olhava tudo calado  
 E eu levava fé nessa mão  
 E eu ouvia os preços gritados  
 E eu calava o meu coração  
 Quem dá mais por um cara que ousou acreditar nos seus  
 Quem dá mais por um homem que insiste na palavra Deus  
 [...]  
 Fui vendido afinal como tudo no grande mercado  
 Mas meu medo acabou quando alguém me tocando falou:  
 Este povo um dia já foi por meu pai perdoado  
 E eu também fui vendido, pregado e nada mudou

Assim, surge na vida do homem a necessidade de pressagiar a história, que na voz dos pensadores sociais figura como profecias. No entanto, essas profecias não são mais que explicações/esperanças dos sujeitos dotados do poder do deciframento, em linguagem, do futuro. Nada seria mais sensato do que perseguir e estudar essas vozes, seguindo um tempo contrário aquele do arqueólogo, fazer girar a bússola e o ponteiro do relógio num ritmo contrário e alucinante, ouvindo as vozes de trás para frente. Tomar as escrituras dos folhetos de cordel e estudá-las como vozes contemporâneas que atualizam vozes passadas.

O tema apocalíptico do fim dos tempos é atual e continua sendo atualizado para a adequação à realidade de cada sociedade que dele fez/faz uso para projetar o futuro de suas gerações e para explicar as possíveis causas de tantas dores. Moldado para cada contexto, esse tema revive para fazer valer os ideais de moral e de argumentação daquilo que angustia, sensibiliza e faz lembrar ao homem que o tempo urge como um leão feroz que não deixa escapar a sua presa.

Diante disso, a ciência se rende ao fato de que há uma produção bastante significativa de relatos de um acontecimento que no cristianismo é posto como definitivo para o plano da humanidade. Esses relatos assinalam uma batalha de juízo entre o bem e o mal. Batalha essa que configura um plano messiânico de escolha de um povo justo, herdeiro de uma nova

ordem de vida no céu e/ou na Terra. Por essa razão, há a recorrência de anseios por Idades de Ouro ou Milênios de Paz em Terras Santas, valores que são precedidos por sinais anunciadores de catástrofes, arranjados em planos escatológicos.

Escritura profética é o termo que usamos para tratar dessas vozes que professam esses planos apocalípticos, os quais estão presentes numa parcela muito grande das narrativas sociais que buscam explicar e organizar a vida em sociedades. Desde o livro do Gênesis, o homem foi acometido de fatos e fenômenos que definiram sua vida. Quantos mundos não foram destruídos, projetos desfeitos, já na criação da humanidade?! O Paraíso foi desfeito com a desobediência do primeiro casal; a família conheceu o mal com o assassinato de Abel; a Torre de Babel foi posta no chão, a língua universal foi desfeita; a Terra foi lavada com águas anunciadas por Noé; Sodoma e Gomorra foram queimadas; e outros tantos apocalipses foram surgindo ao longo das escrituras bíblicas que anunciam o quão sustentável é esse pensamento que proclama que haverá outros fins, anunciados profeticamente.

Nesse ínterim, as religiões ganham destaque, seus discursos são autorizados por entidades que pactuam com o plano metafísico. E como em épocas grego-romanas, assistimos ao diálogo entre homens e divindades. É pregada a comunhão entres seres que comungam de um só ideal e o homem se faz porta-voz de Deus. Há, assim, a celebração de uma recompensa futura, o homem passa a viver em prol de um futuro melhor do que o presente que o castiga. Para tanto, busca as religiões e suas ideologias de salvação. Como atesta o folheto *O sonho de Frei Damião e a carta profetizando o futuro*, de João Fernandes de Oliveira, sem local, 1974:

Por amor aos inocentes  
É que eu estou lhe avisando  
Que diga a humanidade  
Que o tempo está chegando  
E estamos no fim dos tempos  
Os sinais estão mostrando

A escatologia, como conjunto de saberes dos últimos dias, passa a traçar as assinaturas do começo das dores. Ela apresenta um conjunto de sinais que demarcam o momento do cataclismo universal, esperado por tantas nações. Tais sinais figuram para nós como escrituras das vozes físicas ou metafísicas de diversas épocas, além de fazerem sentido pela coesão de suas configurações, as quais dão coerência às revelações que projetam o futuro do homem.

### 3.2 MEMÓRIA BÍBLICA E CALENDÁRIO

Creiam todas criaturas,  
Como quem crê num eclipse  
Pois, a João foi revelado,  
Tudo que está declarado  
No LIVRO DO APOCALIPSE

(SOBREIRA & BANDEIRA, 1977)

É frenética a ação do tempo. Ele marca em compassos, cada vez mais frequentes o entardecer do dia. Avisa-nos que já é chegada a hora, enquanto caminha para o novo, inaugurando o presente que se inicia como futuro. Materialidade do tempo, o ponteiro caminha no espaço-tempo do relógio, rasga o tempo e deixa um rastro na materialidade da superfície do momento, vai deixando no tempo um rastro de passagem. Ele quebra a barreira do instante e impõe continuísmo: continua, mas destrói tudo aquilo que vai encontrando pela frente. Precisa de matéria viva para transformar em matéria mórbida, morte, vida em queda, esquecimento. Ele acaba para uns e inicia para outros, num caminho contra a queda. Ele é um ciclo e só podemos aceitá-lo: assistir o término do tempo, o esvaziar da ampulheta. Objeto que simboliza a vida em contínua morte, em contínua queda.

O relógio marca sempre as mesmas horas, indica que são iguais os acontecimentos. O novo figura como adaptação daquilo que já foi e ainda o é. Mas, então, quanto tempo ainda nos resta? A resposta para essa inquietação vem movendo muitas civilizações que acreditam na brevidade do fim dos tempos. Parece que o homem pretende se vingar, inconscientemente, do tempo que se impõe como morte na vida humana. Para isso, o homem fala em “fim dos tempos”, sendo essa expressão carregada de um sentido de vingança contra a morte, a ação do tempo. Esse dia final é o momento esperado pelo homem para funcionar como “o dia da caça”, a hora (morte) do tempo.

A ação de verificar as horas é uma forma de confirmar o quanto vivemos, morremos, sendo essa a única opção que temos: marcar o que já foi vivido e ter esperança na vida que é uma dúvida. Não há como verificar/calcular o quanto viveremos, só o que vivemos. Viver será sempre uma dúvida. O relógio não marca o futuro, ele avança para o futuro, e inaugura presentes, desperta para o presente, faz-nos acordar para o instante. Ele é o já vivido, mais que isso, suposição. Como o fogo, ele queima, liquida o que deve ser esquecido.

Mircea Eliade (2002), em *Tratado da história das religiões*, explica que a lua é o astro dos ritmos da vida. Tendo como raiz indo-européia “me”, o termo lua figura como “medida”. Assim sendo, vem de longe a concepção que atesta o fato de que a lua controla o tempo, ou melhor, o tempo é controlado e medido pelas fases da lua, sendo um tempo vivo responsável pelos ciclos da chuva, marés, das plantações, o que demarca o tempo de felicidade, de fartura, em ciclos menstruais da Terra. Em *Mito e Realidade*, Eliade (2006) fala do controle desse tempo que ameaça liquidar com a vida dos homens, o que justifica os mitos ligados aos ritos de renovação do tempo, para que ele (o tempo) não se volte contra algumas comunidades. Uma arte de dominação do tempo que resta, velho Cronos, cada dia mais forte, destruidor e implacável. Essa é a realidade do mito ligado ao tempo e a sobrevivência da humanidade, enlaçado pela escatologia de uma cosmogonia necessária.

Todavia, essa importância dedicada à lua, pelo povo primitivo, não é atestada pelo cristianismo. Le Goff (2006) pontua que o cristianismo não é favorável ao poder investido pelo fenômeno lunar. Ele lembra que a mulher descrita no Apocalipse é representada pela iconografia medieval como aquela que está com o pé no quarto crescente da lua, buscando representar a precariedade das coisas humanas. Lembra ainda que foi nesse período que ao louco foi dirigido a expressão lunático e que em nossos dias diz respeito àquele que por alguma razão se distrai, sendo acusado de que “estar no mundo da lua”, isto é, longe da realidade terrena, não se atentando para as coisas do mundo em que se vive: realidade racional, o modelo do que seria saudável para uma vida social.

Para o cristianismo, o único efeito da lua sobre a Terra, atestado como sendo um efeito real, era o brilho que ela emanava em certas noites e que ajudava aos peregrinos que se arriscavam em suas viagens noturnas. O cristianismo desconhecia o fato de que a lua não emana luz alguma, mas que é uma espécie de espelho que possibilita que a luz do sol seja refletida na Terra, quando uma parte da Terra vira-se de costas para ela. A luz de uma parte da Terra finda para que seja possível iluminar o espaço lunar. Enquanto isso, no catolicismo popular, a lua traz a marca do imaginário e é a morada de São Jorge.

É notória a expectativa de que só a luz revela. Sem a luz há morte da visão, da percepção. Nessa perspectiva, morte é esquecimento. Mas há uma forma de vencê-la: não há morte quando há lembrança, memória. Como já pontuamos antes, o registro é uma das formas humanas de tentar vencer a morte. Os documentos históricos ou sagrados, tais como os almanaques ou o calendário, têm essa função. Le Goff (2006, p. 518-519) explica que os almanaques são paralelos aos livros sagrados; e “a bíblia e o calendário são os dois alimentos

culturais do povo”. Ele acrescenta que a partir do século XVII que “a literatura popular de divulgação acolhe e difunde os almanaques”:

Ilustrados com signos, imagens, o almanaque dirige-se aos analfabetos e a quem lê pouco. Reúne e oferece um saber para todos: astronômico, com os eclipses e as fases da lua; religioso e social, com as festas e, especificamente, as festas dos santos, que dão lugar aos aniversários no seio das famílias; científico e técnicos, com conselhos sobre os trabalhos agrícolas, a medicina, a higiene; histórico, com as cronologias, os grandes personagens, os acontecimentos históricos ou anedóticos; utilitário, com a indicação das festas, das chegadas e partidas dos correios; literário, com anedotas, fábulas, contos; e, finalmente, astrológico.

E continua:

Na sua forma popular, interessa, sobretudo, aos pastores e ao camponês. Em 1491, aparece a obra-prima dos almanaques: *Le Grand Calendrier Compost dês Bergers*. É um ‘vasto calendário da vida humana’ e ‘oferece as grandes estruturas da atividade humana’. Assim, os calendários e almanaques são locais de encontro privilegiados entre cultura erudita e cultura popular. Por outro lado, o saber popular, no campo metodológico, médico, narrativo, atinge os cidadãos e os letrados; por outro, a ciência dos eruditos penetra nos ambientes populares. Este fato não é especificamente europeu, por exemplo, na China dos Sung, uma compilação popular, composta em 1222 e feita de citações de outras obras, é simultaneamente um calendário, um manual de botânica e um livro de receitas farmacêuticas.

Finalmente, o autor elucida que “apesar do seu êxito, os homens não se contentam em controlar o tempo por meio dos calendários utilitários. Fizeram-nos também depositários dos seus sonhos e das suas esperanças, levando às vezes ao nível da quimera e da utopia”. Calendários “utópicos”, como o proposto por Elisabeth Achelis, em 1930, o *World Calendar*, idealizado em Nova Iorque. Esse calendário mundial “pretende adaptar o calendário tradicional às exigências da vida cotidiana, declara-se de acordo com a natureza e com a religião e oferece uma imagem simbólica, que seria a da cidade ideal do Apocalipse” (LE GOFF, 2006, p. 519-521).

Dessa forma, temos que a união entre misticismo, racionalismo e “utopia”, pode ter sido a causa da criação do calendário, sendo a sua adoção e manutenção uma prova de que os fatores que levaram a estruturação do calendário se mantêm vivos no produto criado para ser o controlador do tempo, dos homens e da natureza. Sinalizador do fim, mas proposta de continuísmo: (re)começo.

### 3.2.1 Calendário

O calendário, como objeto científico, cultural e religioso, busca arranjar o tempo, dirigir a vida pública e o cotidiano das pessoas, pois é, sobretudo, um objeto social. Como suscita Le Goff (2006, p. 478): “a conquista do tempo através da medida é claramente percebida como um dos importantes aspectos de controle do universo pelo homem”. Assim sendo, torna-se relevante verificar “como, numa sociedade, a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo é um elemento essencial do seu poder: o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos do poder”. O autor cita Georges Dumézil (1935-1936, p. 240) ao argumentar que “Depositário dos acontecimentos, lugar de potências e ações duráveis, lugar das ocasiões místicas, o quadro temporal adquire um interesse particular para quem quer que seja, deus, herói ou chefe, que queira triunfar reinar, fundar: ele, quem quer que seja, deve tentar assenhorear-se do tempo, tal como do espaço”. “O uso das datas. ‘Ano III da república’, ‘Ano X do fascismo’ é a sobrevivência moderna (em parte laicizada) de um antiquíssimo princípio”: o controle do tempo, do mundo e de tudo que há nele, incluindo o homem. Não é nenhuma novidade que o homem sempre ambicionou dominar o outro e ter o controle, estar no controle, o que é, conseqüentemente, ter o poder, reinar, ser lembrado.

Le Goff (2006, p. 479) explica que, na cosmogonia, os deuses são os criadores do calendário. Como do Antigo Testamento, em que se escreve:

- “E disse Deus: Que haja luzes no firmamento do céu para distinguir o dia e a noite e que sejam como sinais para as estações, para os dias e para os anos<sup>35</sup> [...]” (Gêneses 1: 14).

Foram, sobretudo, os religiosos quem mais lutaram pelo domínio e o controle do calendário. Como enfatiza Le Goff (2006, p. 480), o calendário “tinha raízes profundas no sagrado” e Roma, por exemplo, que sempre esteve enlaçada pelo poder político, criou o primeiro calendário do mundo ocidental, a partir do investimento de Numa Pompílio<sup>36</sup> em ritos próprios das instituições religiosas. Foi necessário manter o controle do tempo dos sujeitos religiosos, para se manter à frente da autoridade e do domínio dos homens. O

---

<sup>35</sup> Os grifos são nossos.

<sup>36</sup> Numa Pompílio ou Panfílio foi o segundo rei de Roma (716 A. C. – 673 A. C.). Ele procurou instituir leis que garantissem a ordem na cidade. Era considerado um sábio, além de pacífico e extremamente religioso. Cuidou da agricultura, da religião e instituiu o Colégio dos Pontífices, mas ficou mais conhecido pela reforma feita no calendário.

calendário litúrgico era um quadro de fundamentação da vida religiosa, regrando e domando os atos humanos no meio social.

Na apocalíptica cristã, o calendário determina e define o tempo de Deus para os homens. Assim sendo, o calendário figura como objeto sagrado. São Paulo, em sua carta aos Gálatas, escreveu:

- “Mas agora que conhecestes Deus, ou melhor, que ele nos conhece, por que nos volteis de novo para esses elementos sem força nem valor, os quais quereis novamente servir? Observai dias, meses, estações e anos. Temo por vós, de ter trabalhado em vão por vós” (Gálatas 4: 9-10).

Há uma data que adquire tamanha importância no calendário, a Páscoa<sup>37</sup>. Essa data representa o dia da ressurreição de Cristo, dia importante para o calendário cristão, sendo, por excelência, o primeiro dia de uma nova humanidade fundada por Cristo. Dessa forma, o Concílio de Nicéia, em 325, fez do domingo um dia feriado, fixando a Páscoa a cada primeiro dia da semana, como representação do primeiro domingo sucessivo ao primeiro plenilúnio da primavera, que demarca a comemoração dessa data anualmente, um rito de comemoração à ressurreição de Cristo. É também lembrança da promessa de Cristo de voltar em prol da salvação humana nos Últimos Tempos.

Como depositário de tradição religiosa, social e política, o calendário prova que a sua função é demonstrar a manifestação “das tradições no espírito e na prática dos povos, das nações e das sociedades” (LE GOFF, 2006, p. 482). Porque, como assinalou Hertault-Lar Merville, em 1799: “A divisão do tempo é uma das concepções mais ousadas e mais úteis do espírito humano” (citado por Le Goff, 2006, p. 483). É por essa razão que o autor pontua que “o calendário revolucionário responde a três objetivos: romper com o passado, substituir pela ordem a anarquia do calendário tradicional, assegurar a recordação da revolução na memória das gerações futuras”. Referências protestantes que negaram a mudança do calendário feita pela Igreja Católica em 1700, em que foram subtraídos alguns dias do ano. Esse episódio levou, em 1762, ao descontentamento dos protestantes que exigiram: “Devolvam-nos os nossos onze dias”.

---

<sup>37</sup> A Páscoa tem importância pela própria etimologia que apresenta – passagem –, data que remete a modificações de estágios.

### 3.2.2 Tempo da escritura e tempo da memória

Na escritura, o tempo histórico, prenhe de memória, foge do esquecimento pela cronologia do calendário. Textualizar o discurso recorrente no tempo é uma busca do homem e na escritura do calendário os dias, semanas, meses e o ano são postos como registros de lembrança, existem pelo medo do esquecimento que o tempo impõe.

Nos folhetos de cordel, vemos que há uma atenção permanente em relação ao tempo. Ora apegando-se ao passado para comentar, analisar e exemplar, socialmente, as práticas do sujeito enunciator, pois opera num quadro comparativo entre o hoje e o ontem. Como ilustrado em *A carta do apóstolo Paulo ao mundo sobre os sinais do fim da era*, de Caetano Cosme da Silva (Campina Grande, sem data):

Todos viram meu exemplo  
Que fui soldado romano  
Malvado e sanguinolento  
Contra Cristo soberano  
Mas Jesus me perdoou  
Também me santificou  
E tirou-me do engano.

Ora profetizando acerca das reações de suas práticas, numa permuta de quadros comparativos com quadros reflexivos projetáveis e projetados pela imaginação simbólica:

Sêca, fome, peste e guerra  
São do fumo seu vapor  
O sol se converte em trevas  
As águas em sangue oh, que dor!  
Como são Paulo anuncia  
Até vim o grande dia  
Da vingança do senhor.

Há, como foi observado nas duas estrofes do folheto de Caetano Cosme da Silva, um deslocamento no tempo: pensa-se no ali e no além, estando-se no aqui e no agora. Esse é o desafio do profeta, projetar-se no tempo e no espaço e fazer memória entre tempos que se cruzam pelo inventário documental do testemunho de um visionário.

No folheto em questão, há uma trama bem configurada entre sujeitos que figurativizam *performances* míticas e religiosas (padres, profetas, fiéis, pecadores). Valores sociais que são expressões determinantes para a produção de discursos. Vozes reiteradas nos vários espaços e em sujeitos diversos, bem caracterizados em suas *performances*.

Entretanto, há um esforço do documento, da escritura, para romper com a ideia de tempo cíclico. Pensa-se em um tempo inicial e outro final, uma linearidade do tempo, o que faz a história clássica, numa metáfora, uma ampulheta. A queda sempre foi temida! Contra isso, espera-se controlar o tempo, a sua ira. Por isso, as datas festivas, a comemoração dos dias santos, a cosmogonia. Busca-se o respeito às divindades, a obediência, a esperança nas recompensas dadas pelos santos e os deuses. Por isso, oferta-se uma data (feriados santos), um instante de tempo aos santos/divindades, quem sabe, talvez, seja essa uma forma de receber deles a recompensa da lembrança, do não esquecimento, a vida.

Mas o tempo também pode ser registrado como observação de datas propiciadoras de catástrofes. Nos folhetos de cordel e nos diversos gêneros trabalhados, temos muitas amostras desses relatos, como veremos adiante. São discursos que pretendem alertar para tempos de crise, de violência, corrosão. Consequências: assassinatos, guerras, secas, tempestades, inflação, etc. Causas: imoralidade, vícios e todas as espécies de desrespeito aos valores impostos pela religião. Essas são lembranças que compõem a memória da religião praticada pelos sujeitos em análise. Memórias que alimentam a crença do catolicismo popular, em que seu esquecimento resulta em destruição súbita advinda da parte de Deus para com os homens.

No plano divino, destruir o mal significa apagar a memória que não deve ser lembrada. No plano humano, a destruição é uma ameaça para a permanência do homem na Terra e de seu projeto de vida. Para os religiosos, esses dois planos devem ser levados em conta. Por isso, fala-se em ressurreição, que é a esperança do continuísmo da vida, uma vitória contra a morte, assegurada aos que creem em uma ação simbólica. Para os racionalistas, esse renascimento (renascer, ressuscitar) atinge um grau superlativo na vida dos cristãos representados nas escrituras dos gêneros textuais/discursivos estudados e do cordel. É efeito de recompensa naqueles que, mediados por essa promessa, renascem pelo fervor da fé.

A expectativa no retorno dos tempos memoráveis sempre foi contagiante. No *corpus* em análise, percebemos essa ideologia milenar, só que modificada. Readaptada para os dias atuais. O voltar à vida impulsiona para frente: um futuro caótico, mas aguardado com esperança de melhoramento. Como narrativizado em *O dia de juízo*, de João Martins de Atayde, Recife/Pernambuco, 1938:

Hoje os seculos passaram,  
Surgiram povos, nações.  
Todos fortes bem armados,  
Com navios e aviões.  
E ás vezes sem piedade,  
Mandam a sua mocidade,  
Servir de bucha aos canhões.

Chegaram pois os sinais,  
Que Jesus anunciou,  
O Sol já se escureceu,  
A Lua ja se apagou.  
Choveu estrelas candentes,  
E essas guerras eminentes,  
Provam que o Tempo chegou.

E agora que está chegado,  
O principio da aflição,  
Não cabe só aos pastores,  
Porem a todo cristão,  
Falar a verdade pura,  
Que está na Santa Escritura,  
A chave da Salvação.

Minha trova bronca e pobre,  
Meus versos de violeiro.  
Ponho a serviço de Cristo,  
Filho de Deus verdadeiro.  
Que a rima anuncie tambem,  
A Santa Jerusalem.  
E a vitoria do Cordeiro.

Até o século XVII, o pensamento vigorante era próprio de uma mente idosa ou de uma ideologia reificada nas tradições do passado, enquanto que o pensamento que se coloca na mente de um futurista é jovem, uma ideologia de projeção, de planos de recomeço. Nos gêneros analisados, encontramos esses dois sujeitos do tempo: o idoso, que só lembra, sobrevive de imagens projetadas por fotografias de um tempo cinzento, registrado em preto e branco; e o jovem, elaborador de projetos de continuísmo, crente no seu potencial, investidor na sobrevivência. Enquanto um aguarda a morte, ao passo que reconstrói sua memória em retalhos de vivências dos rastros de sua caminhada, o outro constrói o seu percurso, tecendo o fio de uma memória projetada para ser duradoura. Como escrituras de vicissitude, alternantes do tempo, os cordéis e os demais gêneros examinados nos impõem a seguinte leitura: o passado é um dado considerável quando ainda há a esperança da manutenção. O velho não deve ser abandonado, ele deve ser guiado pelo braço forte do jovem dotado do *animus* modelador da esperança.

Fica, então, a certeza de que há um caminho a ser percorrido por ambos sujeitos, o que carrega a memória de um tempo passado e o que leva essa memória para uma ressurreição. Os

manuscritos de todo o tempo transportam consigo as vozes dos sábios de cada tempo. Precisamos guiar essas vozes até o portal transcendental de todos os tempos. Fazer beber da fonte da juventude a idosa memória. Ressuscitar essa memória para a época em que estamos. Dialogar com ela. Entendê-la. Fazer suscitar as vozes canalizadas pelos nossos ancestrais, a partir das escrituras das vozes que dialogam conosco.

### 3.3 APOCALIPSES E PROFECIAS FINAIS

Foi palavra que Deus disse  
 Ao profeta Isaías  
 Que quando a devassidão  
 Fosse de encontro ao Messias,  
 Elle mandava um segundo  
 Espalhar por todo o mundo,  
 Outras novas prophcias.

[...]

Esse tremendo episódio  
 Ninguém o pode julgar,  
 Acho bom se prevenir  
 P'ra quando a hora chegar.  
 Pois, quem su'alma condemna  
 Deixar de sentir com pena,  
 P'ra sem remédio chorar.

(JOÃO MARTINS DE ATHAYDE, 1929)

Toda religião tem seus oráculos ou profetas, a maioria deles com registros de profecias orais. Revelações advindas das divindades, são luzes que iluminam os segredos guardados e que falam acerca do destino da humanidade. Os gregos chamaram esses segredos revelados de *apokalypsis*, o que significa revelação. Os escritos que seguem essa linha reveladora de destinos humanos são chamados de literatura apocalíptica, conjunto de textos fortemente influenciados pela escatologia e pela oralidade, já que eles são escritos para serem lidos por um grupo de pessoas iniciadas ou proclamados em locais públicos.

Esse gênero textual/discursivo teve seu apogeu nos períodos que compreendem os dois séculos que antecederam o nascimento de Cristo e os dois séculos que são posteriores ao seu nascimento, sendo influenciados tanto pelo judaísmo quanto pelo cristianismo. Apesar de possuir uma vasta produção, esse gênero só foi aceito pelo cristianismo e representado pela

igreja católica mediante uma obra particular, o Apocalipse, escrito por João, sendo um texto considerado canônico em detrimento dos demais que foram considerados hereges, textos apócrifos. Enquanto o apocalipse foi considerado um texto sagrado, colocado no final da Bíblia para selar a promessa de Deus aos homens, os demais textos foram banidos da Igreja, mas não da sociedade. A Igreja os considerava textos inautênticos e profanos. Assim sendo, o Apocalipse de João é a referência maior do gênero literário apocalíptico, sendo reverenciado tanto pela Igreja quanto por toda sociedade religiosa, representando, assim, os demais textos que não receberam a mesma notoriedade, mas que seguem disseminando a ideologia da espera e da esperança, propagadas de forma escatológica.

O Apocalipse de João foi escrito no século I da era cristã. Como já observamos, ele é o representante dos demais textos que seguem essa ideologia escatológica como, por exemplo, as escrituras contidas no livro IV de Esdras, que foi aceito pelo Concílio de Trento, no século XVI, sendo incluído como apêndice na Bíblia católica. No entanto, as correntes cristãs protestantes optaram por não aceitarem tal inclusão.

As escrituras apocalípticas são vozes que “escorrem” para a formação de um mar de ideologias escatológicas. São rios que dão sustentação à formação de uma mentalidade de espera e de esperança que perdura até os nossos dias. Tais vozes são características e surgiram a partir de línguas diversas, não apenas hebraica ou grega: os escritos siríaco, etíope, armênio, latino e árabe, escritos originais ou traduções, contribuíram para a condução dessas vozes escatológicas ao longo do tempo, percorrendo espaços e gerações, chegando até nós. O curioso é que tais escrituras formam um conjunto de vozes bem notável: o pensamento judaico num corpo escriturário cristão.

Tais escritos falam do céu e revelam sua organização e estrutura hierárquica entre anjos, Jesus e Deus. Relembrem o Paraíso como a maior de nossas perdas e faz crer na possibilidade de recuperação dessa morada perfeita. Além disso, reclama o fim dos tempos como possibilidade de vencer o mal e viver dignamente, como é relatado nas escrituras bíblicas. O mais significativo é que eles descrevem acontecimentos no mundo, relacionando-os com os sinais do fim dos tempos, o que assinala a forte carga semântico-escatológica dessas escrituras.

### 3.3.1 Oralidade e escritura das vozes do fim dos tempos

Aos ritos estão as práticas da oralidade, apoiadas pela memória nas graças das divindades. Mas há também o rito da escritura, envolvido tanto pela produção do texto escrito quanto pela sua reprodução, a leitura. Essas duas práticas, enquanto elementos do sagrado, conferem poder aos escritos que testemunham uma memória de providência. Pela voz do profeta, elucida-se o mundo das trevas e através de sua pena, reedifica-se a torre-ponte, passagem para um plano desejado por toda humanidade, desde o tempo de Babel. A escritura profética é a representação de uma voz que quer atingir um espaço negado pelo mito da confusão das línguas. Voz que espera atingir um patamar de elocução que possibilite ligar-se ao plano das divindades. Essa é condição posta pela voz ao escrito: ser representante e nunca referente. Por isso, a supremacia do discurso bíblico com relação à textualidade. A Bíblia figura como palavra de Deus, voz divina escriturada, confirmação da verdade.

O plano de expressão da língua tem o seu valor pela necessidade de expor mensagens, ideias, valores simbólicos que são próprios do plano de conteúdo. Assim sendo, partimos do discurso para a textualidade, pois o conteúdo precisa circular e dele depende a expressão. Essa é a realidade da língua que demorou muito tempo para ser considerada. A materialização dos discursos em mídias é outro fato que merece destaque.

Segundo Burke & Briggs (2006), através das mídias muitos discursos circulam e os valores que estão por trás delas são negociados. Nas mídias que analisamos, especificamente nos folhetos de cordel, percebemos uma acentuada identidade de coletividade entre mentalidade nordestina e hebraica, no que diz respeito ao drama messiânico. Uma preocupação com o futuro, especificamente, com a ordem das coisas na Terra e com a ameaça do fim dos tempos, o que não é um dado particular dos escritos do nordeste, como demonstraremos no capítulo seguinte, ao passo apresentaremos a atualização desse tema em mídias diversas.

Nessa perspectiva, a escatologia investida nesta dramática, representada nas mídias, desenha um cenário social em que é possível visualizar a pretensão dos sujeitos envolvidos nessas narrativas de se inverter os dominadores conhecidos pela história. Fala-se na derrubada do poder daqueles que sempre escravizaram os seguidores de Deus. Proclamam o retorno de Cristo e a queda da supremacia dos governantes terrestres. Momento de decisão, em que Deus atuará contra o mal e o povo escolhido estará sob o Seu jugo e proteção.

Dessa forma, constatamos que os folhetos de cordel e as outras mídias que analisamos são como um mosaico de vozes que se processam e se condensam como escrituras rituais, palavras mágicas que funcionam como o sagrado. O poder da escatologia propiciou a elaboração de um cenário de produções imagéticas potencializadoras da comunicação entre forças em oposições. Assim, o documento surge não como fato histórico, mas como um objeto mágico, com funções definidas pelas santidades, os donos das vozes contidas nas escrituras.

Essas escrituras sugerem não apenas marcas históricas, mas, sobretudo, o trajeto antropológico do homem: seus fazeres, suas crenças, sua linguagem. Correspondem a valores que não se limitam a fatos datados no tempo de uma cronologia racional, historiográfica. Eles atualizam os fenômenos que são repetidos de tempos em tempos e que inconscientemente exercem os seus poderes, aparentemente, de forma inovadora.

Um terremoto, por exemplo, atualiza um conjunto de vozes decorrentes das angústias que, em outra ordem de tempo, também atuou como estímulo para a produção de vozes. A passagem de um cometa, erupções vulcânicas, enchentes, bem como, guerras, violências urbanas, aparições sobrenaturais, corrupções, etc., potencializam, quase que diariamente, o campo semântico atualizador dessas vozes.

Não há conhecimento de povos que não tenham sofrido dos pesares advindos de penosas condições humanas, como a fome, as pragas, as secas, as doenças, a violência, as guerras, a morte, etc., que levam a angústia e a cólera provocadas por essas paixões. Disso, decorre a crença nas divindades, na destruição do mundo ou na esperança de uma melhoria da condição humana, ofertada por essas criaturas sobrenaturais.

Há, assim, uma conexão entre o nosso dizer e o dizer de outras fases do tempo, principalmente quando entram em jogo os valores negociados por correntes escatológicas do pensamento humano. Para os historiográficos, seria uma atitude relevante delimitar as fases do tempo em que a produção de vozes escatológicas foi mais ou menos recorrente, o que não é nosso objetivo. Acreditamos na acentuada recorrência, atualização e circulação dessas vozes que tematizam sobre o fim dos tempos em épocas diversas.

### **3.3.2 Recorrência explícita e implícita do tema do fim dos tempos**

Temos observado que há uma similitude nos acontecimentos tematizados pelos cordéis que compõem o *corpus* de nossa pesquisa. Claro que alguns se diferenciam na composição

temática, mas a regularidade com que opinam ou informam acerca do caos do mundo ou do fim dos tempos é muito mais acentuada do que a diferença. Verificamos que muitos dos textos voltados para outras temáticas reatualizam, com elementos da escatologia judaico-cristã, o tema apocalíptico do fim. Assim sendo, uma das nossas constatações diz respeito à recorrência do escatológico nas tematizações discursivas de folhetos de cordel que trazem nos títulos enunciados outras informações temáticas, o que numa observação rápida levaria a crer que nada tinham a ver com o tema das profecias do fim dos tempos.

Um exemplo disso é o folheto escrito por Antônio Araújo de Lucena, *O capitão Virgulino montado no Capioto!*, sem local, sem data; o qual não explicita em sua capa o tema apocalíptico, no entanto, não deixa de discursivizá-lo:

Agora, no fim dos tempos,  
Sob este céu cor de anil,  
De tudo aparecerá,  
(Não somente no Brasil),  
Mas sobre o globo terrestre,  
Conforme falou o MESTRE  
De modo claro e gentil.

Até o PAPA do DIABO  
Chegou a ter sua vez!  
Por aí já dá pra ver  
Como SATÃ tem freguês  
Enquanto em todo o planeta  
O povo apóia o capeta,  
Rejeitando o REI dos REIS.

Dessa forma, estivemos voltados, todo o tempo, para a observação das vozes que ecoavam de outras direções ou que circulavam de forma disfarçada. Percebemos que essas vozes objetivavam recuperar o tema do fim dos tempos, ou mesmo, fazer referência a ele, validando a significação proposta por esse tema, a partir da mentalidade investida nele. Isso demonstra que esses folhetos não são frutos do acaso. Inseridos num espaço social de produção de vozes influenciadas por uma ideologia religiosa de renovação necessária do sistema de coisas, esses folhetos perseguem uma coerência temática que os arranjam dentre os demais. Essa aproximação do diferente serve para provarmos, que da parte dos folhetos essencialmente apocalípticos, escapa uma influência que impõe a produção de outros folhetos, que pela ideologia imposta por aqueles, discursivizam acerca do mesmo tema.

Os folhetos que não explicitam ser apocalípticos também se utilizam da autoridade do dizer profético/apocalíptico para fazer valer suas escrituras. Essa inserção implícita do tema apocalíptico em escrituras que circulam sem o anúncio dessa mensagem explícita faz crer que há uma pretensão da eliminação das diferenças. Imaginamos que essas escrituras não são obras do acaso. A aproximação implícita ou explícita da temática analisada sugere similitude de pensamento e permite-nos indagar acerca da relevância dessa temática estudada em nossa pesquisa.

Disso, decorre o fato de que a forma como as pessoas narram suas experiências constrói realidades. Impossível seria não percebermos o quão radiosa é a luz que revela a projeção dessas escrituras. Elas pretendem se inserir num quadro permanente e atualizante das mentalidades humanas. Postos nesta perspectiva de significação, os sujeitos que narram as vozes de um tempo e de um espaço são aqueles que enxergam as coisas do futuro. São profetas e suas escrituras são profecias, revelações nitidamente esclarecedoras da ideologia que as sustentam.

Intérpretes do passado e projetistas do futuro, eles expõem os seus discursos como vozes autorizadas por Deus e assim conferem pertencimento divino as suas escrituras. Condicionados por opiniões públicas, eles dizem o que os outros pretendem ouvir. Pautados por uma crença religiosa amalgamada pela fé na purificação e salvação dos pecadores fiéis, eles reproduzem as vozes da profecia que fazem lembrar, todo o tempo, que haverá um fim e um recomeço na história da humanidade. Dessa forma, é planejado um confronto contra o mal, assegurado pela devoção aos santos do cristianismo popular e as práticas de elevação espiritual dos que se colocam como obedientes a Deus.

Vemos, assim, que a situação é deveras motivadora para essas produções que, situadas num cenário propiciador, fazem valer o papel de escriba de Deus, como se coloca o poeta popular, produtor das vozes do cordel. Suas produções são ditas mitologias, “utopias” ou fantasias, termos que pretendem, muitas vezes, anular o valor dessas vozes, as quais em nossa pesquisa merecem destaque. São evocações poéticas de realidades imaginadas e almejadas por muitas civilizações. Elas pretendem funcionar como portas de acesso a planos imaginários de efervescência coletiva, atravessadas por individualidades culturais, traduzidas em costumes e orientadas por instituições controladoras das vozes tradutoras das mentalidades sociais. Um fio fortemente tecido pela malha escatológica da Igreja.

Sabemos que o poder da instituição Igreja foi sendo construído a partir dessas vozes. Elas sugerem obediência, expõem exemplos do que deve ser seguido e do que deve ser ignorado como prática humana. Disso, decorrem as escrituras de exemplo, que buscam orientar o homem para a adoção de condutas permissíveis na sociedade que está sob o crivo dessa essência religiosa.

As escrituras do cordel que seguem essa tendência possuem um valor mágico, pois iluminam um caminho escuro, o da transição de um terror para um esplendor, além de fazer conhecer, impondo um saber antes adormecido. Elas fazem revelar. São livros de revelação que proclamam boas novas ao passo que narram e descrevem acontecimentos que estão, de

uma forma ou outra, ligados pela hierarquia dos planos dissidentes entre o divino (perfeição) e o humano (imperfeição).

Dessa forma, sagrado e profano se aproximam pelas diferenças de valores que cada um carrega como plano semântico que desenha a temática do fim dos tempos em escrituras orais que favorecem a análise das mentalidades imbuídas nos folhetos de cordel. Eles são as provas de que é possível não apenas reviver, mas dialogar com o pensamento de grupos que produzem vozes como exposições de suas crenças, experiências e as expectativas de vida. Elementos tocáveis pela perspicácia do pesquisador que se permite interlocutor dos discursos elaborados para vocalizar sentidos sagrados, perpetuados na memória da sociedade humana.

### **3.3.3 Apocalipse, escatologia e cordel**

Os textos apocalípticos cristãos mais destacados são o Apocalipse de João e o Livro IV de Esdras. Entretanto, esse último texto foi considerado apócrifo e depois aceito pela igreja católica no século XVI, sendo rejeitado pelas correntes cristãs protestantes, o que faz com que ele seja hoje pouco difundido, diferentemente do que ocorreu na Idade Média, período da história em que houve uma aceitação considerável desse texto e sua disseminação entre os cristãos católicos.

Assim como o Livro IV de Esdras, há outros textos apocalípticos de influência considerável no mundo cristão, é o caso do conjunto de evangelhos chamados “Apocalipse sinótico”: Marcos 13, Mateus 24-25 e Lucas 21. Dos textos considerados não canônicos, que tematizam acerca do apocalipse cristão, temos no século I a Ascensão de Isaías e os Livros Sibílicos VI, VII e VIII; no século II e III temos o Apocalipse de Pedro, o Apocalipse de Paulo, o Apocalipse de Tomás, o Apocalipse de Estevão, o Apocalipse de João e o Apocalipse da Virgem Maria. São textos de significativo valor escatológico. Relatam viagens ao além, descrevem e avaliam o inferno, comparam-no ao mundo atual e o destroem, narrativamente, em prol de um mundo novo, paradisíaco. Mesmo assim, como já pontuamos, é o Apocalipse de João o que receberá mais destaque e o que servirá como referência para a contínua produção desses enunciados escatológicos nos dias atuais. O apocalipse será o grande motivador para a proliferação de discursos messiânicos e, essencialmente milenaristas, ampliando essas correntes e a esperança que elas promovem nos corações aflitos da humanidade.

Como demonstrou Delumeau (1997) em *Mil anos de felicidade*, o ideal milenarista faz da escatologia apocalíptica algo menos aterrorizador e até mais promissor, porque o fim será um advento aguardado como sendo a solução para uma vida digna para os homens fiéis aos ideais de Deus. Acontecimento esperado em meio à expectativa de criação de um novo mundo, de profecia, redenção e milênio, como tematizado em *Um visionário na corte de D. João V* (ROMEIRO, 2001).

No cordel, essa apocalíptica dará ensejo à aproximação de identidades tais como a representação do messias, na figura de Jesus, o qual será também o cordeiro e o salvador, duas imagens que concentram valores diversos, mas que, pela aproximação, dá sentido a um ser guerreiro, herói (salvador) do bem (cordeiro) e pelo bem (paz). A imagem de Jesus é encontrada com expressiva regularidade, o que denota o sentido de espera e de esperança atribuídos à figura do messias, atualizada em narrativas de improviso.

Como poderemos constatar na continuação deste trabalho, outras imagens do apocalipse são atualizadas no cordel, como a da cidade santa; das testemunhas que profetizam como sendo profetas; a Besta ou mesmo o conjunto numérico 666; o número sete, que é considerado sagrado e que se repetindo com regularidade dá ênfase à santificação dessa mensagem ou mesmo a perfeição de tais revelações anunciadas em suas linhas numérico-enunciativas, denotando, pela simbologia que representa a aproximação do que é revelado; a cólera de Deus, representada pelos abalos promovidos no mundo e derivados de Sua ira; a queda dos impérios; a ressurreição dos justos; os santos e os mártires; o Juízo Final; o milênio; o Anticristo; os sinais que anunciam as revelações, representados nos cometas, terremotos, guerras, fome, epidemias, enchentes, violência, etc., o que leva à observação atenta ao clima, ao comportamento humano, isto é, análise empírica da natureza, do planeta e do ser humano.

Tudo isso faz crer que a natureza humana está em desordem com os preceitos divinos, o que leva a um desarranjo de todo o planeta e da própria sociedade. Gerando a angústia e o medo da morte, causando pânico entre aqueles que não são religiosos e, por essa razão, não creem na espera e na esperança de salvação, vendo na morte uma consequência em oposição à vida.

### 3.3.4 Mentalidade apocalíptica: milenarismo e messianismo

Vários historiadores (DELUMEAU, 1997; DUBY, 1989; ELIADE, 2002; 2004; LE GOFF, 2003; 2006) sustentam que houve uma aculturação entre as religiões judaica, cristã e, possivelmente, a islâmica, provocando um sincretismo de valores que fundamentam narrativas que denunciam a existência de Idades Míticas. Lugares perfeitos, em que há a esperança de descoberta, paisagens e tempos “utópicos” que trazem à tona a felicidade, pela imaginação criadora e promotora de sonhos de uma vida melhor.

A tradição religiosa judaico-cristã aproxima a ideia de Idade de Ouro à do Paraíso Primitivo, lugar do início, selvagem, perfeito. A crença em um paraíso perdido advém do fato de que o homem, por não ter encontrado o paraíso, ainda, não o poluiu. Assim sendo, esse é um lugar que não foi destruído pelo homem. Então, encontrar esse lugar seria ter a certeza de que houve um tempo de perfeição e felicidade perdidos com a desobediência do primeiro casal. Encontrar esse lugar significaria por em evidência o mito do gênese como narrativa verdadeira. A espera por esse tempo-lugar significa, para os eleitos, os que creem numa cidade santa e celeste, a certeza de habitar o céu, um paraíso espiritual; e para os demais, o prazer de poder continuar vivendo ou viver de novo num mundo feliz após o Julgamento Final, ou antes, num milênio de espera feliz e em paz com o mundo e com Deus, na Terra.

O livro do Apocalipse traz à tona a Idade Mítica e o Regresso de Cristo. Por essa razão, ele não é um retorno ao passado, o milênio descrito não é o retorno ao Paraíso do Éden, mas é reconciliação dos homens com Deus e reconstrução, recriação de um paraíso que já foi perdido no gênese da humanidade, momento em que o pecado dominou e foi evoluindo. Essa recriação do paraíso está projetada para o futuro e será momento de reaproximação entre criaturas e Criador. No entanto, como elucida Chevalier & Gheerbrant (2009, p. 610), a palavra “mil” possui uma significação paradisíaca, celebra a “imortalidade da felicidade”: “os dias da árvore da vida duraram mil anos”, “a longevidade dos justos é de mil anos”, “mil anos são como um dia” para o Senhor “diz os Salmo 84: 4” e “Adão deveria viver mil anos”.

Essa Idade Mítica (crença milenarista) dará início com a queda da Babilônia, simbolizada pelo fim do poder civil, político, governamental e humano. Sela o fim de todos os vícios e abusos políticos. É o desfecho da civilização apoiada por leis humanas e políticas. Nesse momento, Satanás será preso e os homens bons serão os santos que substituirão os padres e estarão ao lado de Deus e de Cristo num reino de mil anos. Quanto à chegada desse milênio, o livro dá pistas. O início do milênio será precedido por momentos de elevados tormentos para a humanidade: catástrofes, calamidades em geral, opressão e domínio do

Anticristo. Relatos de forte abominação dos anúncios divinos ocorrerão acompanhados de perseguição dos homens fiéis, da recusa da palavra e o sofrimento dos crentes que acreditam na existência de um mundo melhor, uma Nova Sião ou uma Nova Jerusalém.

A Igreja buscou evitar a ênfase na espera desse milênio como algo próximo. Seu medo era causar o alvoroço e as especulações daqueles que não se contentavam com as reais condições de vida. Ela sempre afastava as expectativas dos milênios para tempos mais distantes e negava qualquer cálculo de presságio acerca do fim do mundo ou início de uma Nova Era. Todavia, a cada acontecimento, considerado como calamidade, havia a associação com os sinais escatológicos que anunciavam o início da destruição para os que conheciam a promessa, iniciada com o nascimento de Cristo, a sua morte e a espera de seu retorno.

Na narrativa que fundamenta a ideia de fim dos tempos ou fim do mundo, há uma concepção de que o fim se dará com a chegada do Anticristo, logo após a morte de Cristo. Daí, Cristo retornará, lutará contra o Anticristo e fará o julgamento final. Dessa forma, organizamos esses acontecimentos na seguinte ordem: nascimento e morte de Cristo; vinda do Anticristo; duelo entre Cristo e o Anticristo; Juízo Final; criação de um novo mundo para aqueles que serão escolhidos por Deus e morte eterna para aqueles que optaram pelo mal.

Enquanto a Igreja se mostrou cautelosa no anúncio do fim desse sistema, outros religiosos proclamaram que o fim está próximo, apontando causas e soluções, isto é, os sinais e as consequências dessa destruição. Dentre eles, Joaquim de Fiore é um nome de referência no plano dessa discussão. Influenciado pela literatura sibilina e a ideologia apocalíptica, ele dá conta de escrituras de forte teor escatológico que influenciou a sua época, princípio do século XIII, e as épocas posteriores. Seu foco era o milênio (milenarismo) e as profecias sibilinas, que fundamentaram sua mentalidade. Assim, o joaquimismo combateu a Igreja e o seu poderio, aproximando os seus valores às figuras que configuram o imaginário do Apocalipse: a Besta, a Grande Prostituta da Babilônia e a destruição do mundo pecaminoso por Cristo. Joaquim de Fiore fez dessa ideologia uma arma política, a qual foi bastante usada por seus seguidores.

### **3.3.5 Apocalipses sibilinos: presságios para o fim do caos no mundo**

Os folhetos que compõem o nosso *corpus* de análise são constituídos tematicamente de catástrofes finais e de retornos ao primitivismo. Os sinais da decadência desse mundo são assinalados em linguagem escatológica que anunciam o fim desse sistema. Alguns exemplos

são: os desarranjos climáticos (excesso de calor ou frio), a pobreza, a miséria, a fome, as doenças, as epidemias, a mentira, a astúcia, a violência, a covardia, a propriedade privada excessiva, a infertilidade da terra ou da mulher, ganância, guerras, roubo, armamentos, falta de hospitalidade e de piedade, o descaso para com o sagrado, desrespeito aos santos e falta de devoção. Estes são elementos microscópicos de percepção escatológica que formam um conjunto macroscópico possível de análise tanto do todo quanto das partes que o compõem a temática em questão. São sentidos que se somam ao passo que também se ampliam e permitem apresentar novos sentidos, geradores da significação pretendida para persuadir os sujeitos leitores, ao passo que impressionam. Uma concepção de observação do mundo em ciclos, elementos caóticos da vida humana na Terra que acentuam um período de impureza e que reclamam por um fim.

Para os que são partidários dessa concepção de tempo, o mundo experimenta ciclos de elevação e de ruína das práticas humanas. Quando o mundo está caótico e desconcentrado, surge a necessidade de um fim, em forma de água (tempestades) ou de fogo (chuva ácida, erupção vulcânica e incêndio). Imagina-se que o fim proceda de Deus, ou que seja concedido por Ele. Dessa forma, o mundo existe a partir de ciclos de inícios (Gêneses) e fins (Apocalipses) que permitem o equilíbrio da Terra por Deus. Isso permite concluir que do presente só se tem o olhar para as bordas, a fuga para dois horizontes divergentes, mas ambos felizes, o que é corriqueiro em todas as épocas. Claro que alguns acontecimentos atuam de forma que haja mais ou menos produções apocalípticas, mas o que é notório é que essas produções sempre estão em pleno vigor de atuação e de atualização.

Para os ecologistas, esses fins apocalípticos são necessários para que a Terra sobreviva. Quando o homem constrói, ele destrói a natureza; e quando a natureza constrói, ela destrói o homem. É assim que se dá a natureza do homem e a natureza da Terra. O bom seria se houvesse um acordo entre as partes, não havendo, o ciclo dá continuidade à existência na Terra e da Terra e ela destrói o homem, bem como ele a destrói. Assim, a palavra destruição passa a significar mudança, alternância de naturezas, ora humana ora terrena, e um e outro seguem o ciclo da existência numa interação promovedora de mudanças, de destruições, de apocalipses sucessivos, responsáveis por nascimentos: eterna criação de ciclos cosmogônicos (gêneses). Enquanto isso, os religiosos, cansados de tantos apocalipses, clamam por uma destruição total, definitiva, sucedida de uma criação eterna, linear e duradoura.

Foi a literatura profética chamada sibilina que, a partir do século III A.C., influenciou o Oriente por meio do judaísmo e de correntes helenistas. Ela dá origem a uma teoria cíclica

de dez idades para o mundo, culminando numa última idade catastrófica, que findaria um ciclo e iniciaria outro, com retorno a um mundo purificado, feliz e governado pelo Sol. Mesmo tendo o judaísmo e o cristianismo abandonado as concepções de ciclos e de eterno retorno de culturas anteriores, como a dos gregos, por exemplo, e passado a atribuir ao mundo um início e um fim determinados; a ideologia advinda da literatura sibilina continuou a ser transmitida por grupos de cristãos e judeus, o que promoveu a crença na vinda e no retorno de um messias, substanciando, também, as concepções apocalípticas de espera e de milênio.

É na Idade Média e no Renascimento que essas produções proféticas cristãs terão grande relevância com a recorrência às representações de imagens como a da virgem, da mãe, de Maria, além da de um menino, uma criança, um cordeiro, um salvador, Jesus. Entretanto, a Igreja, mesmo considerando essas representações imagéticas, de influência profética sibilina, condenou tais produções textuais, classificando-as de escrituras apócrifas. Ela fez uso das imagens arquetipais de influência das sibilas, condenou seus escritos, mas não a ideologia sibilina, que continuou sendo reproduzida, sem a referência das sibilas.

A nomenclatura “sibilina” é advinda da expressão “sibilas”, que era o termo comumente utilizado para nomear as mulheres profetisas, consideradas oráculos de deus para as culturas grega e romana. Mulheres que, com inspiração divina, previam o futuro. Antes do cristianismo tudo que era produzido por essas profetisas era guardado de forma cuidadosa por Roma e nada do que constava em suas escrituras (os oráculos sibilinos) podia ser revelado. Essas vozes proféticas só eram consultadas em tempos de extrema crise.

Esse material profético era considerado de grande importância para a vida religiosa das comunidades que se envolviam com os acontecimentos que fomentavam essas produções. Mas o que chegava desses oráculos sibilinos para o povo eram relatos de intuição temática do que a crise poderia revelar, já que os oráculos eram considerados bens tão sagrados e importantes que eram zelados pelo alto clero religioso. Eles temiam que suas revelações pudessem ser mal interpretadas, o que poderia influenciar na opinião pública, gerando conflitos, isto é, desarranjos sociais que abalariam o contexto de dominação da época. Por essa razão, o que circulava entre os povos da comunidade eram especulações criadas a partir dos relatos dessas produções que revelavam o destino da humanidade.

A figura seguinte busca ilustrar um período do passado em que a literatura sibilina (profética) detinha um valor considerável perante a sociedade, antes de ser avaliada marginal, apócrifa e, religiosamente, de influência satânica. Ilustra o rei Tarquínio analisando livros sibilinos, os quais eram consultados em tempos de crise:



Figura 26: O rei Tarquínio examina livros sibilinos.  
 Fonte: <http://www.answers.com/topic/sibylline-books>.

As sibilas atuavam em locais dispersos pelo império romano e eram consideradas mulheres com poderes proféticos conferidos pelo deus Apolo, sendo, então, suas sacerdotisas. Diante de tamanha representação social, os participantes do I Concílio de Niceia (ano 325) aceitaram o conteúdo discursivo das sibilas como sendo as profecias messiânicas mencionadas por Virgílio nas *Éclogas*. Por essa razão, elas são postas do lado de profetas bíblicos em várias pinturas de templos religiosos. Como no destaque em que elas figuram recebendo e produzindo escrituras de teor profético-escatológico ao lado de anjos anunciadores da palavra de Deus. Eles são mediadores entre Deus e as sibilas, enquanto elas atuam como anunciadoras dos acontecimentos descritos nas produções ditas prognósticos sibilinos:



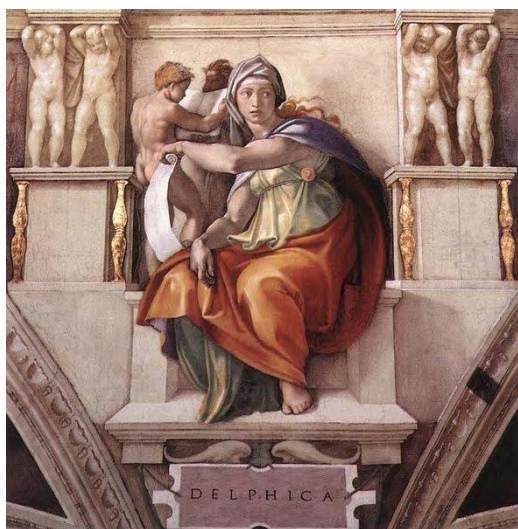
Figura 27: Pintura “Sibyls”, Raffaello Sanzio (1511 ou 1513),  
 Basílica de Santa Maria della Pace (cappella Chigi), Roma.  
 Fonte: <http://viticodevagamundo.blogspot.com/2010/12/sibyls-sibilas.html>.

Artistas como Rafael e Michelangelo pintaram nas capelas das igrejas romanas as imagens místicas das sibilas. Rafael pintou-as, dentro da temática ressurreição, na Capela Chigi, da igreja Santa Maria Della Pace. E Michelangelo pintou-as, “flutuando” em meio ao contato que se insinua no centro da pintura: intersecção entre Deus e homem; no teto da Capela Sistina. Ele imortalizou a *performance* de ação sagrada das sibilas mais conhecidas da época: Dafne, Ciméria, Sambeta, Líbia e Prisca:

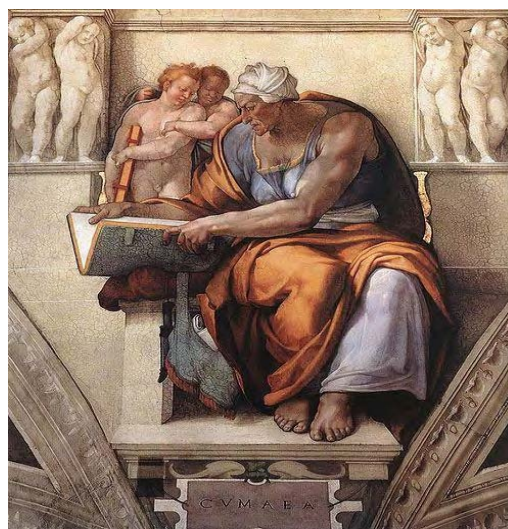


Figura 28: Sibilas em pintura de Michelangelo, teto da Capela Sistina.  
Fonte: <http://palavrastodaspalavras.wordpress.com/2009/05/22/a-capela-sistina-editoria/>.

Todas envolvidas com as escrituras de providência, de inspiração divina, prognósticos para o futuro do mundo e da humanidade:



Dafne



Ciméria



Sambeta



Líbia



Prisca

Figura 29: Sibilas em destaque, Michelangelo, teto da Capela Sistina.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Sibila>.

Vale ressaltar que na pintura do teto da Capela Sistina, as imagens dessas mulheres (profetisas) foram postas no meio do imaginário da profecia sagrada, isto é, entre as imagens de profetas bíblicos representativos no universo da imaginação criadora de mundos e de destruições de mundos. São figuras femininas que interagem num cenário masculino de profecia divina: Líbia, Ciméria e Dafne ficam postas do lado das imagens dos profetas Daniel e Isaías; e do outro lado, separadas das três sibilas anteriormente mencionadas, ficam Prisca e Sambeta, postas do lado do profeta Ezequiel:





Figura 30: Destaque da pintura de Michelangelo, teto da Capela Sistina  
 Fonte: <http://palavrastodaspalavras.wordpress.com/2009/05/22/a-capela-sistina-editoria/>.

É possível crer na possibilidade de que essas escrituras que circulavam socialmente tenham, de uma forma ou de outra, influenciado na construção de judaísmos e cristianismos populares, de concepção ideológica sibilina. Sabe-se, no entanto, que essas obras foram importantes para a propagação da fé cristã, por serem produções que atentavam para o futuro da humanidade crente nas escrituras bíblicas. Obras de inspiração profética, reveladoras de um desfecho divino da sociedade humana.

Essas produções começaram a circular em séculos anteriores ao nascimento de Cristo, mas o auge destas produções foi o período que demarca o início do século I até o século IV da era cristã. De conteúdo amplamente diverso, elas tematizam acerca dos acontecimentos anteriores e que influenciaram a comunidade local ou mesmo o mundo conhecido naquela época. Falavam de imperadores, governantes e do contexto social local, mas a ênfase dada era para a atenção dedicada aos presságios do futuro. Aspectos que, no presente, apontavam para um caos social no futuro, o que era comparado com os relatos de acontecimentos que já haviam acontecido no passado. Outro aspecto era o fato de que esses escritos eram produzidos em coesão complexa. Tais obras pareciam terem sido escritas em momento de profundo êxtase, que conseguia ser coerente pela progressão temática profética, isto é, sabia-se que estava se tratando de um relato do que iria acontecer, todavia, elas buscavam dar conta de assuntos variados, através de mudanças súbitas de turnos enunciativos, com junções truncadas de índices subtemáticos. Como ocorre com os folhetos examinados.

Um dos grandes leitores e pesquisadores dessas obras foi o religioso Santo Agostinho. Diversos outros pensadores e escritores da Idade Média também deram crédito para essas produções, principalmente os místicos (gnósticos e milenaristas da época), tais como: Joaquim de Fiore e Nostradamus. Entretanto, o avanço do cristianismo oficial da Igreja Católica fez com que a admiração e o gosto por essas leituras fossem diminuídos, o que cremos que tenha sido uma substituição de fontes de leituras: as sibilinas tidas como obras apócrifas pela Igreja deram lugar para os textos que compõem as Escrituras Sagradas, lidas pelos autorizados e interpretadas para o povo, numa progressão de significação controlada.

Em nossa época, poucas produções sibilinas, escritas naquela época, podem ser encontradas. Os pesquisadores falam em 12 ou 14 livros que podem ser considerados resquícios dos oráculos sibilinos. Mas é certo que tais produções se expandiram pelo mundo e que foram escritas em diversas línguas, influenciando outras produções, e que a sua essência continua atuando na produção das escrituras das vozes que pressagiam acontecimentos decisivos para o futuro da humanidade. Profecias que falam dos destinos das populações humanas, o que diariamente vemos sendo atualizado nas mídias contemporâneas, através dos gêneros textuais/discursivos que estamos estudando: os folhetos de cordel, as músicas, os filmes, as charges, a propaganda etc.

Dessa forma, pensamos que a nossa época será testemunha da vivacidade dessa produção literária sibilina. Os folhetos de cordel dão prova disso nos discursos que veiculam. Fortemente enraizados na concepção apocalíptica/milenarista que essa ideologia proporcionou disseminar, o cordel nos permitirá conhecer os rastros dessas produções sem a necessidade de irmos a um museu, porque as imagens dessa memória, impressas nas páginas do folheto, é memória viva e atualizada constantemente, para acompanhar as mentalidades que esse gênero literário fomenta.

Em seus discursos transitam valores atrelados aos ideais medievais e renascentistas: o bem é próprio de Deus e no homem é antídoto para vencer o mal. Esse último é relativo à matéria, imperfeita, herança como castigo pelo pecado e a sua permanência significa a morte eterna. Isso é o que perpassa o Livro do Apocalipse, o livro mais conhecido de teor profético, obra fortemente representativa e que comunga com os ideais da literatura sibilina, o que demonstra a aproximação das obras do Antigo Testamento com as do Novo Testamento.

As produções sibilinas atestam que há um fio fortemente tecido entre as concepções ideológicas do Antigo Testamento continuadas no Novo Testamento. A diferença maior que se impõe entre um e outro conjunto de escrituras é a concepção de castigo, que no Antigo

Testamento é advinda diretamente de Deus. É posto que a escolha pelo mal leva à destruição do homem e de sua sociedade. Destruição advinda de Deus, mas não posta como maldade e sim como acerto de contas, cobrança de dívidas, pois no plano religioso as ações são valores negociados como moeda financeira. O homem pratica o mal e Deus cobra por essa prática. Cobra na moeda devida, o mal ato pelo mal destruidor. Economia do castigo que leva à ira de Deus. Já no Novo Testamento, Deus castiga o homem mau de forma indireta, por meio de Seu representante, Seu filho, Jesus Cristo. Ele julga e faz banir o mal da Terra que Ele criou por intermédio de Cristo. Assim, percebe-se que a ira é de Deus, mas a ação destruidora virá do lado de Cristo, o comandante do exército de Deus.

Percebemos que, de forma direta ou indireta, a morte como castigo é a forma escolhida por Deus para um melhoramento da humanidade. A morte queima a peste, elimina o fungo e livra o terreno da plantação humana do mau grão, que produziu sementes de conduta imperfeita. A morte também lava a sujeira que impregna o mundo, faz sumir os restos de uma humanidade imoral e mundana. Esse é o pensamento que está por trás da crença de um julgamento divino, o qual era visionado pelas sibilas, escrito e guardado para ser lido e interpretado em momentos em que era constatado que Deus estava se voltando contra o homem ou a maldade humana. Momento em que se inicia a justiça divina, pois quando o mundo se torna impróprio para a vida, espera-se que outro tome o seu lugar: um mundo ordenado no lugar de um mundo caótico.

Isso é o que espera a humanidade crente nesse ideal. Ideologia pressagiada pelas sibilas que se aproxima da que encontramos nos folhetos que compõem o *corpus* de nossa pesquisa. Eles demonstram o quão produtiva é a literatura sibilina, atravessando séculos e exercendo o ideal de profetizar acerca de um acontecimento que compõe o imaginário humano e que fertiliza, ainda hoje, a imaginação dos povos, servindo de pano de fundo para a produção de uma gama variada de produções discursivas que atuam circulando na sociedade através dos gêneros textuais/discursivos que compõem o espaço de atuação dos prognósticos sibilinos da contemporaneidade. Novos oráculos sibilinos que pretendem alertar para a brevidade do fim através das mídias.

### 3.4 APROXIMAÇÃO DA IMAGEM PROFETIZADA AO COTIDIANO

A marreta da morte é tão pesada  
Que a pedreira da vida não aguenta

(MINERVINO FRANCISCO DA SILVA)

Há uma consciência de que o Apocalipse é um livro que espera trazer a esperança para a humanidade a partir do medo. Ele assusta para aproximar o homem dos seus ideais. É observado que tanto para crentes quanto para não crentes, os enunciados desse livro impressionam. Foi objeto de estudo científico em muitas épocas e fonte de apreciação religiosa, todavia, entre os crentes católicos e protestantes ele é pouco estudado, eles se limitam a obedecer aos ensinamentos postos por ele, o que é passado pelos líderes religiosos que empreendem sermões a partir dos sentidos que ele veicula.

Esse é um livro em que os sentidos, nele negociados, são possibilidades de alcance daquilo que vem sendo esperado pelos cristãos de longa data: a salvação do povo eleito para viver em um mundo perfeito. A esperança dos sujeitos que, muitas vezes, não se entregam ao seu exame, por temer as imagens simbólicas que ele traz, apenas crendo na ideologia de espera que é posta como a única possibilidade de salvação dada por Deus aos homens. Ele negocia sentimentos que se estreitam pela crença numa mentalidade produtora e disseminadora de medo e ao mesmo tempo de regozijo: o medo de uma morte eterna e a alegria por se imaginar dentre aqueles que terão como herança a vida eterna.

Na contemporaneidade, não é mais preciso ler os textos canônicos da escatologia cristã para conhecer as ideias apocalípticas que eles tematizam. As vozes que sustentam essas temáticas escaparam pelo mundo e são atualizadas em mídias variadas que, a exemplo do cordel, do cinema, da música, da charge, da propaganda, etc., “avisam” aos sujeitos acerca dos ideais sagrados que essa escritura sustenta. Seus símbolos e imagens são atualizados constantemente e circulam sem cessar. Tais símbolos e imagens fortaleceram a criatividade de artistas e pensadores de várias épocas, os quais produziram escatologias em forma de pintura, escultura, arquitetura, literatura e documentos variados. Essas imagens escatológicas também produzem/reproduzem discursos, imagens criadoras de mundos. Imagens que povoam o mundo dos homens com mentalidades messiânicas e milenaristas de espírito apocalíptico.

As imagens que foram sendo formadas pela imaginação humana deram forma aos períodos da história, com destaque para o medieval, ou Idade Média. Nessa época, a imagem aliava-se à palavra, como a ilustração que buscava orientar a leitura, iluminar (iluminura), veiculando e transmitindo as intenções discursivas das escatologias presentes.

Segue abaixo alguns exemplos de iluminuras que acompanhavam as escrituras ampliando/ilustrando e iluminando o entendimento, os sentidos negociados por elas:



Figura 31: Iluminura em margem de livros.

Fonte: [http://www.carcasse.com/revista/pesadelar/iluminuras\\_e\\_miniaturas/index.php](http://www.carcasse.com/revista/pesadelar/iluminuras_e_miniaturas/index.php).



Figura 32: Iluminura em letras iniciais.

Fonte: <http://nalu.in/193>.



Figura 33: Iluminura entre enunciados.

Fonte: <http://horvallis.blogspot.com/2006/02/iluminuras.html>.

Através de tais ilustrações o Apocalipse foi sendo difundido. O que não é tarefa tão difícil, pois o próprio discurso contido no Apocalipse é imagético-figurativo. As vozes que

narram/descrevem, por exemplo, a Jerusalém Celeste, que se estende até a Terra, banhando-a de sagrado, de vida santificada, selando a união entre Deus e os homens. É, de fato, tão figurativa que é possível enxergar essa cidade santa imaginária se formando diante de nós ao passo que lemos sua descrição/narrativa. Como afirmou Ariano Suassuna, em conferência na UFPB (2007): o Apocalipse é um livro de imagens, imagético-discursivo, o que é próprio dessa estrutura de gênero apocalíptico.

Nessa perspectiva, há uma necessidade curiosa em se aplicar os símbolos descritos no Apocalipse ao imaginário humano, o que sugere que no plano da imaginação seja possível constatar a influência da escatologia apocalíptica, bem como nos fatos humanos em que isso se evidencia. O que leva a crer que, a todo o tempo, são feitas relações de comparação entre símbolos e imagens, presentes na literatura apocalíptica, com os acontecimentos verificados na sociedade. Há vários exemplos disso no cordel, como quando algo acontece na sociedade e é logo relacionado com um sinal ou prova da veracidade da profecia. Por essa influência, os acontecimentos que aterrorizam a sociedade humana (cataclismos naturais, violência, fome, etc.) são fatos que passam a ter uma ligação muito estreita com as narrativas apocalípticas bíblicas, porque elas são a confirmação de que as profecias estão se cumprindo.

### **3.4.1 Mito x profecia do fim dos tempos**

Muito tem se falado em mito do fim do mundo. Pensamos que essa expressão é um tanto contraditória, pelo menos para a nossa pesquisa. Mito e escatologia não se confundem. O mito retoma memórias do passado para explicar o homem, a cultura, a sociedade, a existência. Assim sendo, o mito está para o passado, enquanto a escatologia está para o futuro, ou melhor, para a profecia, imagens do futuro. Podemos, assim, falar em profecias do fim do mundo, mas, evidentemente, evitaremos falar em mitos do fim do mundo ou fim dos tempos.

A profecia usa o mito para, a partir dele, criar um plano de comparação que requer a narrativa do mito do dilúvio ou da destruição de Sodoma e Gomorra, por exemplo, mostrando como foi o mundo destruído no passado, exemplando mediante imagens míticas de destruição do mundo no passado. Daí, a profecia sugere outra destruição do tipo da que foi miticamente ilustrada na narrativa. É uma questão de ordem temporal. Quando nos remetemos ao mito, falamos de um tempo passado, partimos do presente para o passado, arranjando as coisas do presente a partir da explicação que o mito possibilita ao homem. Quando profetizamos, falamos do que está por vir, do que há de vir, de acontecer. A corrente de ar mnemônica não

vem de trás, do passado, ela sopra da frente, vem do futuro e invade o presente como uma luz reveladora de imagens nunca antes saboreadas pelos olhos/ouvidos do profeta, pois são projetos do que se sucederá, são *epifanias*, revelações.

Em contra partida, o mito relata a profecia, bem como a profecia relata o mito. Há mitos que fazem alusão a profecias que já foram realizadas ou que ainda aguardam para se realizarem. Também há profecias que partem do mito para fazer surgir um acontecimento que já se realizou no passado e que promete se repetir. Mas um e outro não podem ser confundidos para que haja um melhor entendimento dos valores que cada um negocia.

Essas vozes sugerem reflexão, análise das nossas ações, adaptações de nossas práticas para práticas mais coerentes com os propósitos de vida eterna, o que está no futuro e que caminha em nossa direção como um tornado, tempestade ou raio destruidores, elementos escatológicos que, como imagens já conhecidas, funcionam como *trailers* que resumem o impacto que nos ameaça. Um enredo do fim dos tempos via profecias em tempos de espera e angústia, mas também de esperança. Talvez seja essa a ação do mito exercendo a sua força na profecia: fazer-nos repensar as nossas práticas, a partir da análise e reflexão do acontecimento que o mito narra.

Eliade (2004) explica que entre os primitivos eram mais comum mitos que tratavam da origem do mundo, um retorno ao passado (cosmogonia) para descobri-lo e entender-nos. As especulações eram maiores acerca de como o mundo teria sido originado e tudo que nele existe encontrava-se explicação de sua existência a partir dos mitos cosmogônicos. O medo era geralmente relacionado com a morte de um ente querido. Assim sendo, os relatos que profetizavam o fim do mundo ocorriam em paralelo com os acontecimentos catastróficos que atemorizavam a mente humana. Fenômenos (eclipses, terremotos, erupções vulcânicas, enchentes, epidemias, etc.) que, segundo Burke (2009, p. 15), abalavam toda uma geração de humanos, civilizações inteiras que buscavam recurso na “feitiçaria e piedade popular”. Fenômenos que continuam exercendo o poder de aterrorizador e angustiar a natureza humana.

### 3.4.2 Pós-modernidade, “modernidade líquida”: caos do dia a dia

Nas sociedades industrializadas, pós-modernas, o trânsito engarrafado, os precários meios de transportes e a falta de uma educação em prol da conservação das cidades limpas, promovem um caos urbano e a proliferação de imagens que se alinham para empreender uma significação escatológica de caos de fim dos tempos:



Figura 34: Trânsito caótico.

Fonte: <http://www.domtotal.com/especiais/artigo>.



Figura 35: Trânsito congestionado.

Fonte: <http://blogdofavre.ig.com.br/tag/congestionamentos>.



Figura 36: Super lotação urbana.

Fonte: <http://blogdofavre.ig.com.br/tag>.



Figura 37: Aglomerados humanos.

Fonte: <http://blogdofavre.ig.com.br/tag/congestionamentos>.



Figura 38: Córregos poluídos.

Fonte: <http://divadoboemio.blogspot.com/2009>.



Figura 39: Lixo urbano.

Fonte: <http://blogs.publico.es/ojopublico/date/2008>.



Figura 40: Ruas alagadas.

Fonte: <http://blogdofavre.ig.com.br/tag>.



Figura 41: Resgate em ruas d'água.

Fonte: <http://blogdofavre.ig.com.br/tag/congestionamentos>.

Tais imagens caóticas de uma sociedade desenvolvida, permeada por acidentes de trânsito, poluição, violência, etc., causam no homem a depressão inesperada, que fortalece o investimento em fugas desse cenário. Por essa razão, há o que poderíamos chamar de êxodo urbano. Fenômeno contrário ao êxodo rural, ele leva o homem a buscar outros meios de vida, mesmo sendo passageiro, que dura um fim de semana ou um mês de férias. Essas novas passagens de tempo, espaços de paz e descanso, são considerados como sendo lugares paradisíacos: campos, litorais, florestas, montanhas, etc., lugares em que a natureza reina e a tranquilidade traz paz aos corações e sentidos gastos pelo agito urbano daqueles que se encontram com os sentimentos desolados. Esses refúgios são, muitas vezes, imaginados ou desejados durante todo o ano ou semana, dividindo espaço na mente ocupada de estudantes e profissionais.

Assim, como diversas sociedades migraram ao longo dos tempos em busca da realização de um sonho de uma terra sem mal, sem dor, sem sofrimento, um lugar de paz e felicidade; os sujeitos urbanos buscam fugir do caos em que se transformou o mundo civilizado. Entretanto, essa busca se dá de duas formas: os sujeitos religiosos têm na promessa divina uma possibilidade de esperança e contam com o retorno de Cristo para a realização de um novo mundo e de uma vida melhor; enquanto os outros sujeitos buscam em agências de viagens “pacotes turísticos dos sonhos”, que possibilitarão viver estadias em harmonia com o paraíso que o capital econômico construiu em prol da realização dos sonhos milenares da humanidade, o que pode ser encontrado em *resorts*, pousadas e hotéis de luxo, espalhados por todo o mundo:

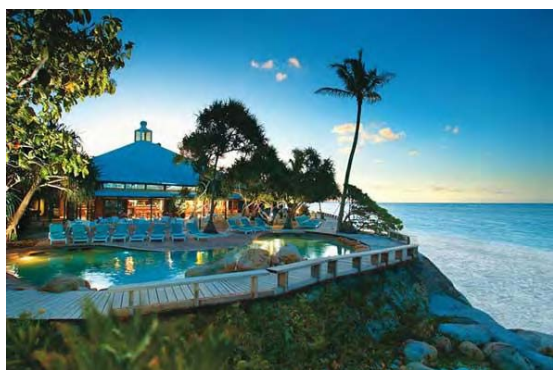


Figura 42: Resort à beira mar.

Fonte: <http://mlm.business-opportunities.biz/2007/10/16/global-resorts-network-overview/resorts/>.



Figura 43: Resort Sandals, Caribe.

Fonte: [http://www.hotelchatter.com/story/2008/12/15/43653/381/hotels/Meltdown\\_Cuts\\_650\\_Jobs\\_in\\_Sandals\\_Resorts](http://www.hotelchatter.com/story/2008/12/15/43653/381/hotels/Meltdown_Cuts_650_Jobs_in_Sandals_Resorts).



Figura 44: Hotel de luxo, Cambodia.

Fonte: <http://www.ecosea.com/eco/HTM/Siem%20Reap%20Luxury%20hotel%20Cambodia%20S.htm>.



Figura 45: Resort Kurumba Maldivas, North Malé Atoll.

Fonte: <http://www.maldivestourism.net/resorts/kurumba-maldives/>.



Figura 46: Resort Avalon, Cancun.

Fonte: <http://www.avalonvacations.com/images/main-portal/avalon-resorts-cancun-isla-mujeres>.



Figura 47: Resort, Cabo.

Fonte: <http://www.resorts-360.biz/>.



Figura 48: Resort maldivas.

Fonte: <http://www.maldivestourism.net/resorts/>.



Figura 49: Resort siladen, Indonésia.

Fonte: [http://www.scubaresortsindonesia.com/scuba\\_dive\\_resorts\\_index\\_indonesia.htm](http://www.scubaresortsindonesia.com/scuba_dive_resorts_index_indonesia.htm).

Com o passar dos tempos, os homens foram se multiplicando e enchendo territórios, agrupando-se. Eles passaram, então, a dialogar e as informações circularem como algo necessário para a manutenção da cultura e dos grupos, massa de indivíduos cada dia mais influenciados pela indústria cultural promovida pela mídia (rádio, televisão, cinema) que oferta mentalidades/ideologias como produtos e serviços (ADORNO, 2009).

Isso intensificou os augúrios promovidos pelas visões que certos acontecimentos despertam na mente humana, visões que circulam via imagens criadas pela voz, escrituras e

pinturas, entre outras formas de representação e circulação dos discursos apocalípticos. Imagens que se mantiveram, circularam e se multiplicaram, exercendo a sua força destruidora. Ainda mais num mundo globalizado, em que a informação se tornou característica contemporânea, o que faz com que apareçam ainda mais profecias acerca do fim dos tempos.

É um fato que, em nosso século, a globalização aproximou os sujeitos virtualmente, atualizando as formas de interação/comunicação humanas e trazendo a informação agora em tempo real. Ela desperta o homem para os acontecimentos e os fenômenos, tais como os impactos traduzidos em catástrofes e epidemias que são associadas ora ao descaso do homem para com o uso adequado do planeta, ora para o efeito da aproximação do cumprimento das profecias anunciadas ao longo dos tempos em Escrituras Sagradas e apócrifas.

Testemunham algumas das matérias de capa de revistas brasileiras, que dão uma amostra da preocupação que vem rondando as populações mundiais: noticiam apagões, o efeito estufa, o caos do trânsito e a vulnerabilidade da internet. Fazendo crer que a nossa vida depende de coisas instáveis e que, por isso, a vida no planeta e do planeta está por um triz:



Figura 50: Capa da revista Super Interessante Especial – Planeta em fúria – 1998.



Figura 51: Capa da revista Super Interessante – CAOS – 2009 (Edição Verde).



Figura 52: Capa da revista Época – Tem saída? –2008.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1969) idealizou um mundo futuro onde imperava a segurança, em que, pela ordem social, sacrificar-se-ia toda a humanidade, o que resultaria numa sociedade justa e coletivamente controlada. Uma imagem de mundo seguro e sob o controle do Estado. Objetivo alcançado pelo controle dos instintos individuais humanos (sexualidade, agressividade, etc.), uma renúncia do homem pela humanidade, isto é, do individual pelo coletivo. Tudo em prol de uma felicidade em conjunto, de uma segurança apoiada na segurança do outro, um viver em consonância com o ideal de todos, em que os muros das cidades seriam uma representação dessa segurança do conjunto. Para isso, o desejo pessoal deveria ser reprimido, a felicidade deveria apenas ser o reflexo da felicidade do outro.

Diferentemente desse controle do universo social, os muros foram retirados das cidades e passaram a figurar nas residências; e essas, em muitos casos, foram trocadas pela segurança do apartamento, do condomínio: muros, grades, guaritas, etc., pois o Estado não conseguiu garantir a segurança de toda a sociedade e nela o sujeito teve que buscar a segurança pessoal, protegendo-se e deixando que os outros buscassem a sua própria proteção, na clausura da individualidade familiar e/ou individual. Esse é o pensamento que se contrapõe ao de Freud e que fomenta a produção da obra *O mal-estar da pós-modernidade*. Nela, Bauman (1998) nos apresenta um mundo repleto de incertezas, em que o ser humano prefere

trocar a segurança, desejo de outros tempos, pela liberdade do individualismo, uma liberdade individual e pautada por uma vontade suprema do eu. Este é o instante de tempo em que vivemos e que Bauman chama de “pós-modernidade”: momento contemporâneo da vida humana marcado por um estado de insegurança, de medo generalizado (ou universal), de tecnologia reciclável, de ameaças constantes, de várias ordens.

A maior marca desse momento pós-moderno é a mudança repentina, mudança em alta velocidade (ou “galopante”, para usar um termo metafórico). Além do mais, como Bauman (1998) suscita, esse é um momento de nossas vidas em que não há escalas de mudança, mas somente aceleração desenfreada nas coisas e no sistema de coisas. Um processo gerador de lixo material (tecnológico/ambiental) e psicológico (medos/inseguranças/vontade de morte). Mudanças em planos econômicos, políticos, culturais e que constroem/afetam o cotidiano das pessoas, gerando a perda da identidade coletiva, além de promover um sentimento de incompletude social. Sentimento de vazio que castra a felicidade dos homens “pós-modernos”, os quais buscam, sem sucesso, um complemento ou identidade com o grupo, o conjunto da sociedade, tendo que se consolar com o consigo mesmo. Uma busca pessoal e solitária pela satisfação pessoal em um mundo líquido, de prazeres/valores, idealizações ou felicidades também líquidos, porque nos escapam pelas mãos.

Ironicamente, Nietzsche (1998; 2003; 2005; 2007) sonhou com um indivíduo livre, forte e seguro de suas convicções. Ele acreditava que havia homens que já nasceram póstumos, “super-homens” (certamente ele acreditava que era um deles), mas que a maioria da humanidade era composta de “húmus”. O que diferenciava esses homens dos “super-homens” que ele idealizava era a “vontade de poder”, acompanhada de um investimento para o alcance desse ideal, desejo que se perdia em meio aos maus hábitos de se apegar demasiadamente ao outro, a ponto de esquecer o seu verdadeiro instinto animal ou ideal de vida em sociedade: lutar em prol de proteger a sua pele. Nietzsche (2007) não poupou argumentos cáusticos para moralizar o seu leitor para a adoção de uma tomada de conduta que o autor julgava ser apropriada para as gerações futuras. E em *O Anticristo* deixou claro que o seu ideal de sociedade para o futuro era composta de “espíritos livres”, sujeitos individuais. Aqueles que ele dizia compreenderem os seus textos e que agiriam em favor da transformação humana.

Entretanto, a pós-modernidade vem demonstrando que essa liberdade individual é virtual. É necessário um avatar (substituto) para circular e se sentir seguro numa sociedade composta cada vez mais de sujeitos individualistas, senhores dos seus narizes, mas inseguros

de suas convicções. O homem já começa a se dar conta de que perdeu o outro por jogar um jogo em que o prêmio era o individualismo, a solidão em meio a uma massa de pessoas sós.

O mundo pós-moderno nos traz o desafio de refletir acerca dos reais benefícios trazidos pela individualidade, pela troca da segurança do grupo em prol da felicidade pessoal. De abandonar aqueles que nos são semelhantes, mas que se põem como obstáculos, frente à necessidade de ser felizes. Felicidade que pode custar o isolamento, a solidão, o abandono dos que deveriam ser o nosso refúgio, sombra e fortaleza: nosso semelhante. A pós-modernidade ou modernidade líquida, fenômeno social e humano, apresentado por Bauman (1998), reflete um processo de individuação pelo qual fomos postos/expostos e que resultou num indivíduo “livre”, “feliz”, pelo simples fato de desejar ser “o senhor do seu próprio nariz” e de desfrutar dessa sensação de posse de si próprio ou de nós por nós mesmos (guetos).

### 3.5 CORRUPÇÃO & DECADÊNCIA: ATUALIZAÇÃO DA MORTE NO CORDEL

Rasgue-se o véo da verdade  
E fique o mundo convencido,  
Que todo povo se encontra  
Completamente iludido,  
Vão deixar a corrupção  
Em busca da salvação.  
Depois de tudo perdido.

(JOÃO MARTINS DE ATHAYDE, 1929)

Uma suposta decadência do mundo faz com que seja desejado o seu fim, o aniquilamento do que é ruim. A palavra decadência aponta para um sentido de queda, de ruína. É desmoronamento ou invoca instabilidade, tendência à ação da gravidade. Também é associado com o termo corrupção, que acompanha as ideias de contrafação, adulteração do sistema econômico, político, social, moral, etc. Da mesma forma que o termo corrupção tende para uma associação semântica com o termo pecado, o termo decadência sugere a morte. Lado a lado, corrupção e decadência validam uma significação de gradação que leva à morte, ou mais precisamente, ao envelhecimento que deságua na morte, a maior e mais temida de todas as quedas.

Esse percurso do envelhecer ao morrer demarca um espaço de tempo de decadência, pela corrupção, pois o envelhecimento é o preço da corrupção, da decadência do homem e do

mundo, o que inevitavelmente leva a um desfecho, a morte. Esse fenômeno é representado em datação, temporalidades: nascimento e morte do dia (o nascer do sol e pôr-do-sol); bem como os segundos, os minutos e as horas que comandam, socialmente, o início e o fim de uma semana, o início e o fim de um mês, o primeiro dia e o último dia de um ano, de uma década, de um século, de um milênio e assim por diante.

Paralelamente, o surgir e o ressurgir, fenômeno natural da existência, asseguram a esperança que transborda dos corações prenhes de paixões e geram as comemorações do progresso, da prosperidade. Por outro lado, o término de algo gera a reflexão. É retrospectiva dos acontecimentos passados. Não é festejado por seu valor de finitude, mas pela esperança de um possível novo começo. O fim é o motivo para um investimento na espera/esperança do continuísmo. Espera-se que o fim apague as marcas deixadas pelas corrupções que levaram à decadência. Assim sendo, o antídoto contra a decadência é a inevitável constatação de que há uma esperança na possibilidade de se vencer a morte, a decadência e a corrupção, a partir de um novo começo.

Na Idade Média, mais precisamente no século XIII, a Reforma mobilizou os pensamentos para uma cristianização do termo decadência. A sociedade passou a pensar via mentalidade/religiosidade cristã e as mentalidades se ligaram aos valores de melancolia que o termo decadência desencadeia. Diante de um mundo em decadência, corrompido, deve-se trabalhar<sup>38</sup> em prol de um progresso espiritual que possa transformar o mundo para melhor. Transformação pela renovação que começa pela Igreja. Essa é a ideia que inspirou Joaquim de Fiori e os seus seguidores, os herdeiros espirituais da Idade Média, que preconizaram a construção de uma Idade de Ouro ou Idade Perfeita; animando-os diante da constatação da decadência e da corrupção desse mundo governado pelo Anticristo e que caminha para uma catástrofe de proporções gigantescas, como eles acreditavam e muitos ainda acreditam.

Assim, como no pensamento platônico, para o sujeito do cordel, a atração pelo prazer anima o desprezo de Deus, afasta o bem da humanidade, atrai o mal, gera violência contra a carne e o pecado da alma. Dessa forma, o homem é conduzido para a corrupção e a desordem, o que gera um caos na vida em sociedade. Nessa perspectiva, fala-se em causas da decadência, é assimilado que a procura pelo prazer leva à perversão, pois faz com que o homem busque sempre retirar o maior proveito do outro, o que gera o esquecimento das coisas espirituais e à perpetuação do mal, do pecado e da decadência.

---

<sup>38</sup> O desenvolvimento de uma vida religiosa é, geralmente, concebido como um trabalho de conquista da salvação.

Numa carta do século III, mais precisamente do ano 410, intitulada *Epistula ad Demetrianum*, São Cipriano questiona os pensamentos dos sujeitos que, descontentes com o mundo, culpavam a Igreja e o cristianismo pela inflamação do mundo, pela ruína que eles constataavam em suas apreciações dos fenômenos decorrentes da existência, bem como, da condição humana. Le Goff (2006) comenta que, para São Cipriano, a culpa do sol poente não lançar mais raios tão brilhantes não é do cristianismo e sim dos homens, os pagãos, que rendem devoção aos deuses falsos, esquecendo ou negando admirar e louvar o único Deus verdadeiro. No mesmo ano, Santo Agostinho encarregou-se de escrever “cartas”, verdadeiros sermões lançados, também, contra os pagãos, que insistiam em culpar a Igreja, os imperadores cristãos e o cristianismo pelos problemas que assolavam o mundo naquela época, em particular, Roma, que foi tomada e saqueada pelos visigodos de Alanico, no ano de 410. Logo, esses abalos foram associados pelos cristãos aos sinais do fim dos tempos, o que foi sendo disseminado e tomado como uma resposta aos modos de vida dos não crentes. Os pagãos foram apontados pelas mídias/escrituras que circulavam como sendo os verdadeiros responsáveis pelo caos vivido por todos. Tomou-se uma postura de avaliação dos fatos, a partir da escatologia.

Passou-se, então, a não mais temer esses acontecimentos e sim aceitar a decadência do mundo como uma prova da necessidade de se investir numa renovação, na espera e na construção espiritual da cidade de Deus. Dessa forma, concebe-se uma lógica judaico-cristã de que assim como a desobediência gerou o pecado, que estava levando o mundo à sua decadência e que os homens já constataavam a decadência gerada pelo pecado como estando em um grau bastante elevado. Nessa perspectiva, os sofrimentos humanos foram encarados como julgamentos de Deus contra os atos humanos, além de serem postos como constatação da vigília de Deus as ações humanas e os sinais da proximidade do Juízo Final.

Essa era, inclusive, a ideia agostiniana de conceber o mundo, o que fez com que ele escrevesse cartas e sermões culpando o homem pelo mal que o próprio homem experimentava. Para ele, Deus é julgamento e o homem é sofrimento. Um processo de causa e efeito pela constatação da “verdade” divulgada pela Igreja e escriturada em gênero epistolar que conduzia o pensamento de Agostinho e Cipriano.

### 3.5.1 Formas de declínio ou decadência

Duas inquietações movem a curiosidade humana, o lugar de onde viemos e o lugar para onde iremos. Espera-se saber como foi o princípio (cosmogonia), como as coisas começaram a acontecer; e como será o nosso fim (escatologia), o momento que demarca o último dia da humanidade.

Há várias formas de declínio ou decadência. Peter Burke (1976, p. 138) fala em decadência cósmica, moral e religiosa. A primeira tem a ver com a ideia de velhice do mundo. É o que leva muitos religiosos a empreenderem uma marcha rumo ao fim do mundo. Nessa concepção de declínio, são criadas imagens que buscam fazer/trazer sentido, a partir de um valor que impõe uma velhice do mundo.

Assim sendo, a Terra e todo o universo se encontrariam num declínio total. Nessa perspectiva, unem-se os declínios da natureza ao do universo, em que Céu e Terra se mostram em profunda desarmonia cósmica. Surgem, então, na Terra, desertos mortificantes ou chuvas diluvianas, ora o mar engole o deserto ora é desertificado (“o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão”, como propunha Antonio Conselheiro).

João Martins de Athayde (sem local e data) no folheto *O fim do mundo*, nos dá uma ideia de como é a visão profetizada pelo poeta visionário:

O futuro cataclismo  
Não durará muitos dias  
Ele vem muito perto  
E nós teremos de certo,  
A chegada do messias

As chuvas vão devorando  
O que existe na terra  
Transformando-se em tudo em cinzas  
Como no campo de guerra  
Ninguém suporta o mormaço  
Os coriscos cortam o espaço  
Os vulcões surgem na serra

Há ainda a luz do céu escurecendo, diminuindo a possibilidade de vida na Terra; ou se intensificando, aquecendo e queimando a vida, pondo um basta na possibilidade de existência. Daí, surgem mazelas na epiderme, feridas causadas pelo brilho e ardor intenso do sol que queima a pele humana, tirando-lhe a vida. Enfim, a desarmonia cósmica, o que promove o

desarranjo na vida natural no Planeta Terra, para a maioria dos ambientalistas, será a causa do extermínio da vida humana na Terra.

Por outro lado, a decadência moral se configura no comportamento da humanidade, refletindo-se, por exemplo, na moda, isto é, nos hábitos, configurados em costumes, que são, muitas vezes, associado ao burlar das regras e condutas impostas pela sociedade. Estando associado à luxúria ou ao apego pela riqueza material; além dos vícios, da prostituição, das festas não religiosas, o que é associado ao abandono do sagrado, estando em desarmonia com os costumes dos primeiros cristãos, os chamados cristãos verdadeiros.

No folheto *A vinda de Jesus e a nova Jerusalém*, de Severino Paulo da Silva, Juazeiro do Norte, 1960; há um aviso/intimidação para os sujeitos infiéis aos mandamentos de obediência aos preceitos religiosos cristãos:

Obedeça os mandamentos  
Ou tudo estará perdido  
[...]

Quem ama a Deus, com fé  
Alcançará o perdão  
E quem não amar com fé  
Alcança a condenação  
Vai viver com satanás  
Dando suspiro voraz  
Dentro da escuridão

[...]  
Deus manda o fogo sagrado  
E deixa ele queimando  
Em cinza da terra dura  
[...]  
O homem pede arrogo  
A terra pegará fogo  
Que fica toda tostada

[...]  
Porém antes que o fogo  
Toste a fassa da terra  
Virá 3 anos de seca

[...]  
Assim que passar o fogo  
Ruim não fica ninguém  
Deus faz a santa aliança  
Da nova Jerusalém.

Em seguida, no folheto *O fim do mundo*, de Sebastião T. de Souza, sem local, sem data; o sujeito do cordel aconselha/avisa:

Evite ser ateu  
Para alcançar proteção

[...]

Toma todo cuidado  
Tema só o senhor

A necessidade desse lembrete/ameaça remete ao afastamento das boas condutas ou virtudes espirituais: avareza, orgulho, falta de piedade, hipocrisia, ignorância, indisciplina frente às personalidades religiosas, falta de caridade, falta de humanidade e a intolerância às decisões da Igreja, além do desrespeito às autoridades religiosas.

Como exposto no folheto *O Rapaz que virou bode porque profanou de Frei Damião*, de José Costa Leite, sem local, sem data; em que o rapaz foi transformado em cabra como forma de castigo pelo não respeito, aceitação e devoção ao santo reverenciado pelo catolicismo popular:



Xilogravura 12: Capa do folheto “O Rapaz que virou bode porque profanou de Frei Damião”.

O conjunto dessas decadências humanas leva à efetivação ou cumprimento das profecias de fim do mundo, acontecimentos que são descritos pela escatologia apocalíptica de diversas religiões, em destaque as judaico-cristãs.

Dessa forma, a decadência vai sendo traduzida pelo poeta em corrupção, crise, carestia e inflação; denunciados e estampados nas capas dos cordéis:



Figura 53: Capa do folheto “O acoucho da corrução e o dismantelo do mundo”, de Artur Alves de Oliveira, sem local, sem data.



Xilogravura 13: Capa do folheto “A Carestia da vida e o sofrimento do pobre”, de Manoel D'Almeida Filho, sem local, sem data.

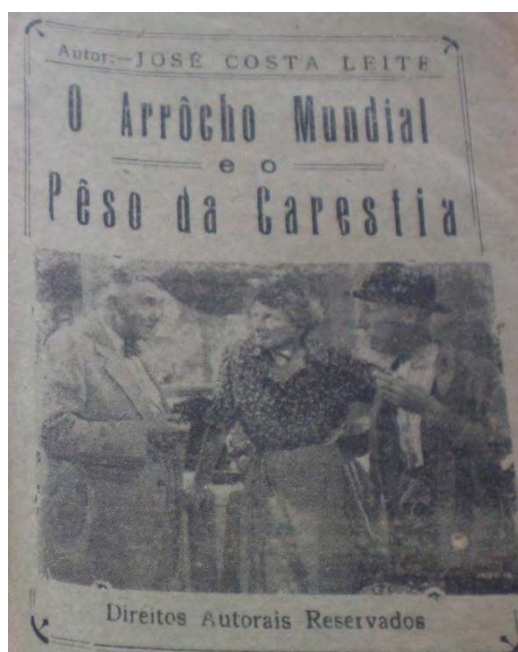


Figura 54: Capa do folheto “O arrôcho mundial e o pêso da carestia”, de José Costa Leite, sem local, sem data.



Xilogravura 14: Capa do folheto “A Cara feia da fome: no golpe da carestia”, de José Costa Leite, sem local, sem data.

Neste contexto, a inflação é figurativizada por uma cobra de duas cabeças, que na xilogravura da capa do folheto *Abc de Delfim Neto e o problema da inflação*, de Rodolfo

Coelho Cavalcante, Salvador/Bahia, 1982; duela com uma senhora/bruxa/xamã, que tenta combater ou domar esse mal que assola a comunidade produtora dessas vozes:



Xilogravura 15: Capa do folheto “Abc de Delfim Neto e o problema da inflação”.

Curiosamente, a carestia que golpeia o homem que sofre com a fome é personificada na figura de uma mulher gigante (analogia com o gigante Golias, descrito na Bíblia), a qual é cobrada pelo caos do mundo. Como estampa o folheto *O clamor da carestia*, de João Vicente Emiliano, Vitória de Santo Antão/Pernambuco, sem data:



Xilogravura 16: Capa do folheto “O clamor da carestia”.

Na sequência, em *Os clamores da carestia*, de Expedito F. Silva, sem local, sem data; a mulher/a carestia embala a sua criatura. O homem é posto no colo da carestia, sendo o seu nascimento no mundo já uma forma de castigo advindo do pecado humano:



Xilogravura 17: Capa do folheto “Os clamores da carestia”.

No folheto *Hoje só tem carestia, samba, moda e corrupção*, de João Vicente Emiliano, Pernambuco, sem data; a mulher/carestia é desenhada numa *performance* de perversão/luxúria, em que veste saia curta, enquanto o homem é posto como trabalhador ou um sofredor retirante:



Xilogravura 18: Capa do folheto “Hoje só tem carestia, samba, moda e corrupção”.

A canção de 1960, *Brotinho sem juízo*, composta por Carlos Imperial e interpretada por Roberto Carlos, no início de sua carreira, dá o tom da imagem da mulher que o cordel analisado atualiza. A mulher empreende uma *performance* de sedução e encanto em que o homem, novamente, é apresentado como sendo uma vítima das armadilhas postas pela mulher para desencaminhar o homem de sua conduta reta:

Brotinho toma juízo  
Ouve o meu conselho  
Abotoa esse decote  
Vê se cobre esse joelho  
Pára de me chamar  
De meu amor  
Senão eu perco a razão  
Esqueço até quem eu sou  
Brotinho não me aperte  
Quando comigo dançar  
Tira a mão de meu pescoço  
Não tente seu rosto colar

Pára de beliscar a minha orelha  
Porque se o sangue subir  
Eu faço o que me dá na telha  
E você vai se dar mal  
Vai, vai haver um carnaval.  
Brotinho não custa nada  
Um pouquinho esperar  
Um dia com véu e grinalda  
Certinha você vai casar  
Então você vai me agradecer  
Porque eu fui tão bobinho com você

Assim, a decadência cósmica é uma decorrência da decadência moral ou humana, além da religiosa. Consequentemente, a decadência moral é posta como sendo motivada pela decadência cósmica, que leva as mulheres a usarem roupas escandalosas, o que é motivado pelo calor excessivo, causado pelo aquecimento solar nas regiões tropicais. Razão que faz com que sejam adotadas roupas curtas, pouca roupa ou quase nenhuma, mas que é interpretado ou percebido pelo sujeito vigilante dos hábitos religiosos como sendo um abandono à boa conduta, sendo uma falta de moral, um pecado, prova da decadência do mundo. Como denuncia o folheto *O escandalo do banho da beira do mar*, de João Severino da Silva, sem local, sem data:



Xilogravura 19: Capa do folheto  
“O escandalo do banho da beira do mar”.

No folheto *O Bataclam moderno e as moças semi-núas*, de João Martins de Atayde, Recife, Pernambuco, 1927; temos uma amostra dessa representação da suposta falta de moral das mulheres, já no início do século passado:

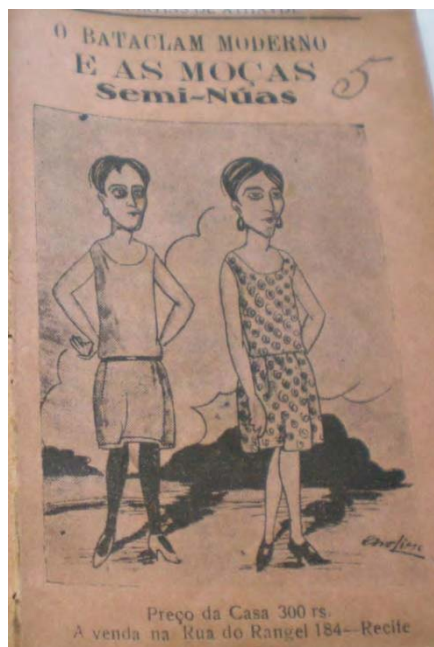


Figura 55: Capa do folheto  
“O Bataclam moderno e as moças semi-núas”.

É o que pode ser observado nas capas dos folhetos selecionados em seguida, como sendo representações da “corrupção” no mundo, de um progresso que é decadente e que empurra o homem para baixo, para a queda, para a morte:



Xilogravura 20: Capa do folheto “A Corrupção de hoje em dia”, de José Quixaba da Silva, sem local, sem data.



Xilogravura 21: Capa do folheto “A Corrução de hoje em dia”, de José Soares, Pernambuco, sem data.

Note na primeira capa que a mulher possui feições pesadas ou esdrúxulas, enquanto na segunda capa ela usa roupas de banho menores que as proporções do seu corpo, deixando revelar algumas partes, o que afeta a censura do sujeito do cordel.

Nas imagens que se seguem, reafirma-se a figurativização de provocação da mulher frente à visão preconceituosa do poeta popular. A mulher posa como sendo um objeto de desejo, “usada” pelo mal para desviar o homem do seu caminho de retidão. Mais uma vez, o biquini é posto em destaque como sendo uma ferramenta de sedução da mulher:

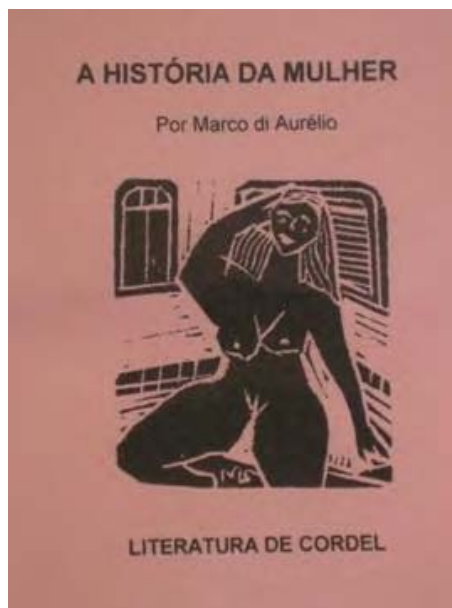


Xilogravura 22: Capa do folheto “A Corrução é assim!..”, de José Camilo da Silva, Pernambuco, sem data.



Xilogravura 23: Capa do folheto “Corrução e carestia ninguém ignora mais”, de José Costa Leite, Pernambuco, 1967.

Em *A História da mulher*, de Marco di Aurélio, Pernambuco, 2005; um exemplo de folheto que trata do tema do fim dos tempos de forma implícita; a mulher é posta como responsável pelo “desmantelo” do mundo. Nele, observamos as formas e as cores que são combinadas para compor a imagem da mulher num cenário de corrupção e decadência que move a imaginação dos sujeitos do cordel, mediante paixões e angústias que surgem da experiência vivida em tempos de modernidade julgada decadente:



Xilogravura 24: Capa do folheto “A história da mulher”.

Na história se perdeu  
dizendo ser heresia  
a verdadeira origem  
na mulher sua histeria  
que não suportando mais  
manifesta o satanás  
pra tentar voltar o dia.

O tempo não volta mais  
e ela não percebeu  
o paraíso se foi  
o casal foi quem perdeu  
hoje são inquilinos  
agüentando seus meninos  
cada qual um Zebedeu.

Neste caso, a mulher é pintada de preto, cor que no Ocidente remete ao sombrio, nefasto, lado do mal, em oposição ao branco, considerado limpo, lado do bem. A mulher posa nua para a capa de um folheto que pretende contar “A história da mulher”, que “manifesta o satanás”, comentário que comprova o forte teor de preconceito sofrido pela mulher no universo de produção desses folhetos.

Gradualmente, a morte vai se impondo na sociedade temerosa pela corrupção e declínio advindos do poder da carestia e da suposta inflamação/inflação da mulher. Neste cenário, uma narrativa se impõe e arranja as imagens postas nas capas das xilogravuras,

permitindo fazermos a leitura de um homem que caminha rumo à morte, pois enforcar-se é uma solução para se fugir do peso que a carestia põe na vida do homem. Sendo esta uma forma de decadência legitimada na sociedade produtora dessas vozes.

Ironicamente, numa fazenda chamada fartura, como assinalado no final da capa do folheto *As consequências que têm o roubo e a carestia*, de Antônio Batista Romão, Paraíba, 1966; o número 666 (sinal da Besta descrita no livro do apocalipse) nos chama a atenção pela data 6-6-66 posta, supostamente, pelos proprietários “compradores” do folheto<sup>39</sup>.

Nele, há a imagem de um homem numa *performance* de queda (perda da guerra/batalha contra a carestia), pondo uma corda no pescoço, elaborando/ameaçando um suicídio:



Xilogravura 25: Capa do folheto “As consequências que têm o roubo e a carestia”.

No segundo folheto, *O horror da carestia*, de Vicente Vitorino Melo, Paraíba, sem data; verificamos o alinhamento desta rede de conexões de sentidos que tematizam acerca da morte do homem, vitimado pelos apuros vividos por ele na sociedade sob a influência da carestia, e avaliada como decadente. Ele caminha para o seu fim, ironicamente, ascende para a

<sup>39</sup> Cremos que as escritas, em caneta, postas na capa do folheto em destaque sejam de duas pessoas diferentes, já que a caligrafia que assinala os enunciados “Irene Batista” e “6-6-66” têm um traçado gráfico e o enunciado “Fazenda Fartura” tem outro.

queda, porque o desespero o faz crer que morrer para um mundo de horror e carestia é uma vitória contra o sofrimento:



Xilogravura 26: Capa do folheto “O horror da carestia”.

Finalmente, no terceiro folheto, como o título do cordel anuncia, *O homem que foi se enforcar com medo da carestia*, de José Costa Leite, sem local, sem data; há a confirmação/efetivação do suicídio da narrativa que simboliza a morte humana em favor da decadência:



Xilogravura 27: Capa do folheto “O homem que foi se enforcar com medo da carestia”.